

Vol. 3 Nº 16, Mayo - Junio de 2025

ISSN: 2981-3395

INALTERA

Un espacio para el reencuentro con El Otro

*“... y en el silencio de aquellos muros,
ocultamos nuestra vergüenza”*

Anónimo





*Publicación del área de las
ciencias sociales y humanas*

Volume 3, Número 16, Mayo- Junio, 2025
ISBN: 2981-3395
Medellín, Colombia
www.inaltera.org



Colectivo Inaltera:

Diagramación y edición:

Paul Gutiérrez C.
Sergio Gutiérrez

Cada trabajo expresa la opinión de su autor. La opinión de Inaltera se expone en Palabras del editor y en aquellas notas que así lo indiquen.

Vol. 3 / No. 16, Mayo- Junio, 2025

Derechos © 2024 Inaltera.org ISSN: 2981-3395

Redacción: Proyecto Inaltera, calle 106 C 70 24, Medellín Antioquia

www.inaltera.org Informes y suscripción: info@inaltera.org

Cubierta: Ccomposición Sergio gutiérrez



Palabras del Editor

.....

Dando continuidad a la reflexión desde las ciencias sociales en torno a un pasado pretérito, el cual ha sido considerado superado por procesos independistas que invocaron el modelo racional de Montesquieu, basado en la separación de poderes, como conquista de la libertad del individuo expresada en una democracia representativa, esta edición de la revista Inaltera nuevamente avoca (pide, solicita) por el debate sobre las discusiones planteadas en el medioevo como sustento ideológico para el desarrollo e implementación de procesos socioeconómicos y políticos surgidos en el marco de la transformación de la sociedad feudal en que se adentraba Europa. Debates olvidados pero que denotan una fuerte contradicción y preocupación por “el otro”.

Uno de estos debates fue “La controversia de Valladolid de 1550”, el cual versó sobre el “descubrimiento”, “conquista” y “gobierno de las Indias”. Sus protagonistas fueron el sacerdote Juan Ginés Sepúlveda, erudito, historiador, cronista real y confesor del rey Carlos V; y el sacerdote dominico Bartolomé de las Casas, ardiente defensor de los nativos americanos, quien creía que nada diferencia a los indios de cualquier otro ser humano. Debates estos que iban más allá de una “piedad cristiana”, que revestía las argumentaciones de los expositores, para dejar en claro la necesidad de formular las bases jurídicas de la empresa colonialista europea.

“...Yo no mantengo el que los bárbaros deban ser reducidos a la esclavitud, sino solamente que deban ser sometidos a nuestro mandato; no mantengo el que debamos privarles de sus bienes, sino únicamente someterlos sin cometer contra ellos actos de injusticia alguna; no mantengo que debamos abusar de nuestro dominio, sino más bien que éste sea noble, cortés y útil para ellos. Así, primeramente debemos arrancarles sus costumbres paganas y después, con afabilidad, impulsarlos a que adopten el Derecho natural y, con esta magnífica preparación para aceptar la doctrina de Cristo, atraerlos con mansedumbre apostólica y palabras de caridad a la religión cristiana...”

(De las Casas en Maestre: 2004)

Paul Gutiérrez

Sumario

La controversia de Valladolid de 1550: ¿Son los indios del nuevo mundo, hombres con alma como los conquistadores?

Por M.^a del Camino Vidal Fueyo

Pág. 8 – 21

“Todas las gentes del mundo son hombres”

**El gran debate entre Fray Bartolomé de las Casas
(1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573)**

Por Alfonso Maestre Sánchez

Pág. 22 – 83

(Re)pensar el Derecho y la noción del sujeto indio(a) desde una mirada descolonial.

Por K. Ochoa Muñoz

Pág. 84-113



"Qué cosa puede suceder a estos bárbaros, más conveniente ni más saludable, que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de salvajes (tales que apenas merecen el nombre de seres humanos) en hombres civilizados, en la medida en que puedan serlo"

Juan Ginés de Sepúlveda

La controversia de Valladolid de 1550:

¿Son los indios del nuevo mundo, hombres con alma como los conquistadores?¹

Por M.^a del Camino Vidal Fueyo

Agosto de 1550 en Valladolid, donde tiene fijada su residencia el Emperador Carlos I de España y V de Alemania, arrecia el calor. El Emperador tiene 50 años y una larga experiencia como gobernante desde que a la edad de dieciséis heredó el trono de España y, sólo tres años después, las coronas de Alemania, Austria y Borgoña. Se trata de un monarca que ha librado ya cuatro guerras contra Francia; que ha sofocado el levantamiento de los Comuneros en Castilla y de las Germanías en Valencia y Mallorca; que ha librado batallas contra los musulmanes en defensa de los dominios españoles en el Mediterráneo; que está centrado en sofocar la extensión del luteranismo en sus territorios centroeuropeos; que ha continuado la conquista y colonización de América iniciada por sus abuelos maternos y que, en definitiva, ha vivido sabiéndose el soberano más poderoso de Europa, dirigiendo un Imperio en el que no se pone el sol.

No obstante, hay una cuestión que le preocupa en torno al “descubrimiento”, “conquista” y “gobierno” de las Indias”: ¿cuenta, como Emperador, con un ‘justo título’ para ‘el sometimiento de las poblaciones indígenas’?, ¿cuál es el status jurídico de los indios; cuál ha de ser el trato que han de recibir por parte de los colonizadores? El problema tiene

¹ Tomado de <https://educacion.uncuyo.edu.ar/upload/controversias-de-valladolid.pdf>

una importante dimensión jurídica, filosófica y teológica, y el monarca es consciente de que no puede ser afrontado desde las pautas ideológicas heredadas de la Edad Media. Por ello, el 16 de abril de 1550, por sugerencia del Consejo de Indias², ordena la suspensión de todas las conquistas en el Nuevo Mundo y convoca, para el mes de agosto, la celebración de una Junta en la ciudad de Valladolid, con la finalidad de que eminentes y reconocidos humanistas dictaminen sobre la justicia o injusticia de la colonización americana.

Cierto es que ya los Reyes Católicos, al mismo tiempo que defendían los títulos romanísticos del “descubrimiento y ocupación”, solicitaron la correspondiente confirmación papal, que obtuvieron mediante las llamadas Bulas Alejandrinas de 1493. Sin embargo, las consecuencias de la lógica resistencia de los aborígenes son conocidas: guerras, malos tratos, trabajos forzados, expropiación de bienes y de tierras, reducción a esclavitud, etc., dando lugar al desplazamiento del problema inicial, pues no se trata ya de buscar un “justo título” para la conquista del territorio, sino de responder a las preguntas que formula el dominico Fray Antón de Montesinos en la ciudad de Santo Domingo de la Isla Española, en 1511:

“¿Con qué derecho y con qué justicia tenéis en tal cruel y horrible

2 El Consejo de Indias de España fue creado por una Real Cédula del 14 de septiembre de 1519. Era dependiente del Consejo de Castilla y más tarde, el 1 de agosto de 1524, pasó a ser un órgano independiente bajo la presidencia del Cardenal Loayza. Inicialmente tuvo su sede en Valladolid, hasta que en 1561 la Corte se trasladó a Madrid.

El Consejo de Indias de España llegó a ser la más alta autoridad legislativa y administrativa para el Nuevo Continente después del Rey. Tenía tres Departamentos. Dos de ellos se dedicaban a los asuntos de gobierno en América y uno a las cuestiones legales o de justicia. El 25 de agosto del año 1600 se creó la Junta de Guerra, en el seno del Consejo, dedicada a examinar las contiendas bélicas contra los indígenas, que se convirtió en una importante fuente del Derecho Internacional Indiano. El estudio de la documentación sobre las leyes de India rebela una actitud formalmente protectora por parte de los reyes de España hacia los indígenas de la época que, sin embargo, no se correspondía con la realidad vivida en las colonias.



servidumbre apuestos indios?, ¿con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas?“

Con esos precedentes retornemos de nuevo a nuestro escenario: agosto de 1550 en la ciudad de Valladolid. Las altas temperaturas que soporta la ciudad no traspasan los gruesos muros de la magnífica capilla del Colegio de San Gregorio, regido por los dominicos. Las dudas del Emperador han de resolverse y dos hombres discuten enconadamente.

Uno de ellos, Juan Ginés Sepúlveda⁴, sacerdote de sesenta años; afamado erudito de la época, historiador y cronista real desde hace décadas; confesor del rey desde 1536; preceptor del Infante Felipe; hombre cultivado en las Lenguas Clásicas, en la Historia, el Derecho y la Teología, afirma que los indios del Nuevo Mundo no tienen alma, que es lo mismo que decir que han nacido para ser esclavos.

Frente a él, Bartolomé de las Casas⁵, sacerdote dominico de sesenta y seis años, ardiente defensor de los nativos americanos, cree que nada diferencia a los indios de cualquier otro ser humano. En torno a ellos, catorce jueces escuchan y valoran las diferentes tesis, entre ellos figuran los eminentes teólogos Melchor Cano y Domingo de Soto; también especialistas en América como Bernardino de Arévalo y Gregorio López; un representante del Consejo de Indias, otro del Consejo Real y un consejero de Inquisición, entre otros.

El debate es beligerante, profundo y en cierta manera premonitorio. El lenguaje es depurado, culto, barroco en la forma pero profundamente renacentista en el fondo. Como renacentista es el hecho de que el soberano de un gran Imperio

3 Cfr.: MAESTRE SÁNCHEZ, A., “Todas las gentes del mundo son hombres. El gran debate entre Fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 2004, 21, pp. 95.

4 Nace en Pozoblanco (Córdoba) en 1490 y muere en Pozoblanco, en 1573.

5 (Sevilla 1485- Madrid 1566)



pregunte a un grupo de expertos si es lícita la consolidación y extensión de su Imperio en las colonias de América, y si se acomodan a la moral los métodos de sometimiento que se están practicando sobre los indígenas.

El debate se desarrolla a puerta cerrada y se alargará durante ocho meses (hasta abril de 1551). Se trata de una cuestión de Estado y se le da un carácter secreto. No se toma nota escrita del contenido de las discusiones, y sólo se conservan los alegatos de los contendientes, publicados años después en forma de libros. De la respuesta que se dé a la pregunta va a depender, durante siglos, la suerte de decenas de millones de hombres: ¿Son los indios del Nuevo Mundo, hombres con alma como los conquistadores?

Los argumentos y las posiciones intelectuales de ambos contendientes están condicionados, como no podía ser de otra manera, por su propia trayectoria personal. Bartolomé de las Casas con tan solo veinte años había viajado a la Isla de La Española (actual Santo Domingo) para hacerse cargo de una encomienda de indios (pues su padre había acompañado a Colón en su segundo viaje a América). Allí entra en contacto con los indígenas y, pocos años después, renuncia a este modo de explotación repudiando la crueldad empleada por los colonos⁶. En 1512 fue ordenado sacerdote (se trata del primer sacerdote español ordenado en América) y viaja a la isla de Cuba. Movido

6 *Las encomiendas estaban constituidas por un grupo de indios adjudicados, junto con tierras, a colonos españoles. Los indios tenían la obligación de trabajar las tierras, por lo que recibían un pequeño salario, y el encomendero tenía el deber de cristianizarles y de "elevarlos a la civilización". Se crean en 1497 cuando Colón impone a los indios el trabajo obligatorio. Isabel la Católica prohíbe esclavizarles, pero autoriza este tipo de organización. Desde 1511, los misioneros atacan duramente no sólo los abusos que se producen en las encomiendas, sino la propia institución. Las Leyes de Burgos de 1512 establecen medidas para controlar los abusos, pero las denuncias por parte de los misioneros continúan. Las Leyes Nuevas de 1542 llegaron a suprimir la concesión de nuevas encomiendas, así como la herencia de las que existían, pero los encomenderos se opusieron violentamente y Carlos V accedió desgraciadamente a mantenerlas y siguieron existiendo hasta 1720.*



por una acérrima defensa de los derechos humanos, se dedicó de lleno a defender a los indios y a intentar garantizarles un status acorde con su dignidad de seres humanos⁷.

En 1535 sus ideales le impulsan a regresar a España para mantener una entrevista con el Emperador Carlos V, a quien le propone un programa de colonización pacífica en las tierras colonizadas, programa que, desde nuestra perspectiva del S. XXI, se podría calificar de moderno y ambicioso. Podemos intuir que el dominico es persuasivo pues el Emperador accede a que lo ponga en práctica en una zona de lo que es la actual Venezuela; pero también podemos deducir que es perseverante, pues en 1540 de Las Casas vuelve a visitar a Carlos I en Valladolid, e intenta trasladarle las nuevas ideas del Derecho de Gentes difundidas por Francisco de Vitoria impulsando, en 1542, la promulgación de las Nuevas Leyes de Indias, que propiciaban un trato más justo para los indígenas y la lucha por la abolición de las encomiendas⁸.

7 En esta fecha Bartolomé de la Casas escribió su famoso libro *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*. En 1515 volvió a España y junto al Arzobispo de Toledo, Monseñor Francisco Jiménez de Cisneros, se presentaron como defensores de los indígenas ante el Rey Fernando V. En 1516 vuelve a América como miembro de la Comisión Investigadora del Trato a los Indígenas. Mas adelante, en 1519, vuelve nuevamente a España y en 1520 presenta una denuncia formal del trato a los indios al Rey Carlos I. El Cardenal Cisneros, en aquella época Regente de Castilla, no sólo permitió las actuaciones de Fray Bartolomé de las Casas, sino que le dio el título de Defensor de los Indios, encargándole de esa tarea. En 1530 logró obtener de la Corona el decreto que prohibía la esclavitud de los indígenas del Perú y que trajo personalmente para su implementación. En 1537 recibió el apoyo del Papa Pablo III, quien a través de la Bula Papal *Sublimis Deus*, declaraba a los indígenas de América como seres humanos racionales y espirituales y que sus vidas y propiedades debían ser protegidas. En 1542 regresa a España y logra convencer a Carlos I a que firme una nueva ley que prohíba la esclavitud en toda América y se limite el sistema de Encomiendas a una sola generación.

8 Se ha considerado a Francisco de Vitoria, teólogo, jurista y profesor universitario (Vitoria 1486- Salamanca 1546), como uno de los pensadores más influyentes de la Historia de España. En su extensa obra profundiza



En esta época renuncia al importante obispado de Cuzco, pues considera que le alejaría de su labor de defensa, “a pie de obra”, de los derechos de los indios y en 1546 se traslada a Méjico, donde finalmente fue nombrado obispo de Chiapas. Sin embargo su vehemente defensa de los derechos de los indígenas le granjeó la enemistad de los colonos y provocó su regreso definitivo a España en 1547⁹.

sobre la legitimidad de las diversas formas de las “guerras de conquista” no a partir del Derecho Romano, o de las donaciones pontificias, sino del Derecho Natural, lo que supone otra forma de abordar el problema, poco acorde con las prácticas que estaban llevando a cabo sus contemporáneos en América y con la filosofía de las encomiendas. Ingresó muy joven en la orden dominicana y en 1509 viaja a Paris para estudiar Teología, doctorándose en 1523, fecha en que vuelve a España para trabajar en el Colegio de San Gregorio de Valladolid. El 7 de septiembre de 1526 gana la cátedra de Prima Teología en la Universidad de Salamanca, donde se hace famoso por sus críticas al sistema jurídico impuesto por los conquistadores en América. Fue uno de los primeros pensadores europeos en concebir la idea de una sociedad de naciones, esto es, la idea de una comunidad universal de todos los pueblos organizados políticamente y fundada en el derecho natural de cada hombre y de cada pueblo, definiendo el llamado Derecho de Gentes. En 1536 fustigó duramente los abusos de los conquistadores y, en sus escritos relacionados con la conquista del Perú, declara que los indígenas no son seres inferiores para ser explotados o esclavizados, sino seres libres con iguales derechos que los españoles y dueños de sus tierras y bienes. De sus famosas Relecciones, las que pasan a los anales de la ciencia jurídica son las tituladas Sobre los indios (De Indis prior y De Indis posterior sive de iure belli, 1530 y 1539 respectivamente), que tratan del aspecto jurídico de las relaciones de los españoles con los indios, y el Derecho de Guerra, tratado en el que analiza los principios jurídicos que han de regir las relaciones internacionales. Cfr., entre otras obras, BROWN SCOTT, J., The Spanish origin of international law. Francisco de Vitoria and his law of nations, Oxford University Press, Oxford, 1934; CORDERO PANDO, J., “La apertura a la modernidad en España: la contribución de Francisco de Vitoria”, Cuadernos de Realidades Sociales, 47-48 (1996).

9

Como autor dejó inconclusa la Historia General de las Indias, impreso en 1875, que resulta un documento de gran relevancia histórica sobre la conquista y colonización de América. También escribió la Apologética historia sumaria, en defensa de los derechos de los indios, y en 1552 vio la luz su obra cumbre Brevisíma relación de la destrucción de las Indias, considerada por muchos como uno de los puntos de arranque de la leyenda



Estas rápidas pinceladas biográficas nos proporcionan un breve boceto de uno de los protagonistas de la controversia de Valladolid. Es un hombre que sabe de lo que está hablando: ha vivido muchos años en América y conoce de cerca la realidad que viven los indígenas en las tierras que hoy constituyen Santo Domingo, Perú, Cuba, Venezuela, Méjico o Guatemala. Pero además, es un importante teólogo y jurista que conoce profundamente la doctrina del Derecho de Gentes de Francisco de Vitoria y aunque enfoca la problemática de la conquista americana desde las coordenadas de la teología moral propias de la época, esto es, sobre la base de unos principios aristotélicos iusnaturalistas, no le interesa, como a la mayoría de los pensadores contemporáneos, la verdad teórica o el valor técnico de un texto filosófico o jurídico, sino su valor práctico al servicio de una idea que le obsesionará durante toda su vida: la defensa de los indios y de sus derechos como personas¹⁰.

Frente a él, Juan Ginés de Sepúlveda. Se trata de un importante erudito, vinculado a la Corte desde hace años. Traductor de los clásicos, formado en Bolonia y Roma (en donde residió durante cerca de veinte años), gran conocedor de la obra de Aristóteles, y autor de múltiples obras historiográficas, filosóficas y doctrinales. Sin embargo, nunca viajó a América y no conoce de cerca la realidad de las colonias. Sepúlveda defiende el derecho de España, como nación civilizada, a someter mediante las armas a quienes califica como “salvajes”, oponiéndose abiertamente incluso a las normas del Consejo de Indias¹¹. Las ideas de Aristóteles estuvieron muy presentes en

negra sobre la colonización española (Vid. *Personajes de la historia de España*, Tomo 3, Espasa Calpe, 1999, p. 359).

10 Cfr.: MAESTRE SÁNCHEZ, A., “Todas las gentes del mundo son hombres. El gran debate entre Fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 2004, 21, pp. 104 y ss.

11 Y también a la doctrina oficial de la iglesia en aquel momento, pues la Bula *Sublimis Deus*, de Pablo III, dictada en 1538 ante el hecho consumado de la colonización, recogía que los indios tienen todos los derechos como súbditos del rey de Castilla, y los españoles no pueden privarles de ninguno de ellos. La colonización, según la Bula, se justifica por la autoridad del Papa para



su discurso, y en ellas se apoya para afirmar:

“La primera razón de la justicia de esta guerra o conquista es que, siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros (indios), incultos e inhumanos, se niegan a admitir el imperio de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos, imperio que les traerá grandísimas utilidades”¹².

En definitiva, para Sepúlveda la dominación que Europa ejerce sobre América y, por tanto, sobre las culturas que allí se encuentran, es una acción pedagógica que se convierte en una “violencia necesaria” (guerra justa). Es la consecuencia de lo que califica como “inmadurez culpable” de los indios. Así, el conquistador europeo no sólo es inocente, sino meritorio, puesto que ejerce una violencia emancipadora.

“Qué cosa puede suceder a estos bárbaros, más conveniente ni más saludable, que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de salvajes (tales que apenas merecen el nombre de seres humanos) en hombres civilizados, en la medida en que puedan serlo”¹³

Sepúlveda niega la dignidad y la “alteridad” de otras culturas, así como su derecho a defenderse frente al opresor y, como argumento de autoridad, se remite a Aristóteles, para quien “lo perfecto debe imperar y dominar sobre lo imperfecto; lo excelente sobre lo contrario”. Ideas que, por otra parte, imperan en la mentalidad eurocentrista de finales del S XV y mediados del XVI, conocida como la Doctrina del Descubrimiento, en virtud de la cual se negaba absolutamente a los indígenas su

evangelizar al mundo -no para conceder territorios a príncipes cristianos-. La colonización es justa sólo si es pacífica y si se halla subordinada a la labor misional. Los indios no tienen más deberes que aquellos comunes a todos los súbditos de la Corona y deben vivir en libertad, bajo el gobierno de sus propios jefes, supervisados por funcionarios del monarca que administren justicia y tutelen a los nativos hasta que estén plenamente文明ados.

12 *De la justa causa de la guerra contra los indios, publicado por primera vez en Roma en 1550. Cita de la Edición Crítica del Fondo Cultural Económico de México, 1987, p. 153.*

13 *Óp. cit. P. 133.*



calidad de personas, de sujetos, e incluso de seres humanos. En correspondencia con esa doctrina, no se consideraba a los indígenas sujetos de derecho y, por tanto, no podían realizar ningún tipo de negocio, ni de acto jurídico.

Por el contrario, los argumentos de Bartolomé de las Casas presentan a las personas originarias de América como seres humanos racionales y libres de proyectar su propia vida y de defender su cultura autóctona. De las Casas plantea, entre otras cosas, la ilegalidad de mantener las Encomiendas a perpetuidad y expone las consecuencias desastrosas que podría acarrear a la comunidad indígena.

Para este humanista, se debe intentar “civilizar” al indio sin destruir su cultura o sus costumbres y en sus argumentaciones alcanza un alto grado de conciencia crítica, tanto respecto de la filosofía imperante en la época como respecto de los métodos utilizados por los colonos. Sus argumentos, aún desde los parámetros del S. XXI, resultan extremadamente modernos, pues para De las Casas “se ha de cristianizar contando con la cultura y costumbres del otro”. Es más, afirma que sólo desde la argumentación racional y desde los métodos pacíficos, se puede convencer al gentil sobre la religión católica. Argumentos que deja claros en su obra *Del único modo de atraer a los pueblos a la verdadera religión*, escrita en 1536.

En cierto modo es inevitable establecer un paralelismo entre las ideas que defiende De las Casas y “la inclusión del otro”, a la que Jürgen Habermas dedicaba recientemente una monografía¹⁴, porque ambos nos colocan ante un profundo interrogante que dista de estar resuelto al día de hoy: ¿la inclusión del “otro” implica que los límites de la comunidad están abiertos para todos, también para aquellos que son extraños y quieren continuar siendo extraños?¹⁵ En el S. XVI



14 *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona, 1996.

15 HABERMAS, J., *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 24.

el problema emerge del colonialismo; en el S. XXI de una globalización despiadadamente asimiladora y unificadora, y de unos procesos de inmigración no siempre bien entendidos por la sociedad de acogida.

Pues bien, la discusión intelectual entre De las Casas y Sepúlveda, que ha pasado a la historia con el denominación de la controversia de Valladolid, supuso un hito en la historia de Occidente, porque planteó una pregunta que sirvió de punto de partida para el nacimiento de una corriente filosófica (aunque minoritaria y desgraciadamente no seguida por el poder dominante) tendente al reconocimiento de los derechos humanos desde una perspectiva asombrosamente moderna, esto es, desde la posición del indio, del “otro”. Esto es, no a partir del esquema imperante en el imperialismo y, por tanto, no a partir de un paradigma pretendidamente universal e indiscutible, sino desde la defensa de los presupuestos culturales de los indígenas.

Por ello, tras una lectura detenida de algunos de los escritos de Bartolomé de las Casas, no creo que sea muy aventurado afirmar que se trata de un precursor del multiculturalismo, pues nos encontramos ante un defensor de los derechos de los indios que, lejos el paternalismo de quien se cree superior, acepta y defiende férreamente su propia identidad, esto es, sus costumbres, su cultura, en definitiva y como venimos diciendo, su “alteridad”. Con seguridad, lo verdaderamente “revolucionario” del planteamiento de De las Casas es que afirma la condición humana del indio no por mera caridad cristiana, sino que lo hace comprendiendo que el etnocentrismo vigente para definir esa condición no era el único criterio válido. En proclamar la humanidad, racionalidad, libertad personal y colectiva de los pueblos indígenas, partiendo de la defensa de sus propios valores culturales radica, precisamente, el carácter innovador del pensamiento de Bartolomé de las Casas¹⁶.

16

Historiadores europeos colocan al dominico a la altura de Erasmo y Tomás Moro y como un precedente de Rousseau. Su obra fue traducida



Así transcurrió la Controversia de Valladolid. ¿Quién ganó? Formalmente ninguno de los dos. La mayor parte de los teólogos presentes en la capilla del Colegio de San Gregorio se inclinaron por De las Casas; mientras que los juristas apoyaron a Sepúlveda, pero no hubo sentencia oficial. Los jueces se dispersaron después de la sesión final, y durante años el Consejo de Indias estuvo luchando para que dieran sus pareceres por escrito. A Fray Melchor Cano, por ejemplo, se le pide que no parta para Trento sin dejar por escrito un informe sobre el tema, que debería enviar al Marqués de Mondéjar, Presidente del Consejo de Indias. Sin embargo en 1557, trascurridos cinco años desde su vuelta del Concilio, se le vuelve a reclamar su parecer pues aún no lo había remitido. Otros de los jueces sí llegaron a emitir su informe, pero estos expedientes escritos jamás llegaron a ser publicados o difundidos y, por otro lado, tampoco alcanzaron una decisión colegiada.

¿Cuál fue, entonces, el verdadero resultado de la gran disputa de Valladolid?¹⁷ Una consecuencia esperada fue que Sepúlveda se convirtió en el referente de los conquistadores. El cabildo de la Ciudad de México, la más rica y más importante de todas las Indias, reconoció agradecida lo que había hecho en su favor, y en prenda de su aprecio y “para animar en el porvenir a que lo prosiga”, votó el 8 de febrero de 1554 “que se le envíen algunas cosas desta tierra de joyas y aforros hasta el valor de 200 pesos”. Sin embargo, su doctrina no triunfó y no logró publicar en vida sus diversas apologías pues el Consejo de Indias negó tal licencia¹⁸. Es más, el Consejo Real de Castilla

inmediatamente al inglés, al francés, al alemán, al italiano y al flamenco. El norteamericano Lewis Hanke afirma que, con la Controversia, “por primera y sin duda por última vez, una nación colonizadora organizó una investigación formal sobre la justicia de los métodos utilizados para extender su imperio”.

17 Seguimos en este punto a Maestre Sánchez, A., “Todas las gentes del mundo son hombres. El gran debate entre Fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda”, op. cit., pp. 131 y ss

18 Archivo de Simancas, Legajo nº 69 de la Secretaría de Estado.



decidió solicitar de las Universidades de Salamanca y Alcalá de Henares un dictamen sobre si debía imprimirse o no dicha obra. A finales de 1557 las Universidades consultadas emitieron un parecer desfavorable¹⁹.

Porel contrario, De las Casas pudo publicaren Sevilla, en 1552, una serie de tratados en los que daba su versión de la Disputa de Valladolid. No obstante, ni el Imperio abandonó las Indias, ni el proceso de colonización terminó, y las Encomiendas se mantuvieron. En 1556, el Emperador dictó de nuevo órdenes permitiendo a sus virreyes en América dar licencias para nuevos descubrimientos. Sin embargo, De las Casas continuó presentando memoriales al Emperador y al Consejo de Indias y hasta trató de que el Papa excomulgara y anatematizara a cualquiera que considerase justa la guerra contra los indios y, en cierto modo, a él se le debe que la conquista de las Filipinas de 1570 en adelante, se hiciera de forma mucho más pacífica²⁰.

“Lo pasado, como lo que ha dejado de hacerse, no tiene remedio; atribúyase a nuestra debilidad siempre que se haga restitución de los bienes impíamente arrebatados (.). Si esto se hace así, estoy convencido de que ellos abrazarán la doctrina evangélica, pues no son necios ni bárbaros, sino de innata sinceridad, sencillos, modestos, mansos y, en habilidad y dotes naturales, superan a muchas gentes del mundo conocido”²¹.

La controversia de Valladolid ha sido publicada a casi todos los idiomas del mundo, y se considera el origen de la lucha por los derechos humanos, de la tolerancia y del respeto a las diferencias.

19 MAESTRE SÁNCHEZ, A., *op. cit.*, p. 109.

20 MAESTRE SÁNCHEZ, A., *op. cit.*, p. 132.

21 *Apología de Fray Bartolomé de las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda. Traducción, con introducción, notas e índices hecha por Ángel LOSADA, Madrid, ed. Nacional, 1975, p. 393.*





“Todas las gentes del mundo son hombres”

El gran debate entre Fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573)¹

Por Alfonso Maestre Sánchez²

Resumen

La primera mitad del siglo XVI es un momento trascendental en la historia de España. En efecto, no sólo es una época de transición del Medioevo a la Modernidad, sino que con ella asistimos a un “renacimiento” en todos los órdenes de la vida cultural, política, ideológica... En este tiempo –finales del siglo XV y mediados del XVI– los problemas del “descubrimiento”, “conquista” y “gobierno de las Indias” únicamente podían ser afrontados con pautas ideológicas heredadas de la Edad Media. El problema que ahora se plantea –desde una dimensión jurídica, filosófica y teológica– es el del ‘justo título’ que tienen los Reyes cristianos de Castilla y León para ‘el sometimiento de las poblaciones indígenas’, produciéndose así uno de los acontecimientos más curiosos en la historia del mundo occidental cuando dos notables españoles, Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, se reunieron en Valladolid en 1550 para discutir un gran problema nacional que concernía tanto a los indios americanos como a Aristóteles. Entonces, por primera vez y quizá por última, un imperio organizó oficialmente

1 Tomado de <https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF0404110091A>

2 Departamento de Filosofía III (Hermenéutica y Filosofía de la Historia)
Universidad Complutense de Madrid

una encuesta sobre la justicia de los métodos empleados para extender su dominio. La disputa de Valladolid ha de interpretarse claramente como el testimonio apasionado de un hecho decisivo en la historia de la humanidad: por no haber triunfado las ideas de Juan Ginés de Sepúlveda se dio un paso más, penoso e inseguro todavía, en el camino de la justicia para “todas las razas en un mundo de múltiples razas”; por hablar con tanta vehemencia Fray Bartolomé de las Casas en Valladolid en favor de los indios americanos, su larga y complicada argumentación tuvo también otra utilidad: fortaleció a todos aquellos que en su tiempo, y en los siglos que siguieron, trabajaron con la creencia de que “todas las gentes del mundo son hombres”. No bestias, ni esclavos por naturaleza, no como niños con un entendimiento limitado o estático, sino hombres que son capaces de llegar a ser cristianos, que tienen pleno derecho a gozar de sus bienes, su libertad política y su dignidad humana, y que en su creencia deberían ser incorporados a la civilización española y cristiana en vez de ser esclavizados o destruidos.

Palabras claves: Renacimiento, Humanismo, Bartolomé de las Casas, Juan Ginés de Sepúlveda, Aristóteles, ‘justo título de conquista y gobierno de las Indias’.

Abstract

The first half of the XVI century is a momentous time in Spanish history. Indeed, it is a transition from the Middle Ages into Modernity and it also lets us find a “renaissance” in all aspects of cultural, political or ideological life. At this moment

–the end of XV century and the middle of XVI– problems of “discovery”, “conquest” and “the goverment of the Indias” could only be fought with ideological directions, inherited from the Middle Ages. The problem now outlined –from its juridical, philosophical and theological dimension– is the “fair title” which christian Kings of Castille and Leon for “the submission of the native population”, because of this, one of



the most curious events in the history of the western world was created: two Spanish notables, Bartolomé de las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda, had a meeting in Valladolid in 1550 to discuss a big national problem that was as important for the Indians as for Aristotle. It is then, for the first time and maybe for the last, an empire officially organized a poll about justice of the methods to extend its dominion. The dispute of Valladolid must be clearly interpreted as the passionate evidence of a decisive fact in human history: firstly, as the ideas of Juan Ginés de Sepúlveda didn't win, a new step (yet painful and unsecured) was given in the way to justice for "all races in a world of multiple races"; secondly, Fray Bartolomé de las Casas was very vehement in Valladolid talking in favour of American Indians. His long argumentation was also useful strengthening all those who at that moment and through the following centuries worked with the belief that "all the people in the world are human beings". They are not beasts, or slaves by their own nature, they are not like children, with a limited and static thought, they are human beings, they can be christians, they have a right to enjoy their possessions, their political liberty and their human dignity, and in their belief they should be incorporated to Spanish and christian civilization instead of being enslaved or destroyed.

Keywords: Renaissance, Humanism, Bartolomé de las Casas, Juan Ginés de Sepúlveda, Aristotle, "fair title of conquest and goverment of the Indias".



1. Introducción

Debemos –escribe Héctor Gross Espiell– luchar para evitar el renacimiento basado en otros enfoques de otra leyenda negra sobre la obra de España en América. Hubo sin duda errores, equivocaciones y aspectos lamentables; pero creo que hoy el avance de la historia y el conocimiento de los hechos permite juzgar y decir, sin duda alguna, que no hay otro ejemplo en el proceso de expansión europeo, entre el siglo XV y el siglo XX que haya llegado a un análisis más sincero y más hondo de la libertad e igualdad entre los hombres.

América no es la obra de la destrucción de una cultura y de la sustitución de una civilización por otra, sino de una fecunda y maravillosa unión de las diversas corrientes. Recuerdo –sigue diciendo– la frase que hay grabada en la plaza de Tlatelolco en la ciudad de México, y donde se dice: “... De esta lucha surgió algo nuevo; no hubo vencidos ni vencedores, sino una generosa y fecunda fusión de razas y de ideas. Sí, humanamente no hay ningún otro ejemplo en la historia de la humanidad como el que España brindó de analizar jurídicamente el problema de la conquista (mediante el choque ideológico Sepúlveda-Las Casas), para llegar a la afirmación excepcional de la igualdad jurídica de los indios y de los españoles; mientras que otros, prácticamente todos los otros ejemplos de colonización se basaban en la esclavitud del conquistado y en el desprecio de su naturaleza jurídica. No hay tampoco que olvidar que las Indias nunca fueron colonias. España jamás sostuvo que América era una colonia de España, sino que las Indias fueron por lo menos jurídica y teóricamente un reino colocado en la misma jerarquía política que el reino de España.

Y tampoco puede olvidarse que la independencia americana (independencia a la que –no se olvide– tanto apuntaban Las Casas como Sepúlveda) se realizó y solamente pudo realizarse en virtud de la fórmula jurídica de la revolución española. Sin la idea de la retroversión de la soberanía a su fuente originaria



como consecuencia de la acefalía de la Corona (a causa de la invasión napoleónica) y consiguiente existencia de dos reinos separados y unidos por una unión real, la fórmula de la independencia americana no hubiera sido posible.³

La primera mitad del siglo XVI es un momento trascendental en la historia de España. En efecto, no sólo es una época de transición del Medioevo a la Modernidad, sino que con ella asistimos a un “renacimiento” en todos los órdenes de la vida cultural, política, ideológica... Nuestros humanistas del Renacimiento plantean problemas que hoy, en pleno siglo XXI, presentan una extraordinaria actualidad. Nos referimos, por ejemplo, a los “presupuestos ideológicos del Imperio español”, y que en el ámbito de la espiritualidad se plasma en lo que se llamó “Contrarreforma española”, muy distinta de la “Contrarreforma de Roma” y la “Contrarreforma del resto de Europa”; nos referimos también a lo que en nuestros días entendemos por “objeción de conciencia”, es decir, la compatibilidad del “pacifismo” (recordemos a Juan Luis Vives) con la profesión militar, los títulos de “justa guerra”, los muchísimos tratados que se escribieron sobre los “deberes del rey”, y que no son otra cosa más que la interpretación moderna del cuál debe ser la función del Estado; nos referimos asimismo a la respuesta que se daba al ‘problema de las aguas territoriales’ mediante el reconocimiento de que por “derecho natural, son comunes a todas las aguas corrientes y el mar... y por tanto nadie puede impedir su uso”, o al problema de la emigración: “Al principio del mundo –decía Vitoria–, como todas las cosas eran comunes, era lícito a cualquiera dirigirse y recorrer las regiones que quisiera. Y no se ve que haya sido esto abolido por la división de las tierras”, etc.

En este tiempo –finales del siglo XV y mediados del XVI– los



3

Véanse estos textos de H. Gross Espiell en “Un paso adelante hacia un nuevo orden internacional” –Actas del Coloquio Ciencia y Tecnología– Universidad de La Rábida. Marzo de 1978. Instituto Internacional de Estudios Laborales de la OIT. Moderador: Dr. H. Gross Espiell. Págs. 282-283.

problemas del “descubrimiento”, “conquista” y “gobierno de las Indias” únicamente podían ser afrontados con pautas ideológicas heredadas de la Edad Media, y así, mientras que el viejo Derecho Romano era taxativo: el descubrimiento y la ocupación constituyen títulos suficientes para legitimar el pleno dominio y la incorporación a la Corona de aquellos inmensos territorios, el Derecho Medieval dictaminaba, por su parte, que los ‘infieles’ carecían de personalidad jurídica y, por consiguiente, no eran sujetos de derechos, pudiendo incluso ser sometidos a esclavitud. Pero había además una tercera vía de conquista: la donación del Papa a “príncipe cristiano” en virtud de la pretendida suprema jurisdicción de la Santa Sede.

En el siglo XV el Papa había legitimado la expansión portuguesa por el litoral africano mediante la expedición de varias Bulas: por la Romanus Pontificex (1455) se otorgaba a Portugal el territorio al sur del Cabo Bojador, donación confirmada por la Bula Inter caetera (1492); la Bula Aeterni Regis del Papa Sixto IV (21 de junio de 1481) fijaba los derechos de los reinos de Portugal y de Castilla conforme a la Capitulaciones entre los Reyes Católicos y Alfonso V de Portugal, concluidas en las Alcáçovas el 4 de septiembre de 1479, y ratificadas por los Reyes Católicos en Toledo el 6 de marzo de 1480 y por el Rey de Portugal en Évora el 8 de septiembre de 1480 como capítulos adicionales al “Tratado de las paces”. Los Reyes Católicos, al mismo tiempo que defendían la suficiencia de los títulos romanísticos de ‘descubrimiento y ocupación’, solicitaron la correspondiente confirmación papal, que obtuvieron mediante las llamadas ‘Bulas Alejandrinas’: a partir de 1493, cuatro Bulas papales datadas en fechas sucesivas otorgaban “(...) a vos, Reyes de Castilla y Aragón, y a vuestros herederos los Reyes de Castilla y León perpetuamente” las islas y tierras no pertenecientes a otros príncipes cristianos que se descubriesen navegando hacia Occidente, con idénticos derechos a los otorgados a los monarcas portugueses.

Estas Bulas –“Inter caetera” (3 de mayo de 1493), “Eximie



devotionis” (3 de mayo de 1493), “Intercaetera” (4 de mayo de 1493), “Dudum siquidem” (25 de septiembre de 1493), a la que hemos de añadir la Bula “Sublimis Deus” del Papa Paulo III (2 de junio de 1537)– plantean el afianzamiento de la presencia castellana en el Nuevo Mundo en función del ‘territorio descubierto y a descubrir en el futuro’, que a la vez presuponía la pacífica sumisión de los indios. Sin embargo, las consecuencias de la resistencia de los aborígenes son bien conocidas: guerras, malos tratos, trabajos forzados, expropiación de tierras y bienes, reducción a esclavitud, etc., dando lugar con ello al desplazamiento del problema inicial: no se trata ya de aportar ‘justos títulos’ para conquistar el territorio, sino de responder a las preguntas que en las Navidades de 1511 formulaba el dominico Fray Antón de Montesino en la ciudad de Santo Domingo de la Isla Española:

Esta voz, dijo él, que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la残酷 y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas; donde tan infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine, y conozcan a su Dios y criador, sean baptizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales?

¿No sois obligados a amallos 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 que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo⁴.

4

Bartolomé de las Casas, Historia de las Indias lib. 3, cap. 4. Edición de Agustín Millares Carlo y estudio preliminar de Lewis Hanke. Tomo II. México: Fondo de Cultura Económica, 1965, 2^a, pp. 441. Este admirable sermón de Montesino fue el comienzo de una energética



Así, pues, el problema que ahora se plantea –desde una dimensión jurídica, filosófica y teológica– es el del ‘justo título’ que tienen los Reyes cristianos de Castilla y León para ‘el sometimiento de las poblaciones indígenas’, produciéndose así uno de los acontecimientos más curiosos en la historia del mundo occidental “(...) cuando dos notables españoles, Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, se reunieron en Valladolid en 1550 para discutir un gran problema nacional que concernía tanto a los indios americanos como a Aristóteles. Entonces, por primera vez y quizá por última, un imperio organizó oficialmente una encuesta sobre la justicia de los métodos empleados para extender su dominio.”⁵

El cronograma de este periodo histórico vendría determinado por los años 1511 y 1573. A lo largo de estas décadas la polémica atravesó por tres etapas: la primera transcurre entre 1511 y 1530 aproximadamente, y en ella

defensa de los indios, basada en el supuesto cristiano de que todos los hombres son hermanos e iguales ante Dios. El fraile renovó sus denuncias en España, a donde fue llamado, y un representante de los colonos le siguió para defender los intereses de estos. El rey tomó en serio el problema, consultando a teólogos, juristas e intelectuales. Hubo unanimidad en que la recién iniciada colonización era lícita y debía seguir adelante, pero en todo lo demás la controversia se cumplió. Las posturas extremas fueron, por un lado, considerar que los indios eran hombres libres y que la única justificación de la presencia europea en América era la predicación del Evangelio; en el otro extremo, se pensó que Dios había dado las Indias a España como en otro tiempo diera a los judíos la Tierra Prometida; como Josué hizo ante Jericó, los españoles podían reclamar “su” tierra y atacar, matar y esclavizar a sus habitantes, por el hecho de ser idólatras. La controversia inicial se resolvió con un compromiso, plasmado en las Leyes de Burgos, penosamente elaboradas entre 1512 y 1513, que mantenían el trabajo forzoso de los indios aunque limitándolo y humanizándolo, pero desgraciadamente estas Leyes no lograron detener la extinción de los aborígenes en las Antillas. Cfr., Guillermo Céspedes del Castillo, “América Hispánica (1492-1898)”, en Manuel Tuñón de Lara (Dir.), Historia de España. Tomo VI. Barcelona: Editorial Labor, S. A., 1988 (1^a edición, 7^a reimpresión), p. 228.



5

Lewis Hanke, El prejuicio racial en el Nuevo Mundo: Aristóteles y los indios de Hispanoamérica. Traducción de Marina Orellana. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1958, p. 15.

se producen los primeros pronunciamientos doctrinales y legales: sermón de Fray Antón de Montesino, Leyes de Burgos de 1512, Requerimiento de Pedrarias Dávila de 1513; la segunda se desarrolló hasta la promulgación de las Leyes Nuevas en 1542. En este tiempo se elaboran las reelecciones De Indis [De Indis prior y De Indis posterior sive de iure bellii] de Francisco de Vitoria, y se acentúa el problema de los ‘justos títulos’ debido, en parte, a la intensa actividad libertaria de Fray Bartolomé de las Casas y a las dificultades de la conquista de Perú; la última etapa se desenvuelve entre las Leyes Nuevas y la promulgación de las Ordenanzas de 1573. La radicalización doctrinal de Las Casas y el debate de éste con Juan Ginés de Sepúlveda en la famosa Junta de Valladolid (1550-1551) es lo más sobresaliente de este periodo, llegándose al extremo de que el rey Carlos I de España ordenara el 16 de abril de 1550 la suspensión de todas las conquistas en el Nuevo Mundo hasta que dicha Junta de Valladolid, por él convocada, y compuesta de teólogos y juristas, dictaminase sobre la justicia o injusticia de la colonización americana. A partir de aquí, el problema empieza a perder virulencia y prácticamente desaparece hacia 1573 con la redacción de la “Copulata”.

2. Teoría e importancia de Francisco de Vitoria

Es el pensador más influyente de la Historia de España⁶. Al entender que la sociedad natural o civil no debe subordinarse a la sobrenatural o eclesiástica, Vitoria rescata la doctrina romana del Derecho Natural y del Derecho de Gentes. Ello le conduce a definir al hombre como un “ser social” que pertenece

6 *La vida y las teorías de Francisco de Vitoria han sido estudiadas por grandes especialistas: Luis González Alonso-Getino, Vicente Beltrán de Heredia, Honorio Muñoz, Rubén González, James Brown Scott, Fernando Piñero, etc., son autores que hacen análisis valiosos de los escritos de Vitoria, dando razón de sus manuscritos y ofreciendo estudios imprescindibles para conocer la doctrina de Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. Cfr., Ramón Hernández Martín, Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995, pp. XVI-XXIV.*



a una “comunidad universal” (*Communitas Orbis*). El mérito de Vitoria –en opinión de gran parte de los autores citados– es que su lucha contra una idea absoluta del poder y contra la desigualdad de los hombres por razones de origen y religión se produce en tiempos del Imperio y del “descubrimiento” de América. En su reelección *De temperantia* (1537) y más ampliamente en sus reelecciones *De Indis* [*De Indis prior* y *De Indis posterior sive de iure belli*] (1538 y 1539 respectivamente), además de confirmar que la donación papal carecía de valor político, Vitoria explica de forma complementaria los títulos legítimos e ilegítimos de la conquista de América y en consecuencia, puesto que se producían episodios bélicos, la legitimidad o ilegitimidad de las diversas formas de “guerra de conquista”, no ya a partir del Derecho Romano, o de las donaciones pontificias, sino del Derecho Natural, lo que supone otra forma de abordar el problema, menos favorable para los conquistadores y la doctrina de las encomiendas⁷.

Aportaciones doctrinales de Vitoria

¿Cuáles fueron sus aportaciones más importantes? La universalidad de su planteamiento y el rigor intelectual de su estructura hacen que se considere a Vitoria como el fundador del Derecho Internacional moderno. Con independencia –ya lo hemos dicho– de la afirmación de que la donación papal carecía de valor político, Vitoria destacó el hecho de que ciertos ‘títulos de conquista’ eran ilegítimos, especificándolos de manera detallada: ni el Papa, ni el Emperador poseían el menor derecho a ejercer jurisdicción política sobre príncipes o pueblos fuesen éstos cristianos, paganos o infieles; todas las naciones tienen derecho a su libertad y soberanía, así como a establecer relaciones con otras naciones y a comerciar con ella pacíficamente; todo imperialismo es injusto, y toda conquista



7

Cfr., Juan Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología del siglo XVI*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, pp. 920-924.

agresiva es ilícita⁸.

Influencias de Francisco de Vitoria

Se ha prestado gran atención a la cuestión de si Vitoria ejerció o no influencia sobre sus contemporáneos y sobre el curso de los acontecimientos en el Nuevo Mundo. Como podemos leer en multitud de obras, no luchó abiertamente como lo hicieron Las Casas y otros defensores de los indios. No participó en las numerosas Juntas convocadas por el rey, nunca fue a América, y su muerte en 1546 impidió la posibilidad de que hubiera sido designado como uno de los jueces en la gran disputa de Valladolid entre Las Casas y Sepúlveda, celebradas en 1550 y 1551, aunque uno y otro sí opinaron en sus respectivas Apologías sobre el pensamiento de Francisco de Vitoria concerniente a los 'títulos' para la conquista de América⁹. Entonces, ¿cuál fue su verdadera influencia? Ninguna, en opinión de Roberto Levillier: no influyó en la aprobación de

8 Cfr., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas. Edición bilingüe. Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológico-jurídica, por el padre Teófilo Urdanoy, O. P.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960. Al respecto, recomendamos la lectura del artículo de Jesús Cordero, "La apertura a la modernidad en España: la contribución de Francisco de Vitoria", *Cuaderno de Realidades Sociales*, 47-48 (1996), pp. 351-367.

9 Cfr., Héctor Gross Espiell, "En el V Centenario de Las Casas: Vitoria en la controversia Sepúlveda-Las Casas", *Revista Humanitas*, 16 (1975), Universidad Autónoma de Nueva León (Uruguay), pp. 48-61. Para comprender la influencia o no de Francisco de Vitoria en Juan Ginés de Sepúlveda y en Fray Bartolomé de las Casas, y sobre todo la crítica a la "situación de hecho" supuesta por Vitoria sobre los 'justos títulos' de la guerra contra los indios en la que se apoya Sepúlveda, resulta imprescindible –en mi opinión– leer la extraordinaria traducción, con introducción, notas e índices, hecha por Ángel Losada de la Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de las Casas y de Fray Bartolomé de las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda. Madrid: Editora Nacional, 1975. Cfr., #238# y #238v.# del original [pp.375-376 de la traducción]. Véase también el estudio de Vicente Beltrán de Heredia, "El Maestro Domingo de Soto en la controversia de Las Casas con Sepúlveda", *La Ciencia Tomista*, 45 (1932), pp. 35-49 y 46 (1932), pp. 177-193.



las Leyes Nuevas en 1542, ni sus ideas se pusieron en práctica en la conquista de las Islas Filipinas, ni Martín Pérez de Ayala ni Diego de Covarrubias y Leyva, profesor de derecho canónico en el “Alma Mater” de Salamanca, Obispo de Ciudad Real y después de Segovia, presidente del Consejo de Castilla, etc., lo consideraron nunca como autoridad en la materia¹⁰. Sin embargo, es posible que indirectamente, a través de sus escritos y la actividad de sus discípulos tanto religiosos como seglares, Vitoria ejerciera una influencia real en los asuntos concernientes a la instrucción y conversión de los indios, así como en el estilo de gobernación de las Indias: Alonso de la Vera Cruz, autor de varios libros de cosmografía, poseedor de una de las mayores bibliotecas de la época y profesor de teología de la Universidad en México; Bartolomé de Ledesma, profesor de las Universidades en México y posteriormente en Perú; Domingo de Salazar, políglota, gran defensor de los indios con Las Casas, primer Obispo de Manila, autor de varios tratados, como por ejemplo, Tratado en que se determina lo que se ha de tener acerca de llevar tributos a los infieles de las Islas Filipinas (1593) y Tratado del título que los reyes de España tienen para ser señores de las Indias (1593), y Miguel de Benavides, sucesor de Salazar en el obispado, considerado uno de los fundadores de la Universidad de Santo Tomás en Manila, que escribió una larga y muy elaborada Instrucción para el gobierno de las Filipinas y de cómo las han de regir y gobernar aquellas gentes (1595), defensor de la ‘predicación pacífica’ en las Islas Filipinas; Domingo de Soto y Melchor Cano en España; el oficial y oidor

10 Cfr., Roberto Levillier, *Comentario sobre la aplicación de las Leyes de Indias*. México: Academia Mexicana de Jurisprudencia, 1935. Sin embargo, Beltrán de Heredia cree demostrar que fueron las ideas de Vitoria sobre la colonización americana las que realmente se impusieron, tanto en la teoría como en la práctica, sobre todo a partir de que el rey Felipe II prohibiese la ‘guerra ofensiva’ en América. Cfr., Vicente Beltrán de Heredia, “Ideas del Maestro Fray Francisco de Vitoria anteriores a las Relecciones De Indis acerca de la colonización de América según documentos inéditos”, *La Ciencia Tomista*, 41 (1930), pp. 145-165.



real Alonso de Zurita; el poblador de la Nueva España Juan Suárez de Peralta; el gobernador de la isla Margarita, Bernardo de Vargas Machuca, autor de *Apologías y discursos contra la Brevísima relación de Las Casas*, etc., fueron discípulos y admiradores de Vitoria¹¹.

3. Fray Bartolomé de las Casas

¿Humanista? ¿Fanático?¹² Con independencia de la dureza de

11 Cfr., James Brown Scott, *The Spanish origin of international law. Francisco de Vitoria and his law of nations*. Oxford: Oxford University Press, 1934. En realidad, como dice el profesor Cordero Pando, “no parece cuestionable que, en torno a la figura del Maestro Vitoria, se fue configurando una escuela de pensamiento en sentido propio: ese fenómeno tan infrecuente en España de que una personalidad destacada consolide lazos de continuidad con una tradición inmediata y logre suscitar el entusiasmo necesario para formar un grupo amplio y compacto de discípulos, aunados en el estilo, en las actitudes vitales e intelectuales y en el contenido de sus enseñanzas. Pero, sobre todo, dotados de capacidad creativa, artífices de un pensamiento propio y no meramente repetitivo, al proyectar sus análisis sobre realidades cambiantes, que exigen nuevos planteamientos y soluciones renovadas. Es decir, un grupo de pensadores coherente, pero de carácter esencialmente dinámico y abierto.” Cfr., Jesús Cordero, “La apertura a la modernidad en España: la contribución de Francisco de Vitoria”, *Cuaderno de Realidades Sociales*, 47-48 (1996), p. 352. Recomendamos la clásica obra de Lewis Hanke, *Cuerpo de documentos del siglo XVI. Sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas*. Compilador: Agustín Millares Carlo. México: Fondo de Cultura Económica, 1977, 1^a reimpresión.

12 Contrariamente a las teorías de Menéndez Pidal (que ve en Las Casas un paranoico cuyas andanzas intelectuales y comportamientos sociales les resultaban anómicos), Marcel Bataillon considera al Obispo de Chiapas como el más célebre y audaz de los evangelizadores defensores de los indios: “Las Casas ha sido el enderezador de entuertos terriblemente reales y actuales; y lejos de ser un aislado, es, en su tiempo, el más célebre y el más notorio de los evangelizadores defensores de los indios, que forman una minoría activa en todas partes aborrecidas por los colonos, pero que éstos deben más o menos escuchar sobre el terreno, de igual manera que les escuchan, en la Corte, los legisladores.” Cfr., Marcel Bataillon, *Estudios sobre Bartolomé de las Casas*. Traducción de J. Coderch y J. A. Martínez Schrem. Barcelona: Ediciones Península, 1976, p. 15.



sus escritos¹³, y pese a sus invectivas dialécticas, Bartolomé de las Casas (o Casaus) tiene unas formulaciones doctrinales sobre filosofía política muy bien estructuradas (aunque basadas en los conceptos fundamentales de la Europa del Medievo), que son la elaboración teórica de sus investigaciones formales *in situ*, y que responden al problema central de la ciencia política: ¿qué es lo que hace legítima la dominación política? Y de un modo más específico: ¿qué es lo que hacía justa la dominación de los reyes de Castilla y León en las Indias? La obra de Las Casas sobre este tema, el Tratado comprobatorio del Imperio soberano y principado universal que los Reyes de Castilla y León tienen sobre las Indias, editado en Sevilla en 1552, y que tanto indignó al virrey don Francisco de Toledo, junto con el resto de sus opúsculos, tratados e historias, demuestran que Las Casas fue un humanista erudito con una notoria preparación intelectual: Averroes, Avicena, San Agustín, San Anselmo, Aristóteles, Boecio, Casiodoro, Cicerón, Diógenes Laercio, Dionisio Areopagita, Esther, Ezequiel, Escipión, Eusebio de Cesarea, Filón de Alejandría, el Papa Gelasio, Graciano, Gregorio Nacienceno, Guillermo de Ockham, Herodes, Homero, San Jerónimo, Juan de Lisnano, Juan de París, Julio César, Juvenal, Mahoma, Moisés, Nicolás de Liria, Nabucodonosor, Ovidio, San Pablo, Pedrarias, Pedro Lombardo, Petrarca, Pitágoras, Platón, Plinio, Plutarco, Pompeyo, Ptolomeo, Séneca, Suetonio, Santo Tomás de Aquino, Tito Livio..., son autores o personas repetidamente citados en sus libros¹⁴.

13 Véase por ejemplo el contenido de *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, colegida por el Obispo Don Fray Bartolomé de las Casas o Casaus, de la Orden de Santo Domingo. 1552.

14 “En el vasto conjunto de escritos de Bartolomé de las Casas es posible discernir un cuerpo de doctrina riguroso y coherente, según el cual los indios son seres racionales y libres, miembros de pleno derecho de la humanidad; este punto se convertiría en doctrina oficial de la Iglesia desde 1537 (Bula Sublimis Deus de Pablo III). Ante el hecho consumado e irreversible de la colonización, los indios tienen todos los derechos como súbditos del rey de Castilla, y los españoles no pueden privarles de ninguno de ellos. La colonización sólo se justifica por la autoridad del Papa para evangelizar el



3.1. Las teorías políticas de Las Casas versan principalmente sobre el origen del gobierno, el poder del Papa y las responsabilidades de la corona.

a) El origen del gobierno.

Las Casas es un apologista cristiano más que un teórico sistemático. Por eso nunca escribió un tratado especialmente dedicado al origen del gobierno, aunque habló incidentalmente del problema en varios lugares. Su doctrina está efectivamente dispersa a lo largo de sus obras, y su punto de partida es la libertad original de todos los hombres: la libertad individual es un derecho concedido por Dios como un atributo esencial de la persona humana. Afirma que decir que la esclavitud es natural “es cosa absurdísima, vanísima, sin fundamento alguno de razón ni de autoridad; digo que es inicuísima, escandalizativa y turbativa de todo el linaje humano.” Así, pues, por ley natural todos los hombres son libres. Y también originariamente fueron libres la tierra y todos los bienes, que eran usados para el provecho común. Esta ley natural es inherente a todos los hombres, tanto cristianos como paganos. Por medio de la ‘luz

—no para conceder territorios a príncipes cristianos— y la del rey para organizar y dirigir la evangelización, por delegación legítima del pontífice. La presencia de españoles en América sólo está justificada en la medida en que sean agentes y súbditos del rey de Castilla; la colonización es justa si es pacífica y se halla subordinada a la labor misional. Los indios no tienen más deberes que aquellos comunes a todos los súbditos de la Corona, y deben vivir en libertad, bajo el gobierno de sus propios jefes, supervisados estos por funcionarios del monarca que administren justicia y tutelen a los nativos hasta que estén plenamente civilizados (entiéndase hispanizados). Comunidades de pacíficos labradores castellanos son aceptables en el Nuevo Mundo siempre que no usurpen tierras que ya tienen dueño, den ejemplo de vida cristiana a los indios y les sirvan de modelo. Y, sobre todo, lo más importante: los misioneros predicarán la fe, como otrora hicieran los Apóstoles. Todo el resto sobra; violentos conquistadores, rapaces encomenderos y demás gente de ese jaez, no tienen ni siquiera derecho a ir a América.” Cfr., Guillermo Céspedes del Castillo, “América Hispánica (1492-1898)”, en Manuel Tuñón de Lara (Dir.), Historia de España. Tomo VI. Barcelona: Editorial Labor, S. A., 1988 (1^a edición, 7^a reimpresión), p. 229.



natural', los hombres descubren quienes son los mejores, los eligen y se someten libremente a su señorío. Es interesante subrayar como Las Casas cita a Aristóteles como fundamento doctrinal en lo que se refiere al carácter natural de la comunidad, siempre orientada al 'bien de todos'.

b) El poder del Papa

Las Casas sostiene que la autoridad de los reyes cristianos de Castilla y León sobre las Indias deriva de la donación del Papa Alejandro VI hecha a los Reyes Católicos. ¿Cuál es entonces su teoría del poder papal? Las Casas da por supuesto en su Apología que todos están conformes en que el Papa tiene jurisdicción sobre los cristianos y, por tanto, se dedica a la debatida cuestión del poder papal sobre los no cristianos. Después de una larga serie de citas de autoridades, concluye que el Papa es el pastor, cabeza, prelado y sacerdote de los no cristianos, en ciertos casos "en acto" y en otros casos "en potencia". Esto quiere decir que no tiene autoridad coercitiva, sino sólo jurisdicción voluntaria. El Papa no tiene autoridad para forzar a los infieles a aceptar el cristianismo. Esto sería seguir el procedimiento proselitista de Mahoma. Además, los indios tienen sus dioses propios, y como el creer es un acto de la voluntad, el poder del Papa se extiende sólo a enseñarles la falsedad de sus dioses y proponerles la verdad del Cristianismo. Por consiguiente, el Papa no puede castigar los pecados de los indios porque –insiste– no tiene jurisdicción coercitiva, ni puede tampoco privar a los infieles de sus tierras y propiedades. Sólo puede emplear la fuerza para eliminar los obstáculos que los infieles puedan poner a la predicación del Evangelio. Y como el Papa sí tiene autoridad –dice Las Casas– sobre cuestiones temporales si media un fin espiritual, podría delegar su autoridad en un príncipe cristiano para que éste desempeñe las responsabilidades de la expansión del Cristianismo. Por otra parte, hay que distinguir entre las distintas clases de infieles: no es lo mismo la infidelidad de los 'turcos y musulmanes', que impiden la fe y persiguen a los cristianos, que la de los indios, pues éstos



‘nunca hicieron daño a los cristianos’. En cualquier caso, según Las Casas la intervención contra los infieles siempre tendría un carácter excepcional, y desde luego no podría darse nunca por la ‘actitud pasiva’ del infiel, sino por actitudes beligerantes contra la predicación evangélica. De nuevo, la influencia de Aristóteles es palmaria: para conseguir un fin noble hay que emplear los medios más óptimos... Para conseguir el fin de la conversión de los indios, los Reyes de Castilla y León son los instrumentos más adecuados¹⁵.

c) Teoría de la realeza

Las Casas se adhirió con firmeza a la idea de que los reyes españoles tenían los mismos atributos, responsabilidades y limitaciones que los reyes medievales: teocratismo, por una parte; obligación de rectificar errores e injusticias, por otra. Y a pesar de que el contexto histórico de Las Casas se encuadraba en el gran esplendor de la monarquía española (Fernando el Católico, Carlos I y Felipe II ejercieron un poder casi absoluto) y en el máximo apoyo de la Iglesia a la institución real, el sentir de los humanistas del Renacimiento español no era el mismo. En efecto, el franciscano Alfonso de Castro (1495-1558), que asistió como teólogo al Concilio de Trento y fue con Felipe II a los Países Bajos, sostenía que por ley natural corresponde al pueblo hacer las leyes: “el rey es dado para el uso del pueblo, no el pueblo para el uso del rey”. De ahí que el rey que se excede en su autoridad, publicando leyes sin tener en cuenta los usos y costumbres del país, sea un tirano; el ya mencionado Diego de Covarrubias y Leyva (1512-1577) definía el poder de la república como superior al del rey: el poder del rey se establecía por la libre elección del pueblo, y el rey no podía abusar de él sin ser un déspota; Fadrique Furió Ceriol (1527-1584), autor del libro dedicado a Felipe II Concejo y consejeros del príncipe, se manifiesta como un luchador incansable contra la intolerancia,



15 Cfr., Ángel Losada, *Bartolomé de las Casas a la luz de la moderna crítica histórica*. Madrid: Editorial Tecnos, S. A., 1970, pp. 281-283.

contra cualquier guerra ideológica, y propone una política de razón y universalismo, rechazando toda explicación que haga intervenir la divinidad en los asuntos políticos de los hombres: lo que se pide al principio ‘es que sepa bien su oficio’ y sea hábil en el manejo de los asuntos públicos; Domingo de Soto (1494-1560), en su obra maestra *De iutitia e iure*, presenta a la autoridad como proveniente de Dios sólo de manera mediata, pues por medio de la ley natural Dios la transmite a toda la respublica y ésta la delega al jefe que ella elige para suplirla, y siempre ‘de manera temporal y revocable’; Sebastián Fox Morcillo (1528-1559), en su libro *De regni regisque institutione*, se apoya en parte en Aristóteles, declarando que los reyes ‘no son los amos y poseedores de sus reinos, sino más bien los súbditos y servidores de la respublica universal’; Francisco Suárez (1548-1617) define en su obra *Defensor fidei* la noción de pacto o ‘contrato social’: la democracia, es decir, el gobierno directo del pueblo por el pueblo, es la forma más natural de gobierno, y no necesita de una institución particular, pues es conforme a la espontaneidad de nuestro ser. Pero puede que sea preciso investir de este poder a un mandatario: un rey. De todos modos, la autoridad del gobierno queda restringida a ciertos límites: si el soberano abusa de su potestas se convierte en un tirano, contra el que no sólo es legítimo luchar, sino que en caso extremo incluso está permitido matarlo, una vez agotados todos los medios para llevarlo a la renuncia de la autoridad.

Los escritos de Las Casas en favor de los indios expresaban un ideal sumamente exaltado de la realeza, que coincidía en todos los puntos fundamentales con la concepción corriente medieval: los reyes han sido puestos por providencia divina para el bien común del reino. Pero su autoridad no es arbitraria: proviene del pueblo y ha de ejercerse para el bien común. ¿De qué manera? Sometiéndose a la ley. El rey es un rector o administrador de los ‘asuntos públicos’. Esto implica que los miembros del reino no son súbditos del rey, sino de la ley. Esta doctrina lascasiana se funda en una larga tradición que tiene sus orígenes en San Isidoro de Sevilla: la autoridad política



se derivaba de Dios e imponía responsabilidades a quien la ostentaba.

Ahora bien, enfrentado Las Casas al problema de ‘salvar’ a los indios de la explotación de los conquistadores, no adopta una simple actitud piadosa, sino que establece una larga lista de ‘obligaciones reales’. Estas responsabilidades se asientan en el orden natural, e implican obligaciones positivas para el monarca, a la vez que concretas limitaciones en cuanto al ejercicio de la autoridad del rey. Las obligaciones positivas podemos formularlas así: siendo la paz atributo muy importante para la república cristiana, el rey debía ante todo librar a los indios del poder de los españoles que les hacían la guerra; luego debe establecer el hecho de que son súbditos de la corona a los que no se ha de oprimir ni explotar. Pero las obligaciones espirituales del rey son todavía más pesadas: ha de asegurar que la fe se difunda por métodos suaves y cristianos; ha de gobernar a estos súbditos indios con leyes conformes a la fe cristiana; ha de arrancarles de los hábitos bárbaros e irracionales y llevarlos a todo lo que sea bueno; y por último, ha de asegurar su libertad contra la opresión de los conquistadores. En cuanto a las limitaciones de la autoridad del rey, Las Casas enseña que la autoridad jurisdiccional del monarca es la mayor del reino, pero no es arbitraria ni ilimitada. Y siendo la libertad ‘cosa preciosa y muy apreciada por los seres racionales’, no pueden imponerse a la gente sujeción, esclavitud o trabajos forzados, a no ser que primero consientan voluntariamente a ello. Por lo tanto, el rey –‘que no es señor arbitrario de su reino, sino más bien el administrador’– debe usar su autoridad solamente para aumentar el bien espiritual y material de sus súbditos. El uso del poder coercitivo está permitido –según Aristóteles–, pero sólo cuando se practica conforme a la ley.

¿Conclusiones prácticas? El rey no tiene derecho a enviar a las Indias a conquistadores y administradores perniciosos, ni a jueces injustos e irrazonables; asimismo está obligado a respetar las propiedades de los indios y de sus súbditos en



general. ¿Cómo? Mediante la no enajenación de los bienes: ni de ciudades, ciudadanos, o autoridad jurisdiccional; ni de las propiedades del Estado, pues el rey las administra, pero ‘no las posee’; sí tiene derecho a la alienación de los bienes patrimoniales del rey, pero este derecho debe ejercitarse con moderación; por último, el rey no podrá enajenar bajo ningún concepto las propiedades de los ciudadanos individuales.

3.2. La dimensión teológico-jurista del Padre Las Casas.

El Padre Las Casas fue un “teólogo-jurista” en plena consonancia con el sentir y modos de pensar de su tiempo. Enfocó toda la problemática del caso americano desde las altas perspectivas de la teología moral y sobre la base de unos principios apriórico-iusnaturalistas aristotélicos válidos para todo tiempo y lugar. Cierto que su estilo de pensar y sus planteamientos concretos distan mucho, a nivel crítico-científico, de los de otros pensadores juristas como Francisco Vitoria, Domingo de Soto o Francisco Suárez, por ejemplo. A Bartolomé de las Casas le interesa no tanto la verdad teorética o el valor técnico y parcial de un texto filosófico, jurídico o de una autoridad, cuanto el sentido práctico con que es utilizado. Es pensador de una sola idea: la defensa de los indios, y acepta o rechaza todo lo demás (hechos o derechos) en función de tal idea.

3.3. Las Casas y la Escuela de Salamanca.

En su carta a los dominicos de Chiapa y Guatemala, ya al final de su vida, Las Casas pondera la calidad magisterial, doctrinal y jurídica de sus propios escritos. Según él, los profesores de la Universidad de Salamanca y los teólogos de las Juntas admiraban sus obras, compartían su doctrina y sus escritos incluso los leían “a la letra en las cátedras de las Universidades de Salamanca y Alcalá y en nuestro Colegio [San Gregorio] de Valladolid muy largamente”. Concluye que tras cuarenta y ocho años de dedicación al estudio e investigación de los problemas indios para “sacar en limpio el derecho”,



no “ha dado Dios a hombre vivo ni muerto (y esto por sólo su bondad y sin merecimiento mío) que tuviese noticia y ciencia del hecho y del derecho, por los muchos años que dije, sino a mí en las cosas de esas Indias.” ¿Qué pensar de estas confesiones de Las Casas? ¿Fue realmente maestro de catedráticos y lectura obligada en las Universidades más famosas de su tiempo?¹⁶

4. Juan Ginés de Sepúlveda

El otro personaje del que hemos de hablar es Juan Ginés de Sepúlveda que nace y muere en Pozoblanco (Córdoba), que estudia Humanidades en Córdoba, Alcalá de Henares, Bolonia..., que presta servicios a varios nobles y que fue nombrado cronista oficial por Carlos I y Felipe II¹⁷.

16 *Muy esclarecedoras nos parecen al respecto las referencias que sobre las relaciones de Las Casas con insignes teólogos y juristas de la Escuela de Salamanca hace Juan Belda Plans en su ya citada obra La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI, editada por la Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2000.*

17 *Sus rasgos biográficos más significativos nos los presenta Ángel Losada con estos contenidos: Juan Ginés de Sepúlveda (1489-1573) es sin duda uno de los máximos representantes del humanismo español del momento; cultivó las lenguas clásicas, la historia y el derecho; fue traductor de Aristóteles y escribió una importante obra biográfica sobre el cardenal Gil de Albornoz (fundador del Colegio Español de Bolonia). Se le dio, entre otros, el apelativo de Tito Livio español. Estudió al inicio en la Universidad de Alcalá (1510-1515), donde alcanzó el bachillerato en Artes; posteriormente logró una beca para el Colegio Español de Bolonia (1515-1523), donde obtuvo el doctorado en Artes y Teología. Durante este periodo mantuvo gran relación con el mundo humanista italiano; el cardenal Julio de Médecis (más tarde Clemente VII) le encargó la traducción de las obras completas de Aristóteles al latín, como continuador de M. Ficino y Argirópulo, aunque no las pudo concluir. En 1535 escribe su *Democrats primus*, en el que defendía las tesis clásicas sobre la licitud de la guerra justa. Carlos V se fija en él y le nombra Cronista oficial y Confesor real en 1536 (desde 1529 consta que era ya sacerdote). En 1542 es nombrado auxiliar del cardenal Silíceo para preceptuar al Príncipe Felipe. Poco después (1544) escribe su *Democrats alter*, para salir al paso de las teorías de fray Bartolomé de las Casas; aquí aplica los principios de su anterior obra al caso de la conquista española en América. A ello le condujo la sana intención de defender los intereses de España y del Rey en América. Esta obra marca el inicio de una famosa*



Desde un punto de vista histórico, la figura de Sepúlveda pasa por ser “el contrincante del Padre Las Casas”, ofreciéndose la imagen de un Sepúlveda imperialista, defensor de la esclavitud y del exterminio de los indios americanos, etc. Pero esta imagen no es absolutamente real¹⁸, y en cualquier caso su figura debe entenderse en el contexto propio de los hombres del Renacimiento: apasionamiento verbal y aspiración a la realización de la idea del “uomo universalis” a partir de la preeminencia cultural del Cristianismo compatible con la moral aristotélica. Cierto. La trayectoria estudiantil de Juan

controversia con Bartolomé de las Casas, que se prolongará largos años. Cfr., *El extenso artículo de Ángel Losada, “Sepúlveda”: DHEE [Diccionario Historia Eclesiástica España] 4, pp. 2433-2437.*

- 18 *El lacasista Lewis Hanke escribe: “Durante mucho tiempo se ha dudado cuál haya sido la verdadera doctrina de Sepúlveda. Él mismo nunca estuvo satisfecho del modo en que fue entendido. En años más recientes, tanto en países de habla inglesa como de habla española, ha surgido una vigorosa escuela que explica y defiende la posición de Sepúlveda... Si la doctrina de Sepúlveda ha sido mal interpretada, ello podría deberse al hecho de que su tratado Demócrates Segundo o de las Justas Causas de la Guerra contra los Indios sufrió muchas revisiones. Afortunadamente apareció en 1951 una edición preparada por el paciente latinista Ángel Losada, y los lectores deseosos de conocer las doctrinas de Sepúlveda acerca de la guerra justa contra los indios americanos, deben apoyarse en esta versión. El trabajo... está mejor organizado y es más completo que todas las versiones anteriores; omite las más rudas expresiones atribuidas a Sepúlveda acerca de los indios y enmienda lo que el autor señala como una serie de errores de traducción, que se deslizaron en las ediciones previas. Losada cree que el texto que él publica representa la verdad acerca de Sepúlveda, y el lector que sigue el minucioso y exhaustivo cotejo de los cuatro manuscritos que aporta, estará absolutamente de acuerdo.” Cfr., Lewis Hanke, *La Humanidad es Una. Estudio acerca de la querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. Traducción (del original inglés) por Jorge Avendaño-Inestrillas y Margarita Sepúlveda de Baranda.* México: Fondo de Cultura Económica, 1985, págs. 95-97. El profesor Hanke se está refiriendo a la edición de la obra *Demócrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los Indios*. Edición crítica bilingüe, traducción castellana, introducción, notas e índices por Ángel Losada. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Francisco de Vitoria, 1984, 2^a.*



Ginés de Sepúlveda está marcada por el espíritu renacentista: su permanencia en Alcalá de Henares como residente en el “Colegio de Pobres”, su paso por el Colegio de San Antonio de Portaceli de Sigüenza y su ingreso en septiembre de 1515 en el Colegio de “Los Españoles de San Clemente” de Bolonia –con la presentación del Cardenal Cisneros–, marca definitivamente su formación humanista y su ingreso en el mundo de la cultura italiana. La influencia de Pietro Pomponazzi –a través de su tratado *De immortalitate animae*–, su rigor intelectual y su fidelidad al espíritu helénico le llevará al estudio de Aristóteles y al despliegue de sus obras en Bolonia y en Roma: el opúsculo –hoy perdido– *Errata Petri Alcyonii in interpretatione Aristotelis*; la traducción al latín del Comentario de Alejandro de Afrodísias a la Metafísica de Aristóteles; sus traducciones de los *Parva Naturalia*, dedicadas al Cardenal de Médicis (futuro Papa Clemente VII) y al Príncipe de Carpi, Alberto Pío; su traducción *De generatione et interitu*, dedicada a Ercolo Gonzaga, etc., nos ayudan a comprender la fidelidad romanística y el prestigio que en pocos años había alcanzado Sepúlveda. El profesor Dufour, de la Escuela Canonista Alemana, define así a Juan Ginés de Sepúlveda: “Teólogo, filósofo, historiador y jurista, de la doble Escuela del Humanismo español y del Aristotelismo Paduano, Sepúlveda figura con Erasmo y Vives entre los primeros eruditos de su tiempo”¹⁹.

4.1. Sus Tratados

Demócrates Primero o Sobre la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana (1531)²⁰: en el Colegio de “Los Españoles de San Clemente” de Bolonia (Italia), fundado por



19 Cfr., Alfred Dufour, “Un Scholastique espagnol face au Divorce d’ Henry VIII.- J. G. de Sepúlveda et son *De ritu nuptierum et dispensatione* (1531)”, *Incontro di Studio. La Seconda Scolastica nella formazione del diritto privato moderno*. Firenze, 16-19/10/1972.

20 El título real era *Democrats sive de convenientia militae cum christiana religiones*. La traducción al castellano fue debida al secretario del Cardenal Quiñones y se publicó en Sevilla en 1541.

el Cardenal Gil de Albornoz, se produce una “protesta de estudiantes” en plena guerra contra los turcos, bajo el lema de que “toda guerra, incluso la defensiva, era contraria a los principios de la religión católica”. Para hacer frente a este movimiento “contestatario” pacifista o irenista, que ponía en peligro la unión y defensa de Europa contra el avance de los turcos, Juan Ginés de Sepúlveda escribe en el Prólogo de su Demócrates Primero:

Con ocasión de mi llegada a Bolonia, como miembro de la Corte del Pontífice Máximo Clemente, cuando se encontraban en aquella ciudad éste, procedente de Roma, y el Emperador Carlos que regresaba de la guerra de Hungría, me fue muy grato, después de mi larga peregrinación durante dieciocho años por Italia, encontrar a muchos jóvenes de la nobleza española y gozar del trato y conversación muy agradables con algunos de ellos. Pero lo que más me agrado del todo fue el percibirme de que algunos sentían especial inclinación no sólo hacia las armas, sino también hacia las letras, contra la costumbre de nuestra gente. En efecto, en tiempos pasados, rarísimo hubiera sido el español de ilustre linaje que hubiera aprendido la lengua latina, debido ello, según yo creo, a las guerras que ya desde viejos tiempos hacían casi continuamente contra los enemigos de la religión cristiana, ya que la afición a las letras suele ser consecuencia de los ocios de la paz. Pero después que ésta nos ha sido dada y confirmada por el valor sabiduría de nuestros óptimos y religiosos Príncipes, Fernando e Isabel, una vez sometidos y en parte destruidos sus enemigos, según veo, de día en día son más los jóvenes de la nobleza que procuran acrecentar la gloria bélica de sus antepasados con el mérito de su ciencia. Pero lo que más pena me causó fue el ver a muchos de ellos preocupados por ciertos escrúpulos en materia religiosa que, me parece, eran debidos a su trato con algunos que, movidos por el prurito de novedades, han causado en nuestros tiempos grandes tumultos en la Iglesia de Dios, vuelto –como dice San Pablo– hacia la vanidad de las palabras, y pretendiendo ser doctores de la Ley, sin entender lo que dicen y afirman.

Nada preocupaba más a aquellos jóvenes como el temor que profesaban de que el valeroso militar no pudiese compaginar la dedicación a su profesión con el cumplimiento de los preceptos de



la Religión Cristiana. Por ello, después de mi regreso a Roma, me he propuesto tratar por escrito esta cuestión, con más cuidado y disputar de la justicia y honestidad de las guerras, de la fortaleza y de la magnanimidad y demás cuestiones que tocan más de cerca a este asunto...

Demócrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios [Democrats alter sive de iustis belli causis apud Indos] (1544) no es otra cosa –en palabras de Ángel Losada– que un sumario, ampliación y aplicación al caso concreto de las “guerras contra los indios” de la doctrina general sobre el “ius belli” expuesta en el Demócrates Primero²¹. En esta obra, el autor se sitúa en la línea de Vitoria y defiende la justicia de esta guerra en razón al siguiente título: por la obligación de liberar a los indios inocentes de ser inmolados en los sacrificios rituales ofrecidos a los ídolos y de ser objeto de antropofagia. Es decir, lo que en realidad ocurre es que los indios, con sus “monstruosos ritos de sacrificios humanos”, suplantaría a los turcos en el Demócrates Segundo. Por otra parte, inmerso en la tradición clásica y su formulación por Aristóteles, Sepúlveda partió de la racionalidad como definidora de la condición humana; creía en la licitud de una aristocracia natural, que implica la existencia de una servidumbre natural; concebía una humanidad estructurada bajo el principio de que unos hombres son más racionales que otros, y que los más sabios y prudentes deben gobernar y dominar a los más ignorantes y rudos, empleando con moderación la fuerza sobre estos para librados de su salvajismo y civilizarlos²². En consecuencia, y

21 Juan Ginés de Sepúlveda, *Demócrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los Indios*. Edición crítica bilingüe, traducción castellana, introducción, notas e índices por Ángel Losada. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Francisco de Vitoria, 1984, 2^a, pp. XII-XIII.

22 Cfr., Teodoro Andrés Marcos, “Ideología del ‘Democrats Secundus’”, en Juan Ginés de Sepúlveda, *Demócrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los Indios*. Edición crítica bilingüe, traducción castellana, introducción, notas e índices por Ángel Losada. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Francisco de Vitoria, 1984, 2^a, pp.



según Sepúlveda, los españoles tenían el derecho de conquistar América, el deber de civilizar a sus nativos y, como parte de este, el mandato expreso y legítimo del Papa para cristianizarlos²³. Por supuesto, repudiaba la crueldad innecesaria en la conquista y la codicia como base de la colonización. Las Casas no aceptaría ni esta comparación ni tal consecuencia: en su opinión, los indios era un caso aparte y toda guerra contra ellos sería injusta y hasta criminal.

4.2. Primeras controversias con Fray Bartolomé de las Casas

Juan Ginés de Sepúlveda solicitó insistentemente licencia real para poder imprimir su obra *Demócrates Segundo*. El Consejo de Indias negó tal licencia²⁴, y el Consejo Real de Castilla decidió solicitar de las Universidades de Salamanca y Alcalá de Henares un dictamen sobre si debía imprimirse o no dicha obra. A finales de 1547 las Universidades consultadas emiten un parecer desfavorable a la publicación de la obra *Democrats alter*. Entre los miembros de la comisión salmantina formaba parte Melchor Cano, a quien Sepúlveda consideraba el instigador principal de la sentencia negativa de la Universidad de Salamanca. El humanista cordobés “le

XXIII-XLIV.

23 Guillermo Céspedes del Castillo, “América Hispánica (1492-1898)”, en Manuel Tuñón de Lara (Dir.), *Historia de España. Tomo VI*. Barcelona: Editorial Labor, S. A., 1988 (1^a edición, 7^a reimpresión), p. 230.

24 “A Su Majestad El Comendador Mayor a XXVII de Septiembre de 1545.—El doctor Sepúlveda, cronista de V M., demás de lo que ha trabajado en su historia ha compuesto un libro en latín en que muestra quán justas son las causas de la guerra que V. M. manda hacer a los indios y cómo se pueden y devén su biniestar y justo título y le embia al confesor de V. M. para que le haga relación del y demás desto yra con ésta un traslado de la sustancia del en castellano para que V. M. lo pueda ver, lo que puedo dezir a V. M. es que, según han dicho, haviéndolo visto el Presidente y los del Consejo Real de V. M. y otros buenos Letrados les ha parecido muy bien y a algunos del Consejo de las Yndias les parece que no sería bien imprimirse (V. M. mandará ver y proueer lo que en ello fuere seruido).” Cfr., Archivo de Simancas, Legajo núm. 69 de la Secretaría de Estado.



dirigió una arrogante carta latina (diciembre de 1548) en la que, tras menospreciar a los teólogos universitarios en lid, le rogaba que reconsiderase su juicio. Como Cano se retrasase en responderle, Sepúlveda cometió la torpeza de dar a conocer al público general la carta enviada a Cano. Es entonces cuando el catedrático salmantino sale de su silencio para responderle con una extensa carta (junio de 1549), en un latín no menos elegante que el de su oponente, asumiendo su propia defensa y la de sus colegas teólogos, al mismo tiempo que le apunta las razones por las que rechaza sus tesis. A tono con el tenor arrogante de la carta del cordobés, Cano va criticando con fina ironía cada una de sus petulancias, aconsejándole que fuera un poco más modesto en lo sucesivo:

*Me haces autor principal (*principem et auctorem*) —afirma Cano en su carta— de la decisión de esta Academia al reprobar la doctrina de tu libro sobre la guerra con los Indios. Y en consecuencia haces recaer sobre mí todo tu agravio [...] Aunque no fui yo, querido Ginés, el principal autor de la sentencia no rehuso cargar con la parte que me corresponde en la misma, y ni me pesa de ello ni cambio de parecer [...] Habiendo disertado copiosamente sobre la materia, y en sentido contrario al tuyo, aquel célebre doctor fray Francisco de Vitoria, digno de todo respeto, no era mucho que nos permitiésemos poner en duda tu opinión, habiendo contra ella razones no despreciables. A ello se añaden las Universidades Salmantina y Complutense emitiendo un mismo juicio sobre tu libro (en sentido negativo), el cual pienso que debería tener cierta importancia para aquellos que saben. Y aquí apelo a tu equidad: si piensas que te he hecho injuria porque he dado mi parecer a favor de una opinión más santa y más acorde con la doctrina evangélica, con mi maestro (Vitoria) y con las dos insignes Academias. Pero afirmas que les ha parecido una injuria a los gravísimos y doctísimos teólogos Castro, OFM, Honcala (canónigo abulense) y Moscoso, y no dudas en oponer estos tres teólogos de primera clase a cierta numerosa turba de teólogos mediocres. Al leer en tu carta esta y otras muchas cosas de peor gusto, confieso que hubiera deseado mayor modestia de tu parte. A quienes tú calificas de teólogos primarios, con ánimo de suscitar envidia, yo no los considero ni como ínfimos, dicho sea con todo el respeto que merece [...] En cambio, de entre los que tú*



*injuriosamente has llamado turba y mediocres, no hay ninguno que no te pueda responder, prescindiendo de tus injurias y de las de aquellos teólogos primarios, si se trata de dar razones, no insultos.*²⁵

Estas Universidades oponen una serie de objeciones a las que contesta Sepúlveda en una Apología de su libro Demócrates Segundo. La Apología se edita en Roma, pero Las Casas consigue que se prohíba en España la difusión de este libro, se ordene la quema de los ejemplares entrados y se impida su envío a las Indias²⁶.

5. “Todas las gentes del mundo son hombres”

La gran polémica entre Sepúlveda y Las Casas: la Junta de Valladolid (1550-1551)

5.1. Estado de la cuestión

El hecho más importante de la historia de la “guerra justa” en las Indias fue el debate de Valladolid (1550–1551), en que Fray Bartolomé de las Casas, teólogo y jurista y con más de medio siglo de experiencia misionera en América, discutió con Juan Ginés de Sepúlveda, humanista español y cronista real, sobre la cuestión que tanto preocupó a muchos españoles del siglo XVI: ¿era justo hacer la guerra a los indios naturales del Nuevo Mundo?²⁷

¿Por qué surgió la disputa? El rey Carlos I ordenó el 16 de abril de 1550 que se suspendieran todas las conquistas en el Nuevo Mundo hasta que una Junta especial de teólogos y juristas decidieran sobre el método justo de llevarlas a cabo. El

25 Juan Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, p. 512

26 *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de las Casas y de Fray Bartolomé de las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda*. Traducción castellana de los textos originales latinos, introducción, notas e índices por Ángel Losada. Madrid: Editora Nacional, 1975.

27 *Seguimos la obra de Lewis Hanke, La lucha por la justicia en la conquista de América. Presentación por Manuel Gómez Tabanera*. Madrid: Ediciones Istmo, 1988.



mismo día se despachó otra orden real que proveía que antes de que se diese licencia para cualquier conquista, el rey debía ser informado de las condiciones propuestas, a finde que todo se hiciera de una “manera cristiana”. Esta orden tan severa se cumplió “de facto”, por lo menos en Nueva Granada, la región del Chaco y Costa Rica. Las Casas había ganado su pleito; las conquistas se habían detenido. Tanto él como Sepúlveda deseaban tener un encuentro para decidir si las conquistas eran o no justas, y es lo que ordenaron el rey y el Consejo de Indias.

5.2. Preliminares históricos

“Por donación de la Santa Sede Apostólica y otros justos y legítimos títulos, somos señor de las Indias Occidentales, Islas y Tierra Firme del Mar Océano, descubiertas y por descubrir.” Así anunciaba orgullosamente Carlos I, el 14 de septiembre de 1519, la incorporación del Nuevo Mundo al territorio que estaba bajo la corona real de Castilla, y al hacerlo descubría de paso que la legitimidad de la soberanía de España ya había sido puesta en tela de juicio. El fraile Antón de Montesino – como vimos anteriormente– había planteado por vez primera este problema en aquel sermón de la Navidad de 1511 en la isla Española, y debido a la gran repercusión que tuvo en todas las Indias, preocupó lo suficiente al rey Don Fernando para que ordenase a media docena de teólogos y jurisconsultos que elaboraran respuestas en favor suyo. Todos los teóricos cuyas opiniones fueron consultadas por la corona en 1512, estuvieron de acuerdo en que la concesión papal y sólo la concesión papal, justificaba el título de España, y en que esta concesión se había otorgado para conversión de los indios. De aquí que el problema se redujera a dar ordenanzas específicas para asegurar su buen tratamiento y la predicación eficaz de la fe. Las ya mencionadas Leyes de Burgos, promulgadas el 27 de diciembre de 1512, junto con una aclaración de estas leyes hecha seis meses más tarde, fueron el resultado lógico de las deliberaciones de Burgos. Ahora bien, si los monarcas



españoles, los frailes y los conquistadores estaban todos de acuerdo en que la soberanía española se basaba en la donación papal, cabe preguntarse: ¿por qué surgió duda alguna sobre la justicia del título de España? Como una de las razones más importantes se señala las aspiraciones de los países europeos rivales de España, que deseaban participar de los frutos de la colonización y del prestigio imperial. Los filósofos políticos, como por ejemplo, el francés Jean Bodin en su obra *Les six livres de la Republique* (1579), admitían la existencia de la bula papal, pero deducían que el Papa “mantuvo expresamente para sí la herencia, la jurisdicción y la soberanía de ello”; por su parte, el inglés Richard Hakluyt dedicó todo un capítulo de su *Discurso de la Colonización del Occidente* (publicado en 1584) a “Una respuesta a la bula de donación de todas las Indias occidentales concedidas a los reyes de España por el Papa Alejandro VI, que era él mismo español de nacimiento”. Como correspondía a un profesor de teología, Hakluyt citaba a muchos Padres de la Iglesia en su argumentación para demostrar que “la función eclesiástica no tiene nada que ver con la donación absoluta y el reparto de simples temporalidades y reinos terrenales.

La disputa de Valladolid en 1550 y 1551 estaba lejos de ser la primera llevada a cabo en España para debatir la justicia de las guerras que se hacían en las Indias. Como hemos visto, la formulación del requerimiento en 1512 y la posterior disputa de Granada, que precedió a la promulgación en 1526 de la ley general para conquistadores, les preceden. En 1533 se reunió otra Junta, esta vez para resolver las cuestiones relativas a la justicia de esclavizar a los naturales de Trinidad. Los principales teólogos de la época, tal vez Francisco de Vitoria entre ellos, concluyeron:

Aunque por el derecho de gentes los infieles pueden tener dominio y jurisdicción sin pecado, y no sea lícito a ningún cristiano quíatarsela, no obstante esto, como quiera que el pontífice sucesor de San Pedro es vicario de Jesús Cristo, nuestro Redentor, sobre fieles e infieles, aunque no estén al presente todos en la obediencia de la santa Iglesia, y deste poder de pontífice se infiere que no tienen otra



ley, sino la natural, si algo hiciesen contra ella, lícitamente el Papa los podría castigar; así, no solamente puede castigar a los idólatras y gentes que viven contra la ley natural, pero tiene obligación de hacerlo (...) si los dichos cristianos fuesen molestados e injuriados de los tales infieles (...) En caso que no admitan la predicación del Santo Evangelio, y lo perturben, o se defiendan, y no consientan que se les predique, hechas las amonestaciones por personas religiosas, el Papa puede y debe castigarlos, invocando el brazo seglar, y no solamente se deben castigar estos indios de la isla de Trinidad, sino otros cualesquiera de los cuales constare que son idólatras y que usan semejantes perfidias, resistencias y crueidades; y porque los reyes de Castilla y de León tienen este poder y facultad de los pontífices (...) se les podía y debía hacer la guerra rigurosa con buena conciencia.

5.3. Junta de Valladolid o “de los catorce” (1550-1551)

El 3 de julio de 1549 el Consejo de Indias aconsejó al rey que, “en vista de que los peligros para las personas de los indios y para la conciencia del rey que producían las conquistas eran tan grandes”, no debería darse licencia para nuevas expediciones sin su permiso expreso y el del Consejo de Indias. Además, concluía el Consejo, se hacía necesario convocar una Junta de teólogos y juristas para discutir “sobre la manera como se hiciesen estas conquistas justamente y con seguridad de conciencia.” Esta declaración hecha por la institución más alta que había en España para los asuntos de Indias, que habría de convertirse seguramente en piedra miliar en la historia de la teoría colonial española, es digna de citarse. El Consejo indicaba que aunque ya se habían promulgado previamente leyes para regular las conquistas,

(...) creemos, sin duda, que no se guardará ni cumplirá como no han guardado otras. Y porque no llevan consigo los que van a estas conquistas quien los resista en hacer lo que quieren ni quien los acuse de lo que mal hicieren, porque es tanta la codicia de los que van a estas conquistas y la gente a quien van tan humilde y temerosa que de ninguna instrucción que se les dé tenemos seguridad se guarde, convenía, si Vuestra Majestad fuese servido, mandase juntar letrados, teólogos y juristas con las personas que fuese servido que tratasesen y platicasen sobre la manera como se



hiciesen estas conquistas, para que justamente y con seguridad de conciencia se hiciesen y que se ordenase una instrucción para ello, mirando todo lo necesario para esto, y que la tal instrucción se tuviese por ley, así en las conquistas que se diesen en este Consejo como en las audiencias.

Las dos sesiones de los jueces (1550-1551).

“Así las cosas, el emperador Carlos V dispuso se convocará una reunión en Valladolid, el año 1550, donde tanto Las Casas como Sepúlveda fueran invitados a exponer sus razones ante una junta ‘de teólogos y juristas y el Consejo Real de Indias’, según escribe Las Casas, o de ‘varones gravísimos y muy versados en ambos derechos, escogidos entre todos los del Consejo Real, junto con cuatro teólogos’, según afirmación de Sepúlveda”²⁸. El 7 de julio de 1550 el rey ordenó a Melchor Cano y a Domingo de Soto, como también a los frailes Bartolomé Carranza de Miranda y Bernardino de Arévalo, que se reunieran en Valladolid en agosto para decidir “cuál sería el reglamento más conveniente para que las conquistas, descubrimientos y colonizaciones se hiciesen en concordancia con la justicia y la razón.” Los otros miembros en una Junta de catorce formaban parte, efectivamente, del Consejo de Castilla o del Consejo de Indias, e incluían funcionarios tales como Tomás de Mercado, del Consejo de Castilla, discípulo de Soto y autor de una obra famosa en su tiempo, Suma de tratos y contratos de mercaderes; Pedro de La Gasca, pacificador de Perú frente a Gonzalo Pizarro y Consejero de Inquisición; Juan de Pedraza (o Pedrosa), del Consejo de las Órdenes; Gregorio López, glosador de la conocida edición de las Siete Partidas, Gutierre Velázquez, Jerónimo de Sandoval, que ocupó cátedra en la Universidad de Salamanca, Hernán Pérez de la Fuente y Pedro de Ribadeneyra y Briviesca, todos ellos del Consejo de Indias. El obispo de Ciudad Rodrigo, Pedro Ponce de León, y el doctor Anaya Maldonado del Consejo Real fueron designados asimismo miembros de la Junta.

28

Ángel Losada, en “Introducción” a Juan Ginés de Sepúlveda, *Demócrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los Indios*. Edición crítica bilingüe, traducción castellana, introducción, notas e índices por Ángel Losada. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Francisco de Vitoria, 1984, 2^a, p. XX.



Temas tratados²⁹

Aunque el interés en la controversia se agudizaba por la rivalidad personal entre Sepúlveda y Las Casas, el tema central se reconocía como mucho más amplio y de importancia nacional: ¿era justo o injusto el método actual –de carácter bélico– de llevar a cabo las conquistas en América? Domingo de Soto planteó la cuestión de manera clara al señalar sus deberes a los miembros de la magna asamblea: “El punto que vuestras señorías, mercedes y paternidades pretende aquí consultar es, en general, inquirir y constituir la forma y leyes como nuestra santa fe católica se pueda predicar y promulgar en aquel nuevo orbe cual Dios nos ha descubierto (...) y examinar qué forma puede haber como quedasen aquellas gentes sujetas a la Majestad del Emperador nuestro señor sin lesión de su real conciencia, conforme a la Bula de Alejandro.” Pero este programa propuesto no fue cumplido ni por Las Casas ni por Sepúlveda, como el propio Soto reconoce: “Estos señores proponentes no han tratado esta cosa así en general y en forma de consulta; más en particular han tratado y disputado esta cuestión: ...si es lícito a Su Majestad hacer la guerra a aquellos indios antes de que se les predique la fe para sujetarlos a su imperio a 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.”

Así, pues, los temas tratados en la Junta de Valladolid giran en torno a lo expuesto por Sepúlveda en el Demócrates Segundo y en la Apología y Apologética Historia:



29 Seguimos el estudio de Ángel Losada, “Evolución del moderno pensamiento filosófico-histórico sobre Juan Ginés de Sepúlveda”, *Actas del Congreso Internacional sobre el ‘V Centenario del nacimiento del Dr. Juan Ginés de Sepúlveda, celebrado del 13 al 16 de Febrero de 1991 en Pozoblanco (Córdoba). Córdoba, 1993, pp. 9-42.*

a) Teoría de la guerra en general

De la simple lectura del Demócrates Segundo surge esta clara conclusión: Sepúlveda es partidario resuelto de la paz. Recordemos que esta obra, lo mismo que el Demócrates Primero, está escrita en forma de diálogo en el que Leopoldo, alemán luterano, sostiene la tesis contraria al autor Sepúlveda, personificado éste en Demócrates, griego educado en Italia.

Leopoldo abre el libro con esta rotunda manifestación:

Te diré una y mil veces que considero injustificada la guerra, sobre todo entre cristianos.

A la que Demócrates (Sepúlveda) inmediatamente contesta:

Ojalá que Dios, óptimo y máximo, inspirase esta idea a todos los reyes y príncipes de cualquier república, para que cada uno estuviese contento con lo suyo, y así, no invadiese, movido de avaricia, el campo ajeno ni con ambición cruel e impía buscase la gloria o la fama en la destrucción de los demás. Ambos males han descarriado a muchos príncipes y les han armado para perdición mutua de sus pueblos e inmensa desgracia del género humano, con menoscabo de la tranquilidad y desprecio de la paz; pues cuando ésta falta en una nación, parece que falta en ella la felicidad más grande a que pueden aspirar las ciudades, ya que a éstas se las considera felices y dichosas precisamente cuando en el seno de la paz llevan una vida virtuosa.

Por lo que a Bartolomé de Las Casas se refiere, su doctrina sobre la teoría de la guerra no difiere en nada de la de Sepúlveda.

b) Práctica de la guerra en general

“Una guerra justa –dice Demócrates (Sepúlveda)– exige no sólo causas que justifiquen su iniciación, sino también legítima autoridad, buena intención en quien la promueve y rectitud en su desarrollo.” Sólo cuando estas circunstancias se den conjunta y solidariamente será justa la guerra; con una que falte, la guerra será injusta. Las Casas coincide en esto también con Sepúlveda.



Legítima autoridad. Comienza Sepúlveda sentando este principio fundamental: “Es injusta toda guerra que no ha sido formalmente declarada, declaración que compete exclusivamente al príncipe, esto es, a la más alta autoridad del Estado”. Es decir, por príncipe se ha de entender aquella persona que está al frente de una forma de gobierno legítima, que está investido de la suprema autoridad y gobierna sin dependencia de un jefe superior. San Agustín y San Isidoro de Sevilla son los autores que brindan a Sepúlveda los argumentos de autoridad para reforzar este principio. Igualmente el humanista cordobés coincidía con Francisco de Vitoria, que en su reelección “De iure belli” formulaba esta misma doctrina: los príncipes de sociedad perfecta pueden declarar la guerra; no podrá hacerlo el que no sea príncipe de república perfecta. Las Casas estaba en la misma línea.

Buena intención y rectitud en el desarrollo (o modo justo). Como Vitoria, y hasta como el propio Las Casas, Sepúlveda exige que se guarde moderación en toda guerra y sobre todo que se respete a los inocentes. Éstas son sus palabras:

Ha de observarse en el desarrollo de la guerra, como en las demás cosas, la moderación, de suerte que, a ser posible, no sufran daño los inocentes, no trascienda la desgracia a los embajadores, extranjeros o clérigos, se respeten las cosas sagradas y no se castigue al enemigo más de lo justo; pues ha de guardarse la palabra dada al enemigo y no hemos de extremar nuestro castigo con él, sino en proporción a su culpa.

Para Sepúlveda (como para Vitoria y Las Casas) toda guerra aunque sea justa está sometida a una serie de limitaciones en lo que respecta, sobre todo, a la protección de la población inocente que sufre las consecuencias de la misma.

Sepúlveda señala especialmente entre los inocentes a “embajadores, extranjeros o clérigos”. Las Casas en su Apología tiene una concepción más amplia: “mujeres, niños, sacerdotes, religiosos y religiosas y demás personas consagradas al culto divino, agricultores, obreros, mercaderes y todos los



extranjeros en general". Pero el principio es el mismo: para estos autores, la guerra total, tal como hoy día se entiende y se practica, sin consideración alguna a las personas inocentes en ella implicadas, es un mal gravísimo.

Asimismo, tanto Sepúlveda como Las Casas repreban severamente la temeridad, la crueldad y la avaricia en guerrear, crímenes estos que, cuando son realizados por los soldados y los capitanes, recaen sobre los príncipes, reos de la misma condena, salvo que pongan sumo esfuerzo en que tales delitos se eviten:

No se ha de creer –dice Demócrates (Sepúlveda)– que aquel que aprueba el dominio de un príncipe o república sobre sus súbditos aprueba también de plano los pecados de sus prefectos o ministros. Y si hombres malvados e injustos cometan crímenes y actos de avaricia y crueldad, según he oído que se han dado muchos casos, no por eso pierde su valor la causa que defienden el príncipe y las personas honradas, a no ser que éstos con su negligencia o consentimiento den ocasión a que se cometan tales crímenes, pues entonces los príncipes al consentir, incurren en la misma culpa que sus ministros y con la misma pena han de ser castigados en el juicio de Dios... Así, el no cuidarnos de impedir la acción de los perversos, cuando se puede, no es otra cosa que fomentarla, y no está libre de sospechas de oculta complicidad aquel que deja de oponerse a un delito manifiesto de la guerra, pues si se hace tal como tú has dicho, Leopoldo, con el sólo propósito de ganar grandes cantidades de oro y plata, por medios ilícitos, es impía y criminal y mi opinión es que se debe castigar a los que así lo hacen como a los ladrones y plagiarios, pues de poco o nada sirve hacer cosas justas si los métodos no son justos.

c) *Causas justificativas de la guerra en general*

Sepúlveda estudia primeramente las tres causas justificativas de toda guerra en general, para pasar después al caso concreto de las cuatro causas justificativas de la guerra contra los indios:

Primera causa justificativa de la guerra en general: Repeler la fuerza con la fuerza.



Segunda causa: Recobrar los bienes injustamente arrebatados.

Tercera causa: Exigir el castigo debido de quienes han cometido la ofensa, si antes no fueron castigados por su propia ciudad.

Teodoro Andrés Marcos ha mostrado en su obra *Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda en su Democrates alter* la semejanza que hay en esta materia entre Juan Ginés de Sepúlveda y Francisco de Vitoria, coincidencia que debemos de atribuir sin duda a la posesión de un fondo filosófico y jurídico común, que brota de las más primitivas fuentes del cristianismo y de sus más representativos autores, especialmente San Agustín y Santo Tomás³⁰.

d) *Causas justificativas de la guerra contra los indios en particular*

Puesto que en los tres apartados anteriores no hay diferencias significativas entre Sepúlveda y Las Casas, centramos nuestra exposición en el “ius belli indiani”, pues él constituye el núcleo de la controversia. ¿Qué causas justifican la guerra contra los indios en particular? Juan Ginés de Sepúlveda propuso cuatro causas: 1^a causa: “Servidumbre natural de los indios”; 2^a causa: “Obligación de eliminar los sacrificios humanos y antropofagia practicadas por los indios”; 3^a causa: “Obligación, por derecho natural, de liberar a los inocentes sacrificados en tales ritos”; 4^a causa: “Favorecer la predicación del Cristianismo”. Las cuatro fueron rechazadas por Las Casas. Veámoslas por separado:

Primera Causa: “Servidumbre natural de los indios”³¹.

30 Cfr., Teodoro Andrés Marcos, *Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda en su Democrates alter*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1947.

31 Para comprender la situación que estas disputas originaron, “es útil recordar el marco ideológico en que se producen. Los europeos de la época expresaban su etnocentrismo en función de sus dos grandes tradiciones culturales: la judeocristiana, que define al hombre por su capacidad para recibir la gracia divina (de ahí las dicotomías judío-gentil y cristiano-pagano), y la



Sepúlveda la exponía de la siguiente manera:

Hay además otras causas que justifican las guerras; una de ellas, la más aplicable a estos bárbaros llamados vulgarmente indios, es la siguiente: que aquellos bárbaros cuya condición natural es tal que deben obedecer a otros, si rehusan el imperio de éstos y no queda otro recurso, sean dominados por las armas, pues tal guerra es justa según la opinión de los más eminentes filósofos, entre ellos Aristóteles.³²

clásica, que lo define por su capacidad racional (civilizado-bárbaro). Ambas tradiciones se fundían, aunque imperfectamente, en una clasificación dual de la humanidad: cristianos civilizados frente a bárbaros paganos. El estado de barbarie presenta en esta tradición varios niveles; el más bajo es el de salvajismo, en que el hombre es incapaz de vida social y existe aislado, en el límite de una pura vida animal. El concepto del salvaje ofrece, sin embargo, dos versiones contradictorias en la tradición clásica. Una, la del salvaje degenerado, animalizado, que —interpretando libremente a Aristóteles— solo puede llevar una vida humana si es dirigido y gobernado como esclavo por hombres civilizados. Otra, la del salvaje de la Edad de Oro, el solitario de los bosques que vive en estado de prístina inocencia, antes de ser corrompido por la vida social; en la versión judeo-cristiana, es el hombre anterior al pecado original. Los españoles de comienzos del siglo XVI no habían tenido otra experiencia histórica de contacto con pueblos de distinta cultura que la de los musulmanes peninsulares, evidentemente civilizados, aunque anticristianos: les clasificaron con precisión como “infieles”; la experiencia en las Canarias y la costa occidental de África fue demasiado limitada, afectando solo a unos pocos mercaderes y hombres de mar, y por eso se encajó sin el menor rigor, pero también sin dificultad, en las categorías ya conocidas: se trataba, según los casos, de gentes identificables como infieles, esclavos-mercancía y algún que otro salvaje suelto sin particular especificación. En estos esquemas mentales, ¿dónde podían encajar los impropriamente llamados indios?, ¿cuál era su verdadera naturaleza?” Guillermo Céspedes del Castillo, “América Hispánica (1492-1898)”, en Manuel Tuñón de Lara (Dir.), Historia de España. Tomo VI. Barcelona: Editorial Labor, S. A., 1988 (1^a edición, 7^a reimpresión), pp. 227-228

32

En realidad, Sepúlveda no sigue linealmente el argumento aristotélico, sino que combina diversos pasajes de la Política para llegar a la conclusión que le interesa: es guerra justa la declarada contra los bárbaros’ si éstos rehúsan obedecer a los que por ley natural deben obedecer. Este aserto no ha sido expresamente formulado por Aristóteles.. Cfr., Jesús Lens, “Sepúlveda y la historiografía clásica I: Aristóteles y Posidonio sobre el ‘esclavo por naturaleza’ en el *Democrats alter*”, Actas del



Fray Bartolomé de las Casas contraargumenta diciendo:

No se puede generalizar el argumento de “barbarie” sin más y apoyándose, como Sepúlveda lo hace, en la autoridad de Aristóteles, aplicarlo a los indios de América... Ante todo es necesario bien definir el concepto de “barbarie”... “las diferentes clases de bárbaros” y ver en cuál de éstas entran los indios, si es que entran en alguna.

Las Casas se apoyaba también en Aristóteles³³, y realiza un estudio sobre el problema de la “barbarie” que constituye una estupenda monografía entre tantas de que consta su Apología sobre temas concretos y de perenne actualidad³⁴. Las Casas dice que “conviene recordar que, según Aristóteles, Santo Tomás y otros doctores, hay cuatro clases de bárbaros”:

1. *Bárbaros en sentido impropio y amplio: “todos los hombres inhumanos y atroces”.*
2. *Bárbaros “secundum quid”: los que “carecen de un idioma literario correspondiente a su idioma materno (idioma literario que entre nosotros es el latín), y así no saben exponer en él lo que piensan. Por lo cual son considerados rudos y faltos de letras y erudición.”*
3. *Bárbaros en sentido propio y estricto: los hombres “que, por*

Congreso Internacional sobre el V Centenario del nacimiento del Dr. Juan Ginés de Sepúlveda, celebrado del 13 al 16 de Febrero de 1991 en Pozoblanco (Córdoba). Córdoba, 1993, pp. 71-81.

33 Igualmente, el Padre Las Casas, en su contraargumentación a Sepúlveda, da una visión peculiar del testimonio aristotélico, pues si bien es verdad que Aristóteles se había ocupado en su Política de concretar quién es por ‘naturaleza señor’ y quién es ‘esclavo’, y había afirmado asimismo el ‘común beneficio’ que a ambos reporta su relación, no se interesó por determinar los ‘modos’ de esta relación. En cambio, Las Casas sí insiste en presentar la doctrina del Estagirita como determinante para justificar el gobierno de los ‘más inteligentes’ y el sometimiento sin más de aquellos otros ‘no dotados de tan grande capacidad intelectual’. Cfr., *Ibidem*, p. 75.

34 Cfr., *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de las Casas y de Fray Bartolomé de las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda*. Traducción castellana de los textos originales latinos, introducción, notas e índices por Ángel Losada. Madrid: Editora Nacional, 1975. #14# -#31# del original [pp. 125-143 de la traducción].



impío y pésimo instinto, o por las malas condiciones de la región que habitan, son crueles, feroces, estólicos, estúpidos y ajenos a la razón, los cuales no se gobiernan ni con leyes ni con derecho, ni cultivan la amistad ni tienen constituida la república o la ciudad de una manera política; más aún, carecen de príncipe, leyes e instituciones.” Estos son los considerados por Aristóteles como “siervos por naturaleza.”³⁵

4. Los hombres “que no conocen a Cristo. En efecto, todo pueblo, por muy perfecta que sea su administración política, todo hombre, por gran filósofo que sea, está expuesto a las máximas barbaries, esto es, a los peores vicios si no está imbuido de los misterios de la filosofía cristiana.”

Las Casas afirma que Sepúlveda incluía a los indios de América en la “tercera categoría de bárbaros”, esto es, “los siervos por naturaleza e incapaces de gobernarse a sí mismos”, los cuales, de acuerdo con la doctrina de Aristóteles³⁶, debían

35 ¿Cuál sería la interpretación más prudente y razonable? Creemos que las palabras de Aristóteles referidas a la ‘comunidad política’ y a la ‘comunidad familiar’, no pueden extrapolarse hasta tal extremo como para a partir de ellas desarrollar una doctrina explícita ‘de la esclavitud’. En nuestra opinión, no hay un apoyo textual sólido y explícito en la *Política* de Aristóteles para justificar la creencia de que éste sostenía “que son los bárbaros los esclavos por naturaleza”. Cfr., H. C. Baldry, *The Unity of Mankind in Greek Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965, p. 98.

36 La opinión de Aristóteles sobre quiénes son ‘esclavos por naturaleza’ y quiénes son ‘señores naturales’, ha sido objeto de múltiples interpretaciones. De hecho, su propia doctrina aparece en diversos pasajes de la *Política*, y no están exentos de ciertas tensiones entre ellos: 1252 a: “El que es capaz de previsión con su inteligencia es un gobernante por naturaleza y un jefe natural. En cambio, el que es capaz de realizar las cosas con su cuerpo es súbdito y esclavo, también por naturaleza. Por tal razón amo y esclavo tienen una conveniencia común.” 1254 a: “El que siendo hombre no se pertenece por naturaleza a sí mismo, sino que es un hombre de otro, ése es, por naturaleza, esclavo. Y es hombre de otro el que, siendo hombre, es una posesión, y una posesión como instrumento activo y distinto.” 1254 b: “Al referirnos de nuevo al hombre y los demás animales sucede lo mismo: los animales domesticables son mejores que los salvajes, y



ser obligados por la fuerza a adoptar una recta norma de vida; en el caso de los indios, a abrazar el cristianismo y a someterse a los principios cristianos.

El obispo de Chiapas comienza su propia argumentación subrayando que para el propio Aristóteles, los bárbaros de esta tercera clase se dan en escaso número, pues “la naturaleza

para todos ellos es mejor estar sometidos al hombre, ya que así obtienen su seguridad. También en la relación del macho con la hembra, por naturaleza, el uno es superior; la otra, inferior; por consiguiente, el uno domina; la otra es dominada. [...] Del mismo modo es necesario que suceda entre todos los humanos. Todos aquellos que se diferencian entre sí tanto como el alma del cuerpo y como el hombre del animal, se encuentran en la misma relación. Aquellos cuyo trabajo consiste en el uso de su cuerpo, y esto es lo mejor de ellos, éstos son, por naturaleza, esclavos, para los que es mejor estar sometidos al poder de otro, como en los ejemplos anteriores. Así que es esclavo por naturaleza el que puede depender de otro (por eso, precisamente, es de otro) y el que participa de la razón en tal grado como para reconocerla, pero no para poseerla. Pues los demás animales, que poseen sólo sensaciones, no obedecen por cálculo racional, sino que sirven con sus reacciones instintivas. En su utilidad la diferencia es pequeña. Porque con su cuerpo proporcionan una ayuda para las necesidades de la vida unos y otros, tanto los esclavos como los animales domésticos. La naturaleza intenta incluso hacer diferentes los cuerpos de los esclavos y los de los libres: a los unos, fuertes, para su obligado servicio, y a los otros, erguidos e inhábiles para tales menesteres, pero capaces para la vida política. (La cual, por su parte, está dividida en actividad de guerra y de paz).” 1260 a: “*De modo que por naturaleza la mayoría de las cosas se componen de gobernantes y gobernados. De distinta forma manda el libre al esclavo que el macho a la hembra y que el hombre a su hijo. Y en todos ellos existen las partes del alma; pero existen de manera diferente. Porque el esclavo carece completamente de facultad deliberativa; la mujer la tiene, pero falta de seguridad; y el niño la tiene, pero imperfecta.*” Conclusión: todos estos textos no favorecen la opinión de Sepúlveda sobre la identificación del ‘siervo por naturaleza’ con el ‘bárbaro’, pues parece ser que las cualidades que Aristóteles atribuye al ‘siervo por naturaleza’ son menores que las reconocidas al ‘bárbaro’. Cfr., Aristóteles, *Política. Introducción, traducción y notas de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez*. Madrid: Alianza Editorial, S. A., 1998. Primera edición en “Biblioteca temática”.



tiende siempre a engendrar y producir lo que es mejor y más perfecto". Son una excepción, pues de lo contrario se defraudaría a la intención de Dios que busca siempre la perfección sobre la imperfección, como dice San Tomás. Por lo tanto, es algo que repugna en sí el que se encuentre toda una raza, nación o región o provincia en este estado de barbarie. Y esta es la idea de Aristóteles.

Pero aun aceptando que se dé esa minoría de hombres bárbaros ¿cuál deberá ser la conducta de los cristianos para con ellos? Aristóteles opinaba que estos bárbaros "deben ser ocupados y cazados como fieras para ser atraídos a la recta razón de vida". Las Casas no está en esto de acuerdo con el filósofo griego y así lo expone en una vivísima defensa:

Tales bárbaros, "contra la rígida afirmación del Filósofo, no deben ser obligados, sino que deben ser mansamente atraídos y ganados con caridad a adoptar las mejores costumbres [...] Por otra parte, si queremos ser seguidores de Cristo y de la verdad evangélica, conviene que consideremos que, aunque se trate de bárbaros en el más alto grado, no por ello éstos dejan de ser creados a imagen de Dios y no están tan totalmente abandonados de la providencia divina que no sean capaces de entrar en el reino de Cristo, al ser nuestros hermanos y haber sido redimidos con la preciosísima sangre de Cristo, no menos que los más prudentes y sabios de todo el mundo [...] Por tanto, aunque el Filósofo, desconocedor de la verdad y caridad cristianas, escriba que los sabios pueden cazar a los bárbaros no menos que a las fieras, nadie entienda por ello que los bárbaros deben ser matados o sometidos a trabajos inicuos, duros, crueles y rígidos como jumentos y que con tal fin pueden ser buscados y capturados por los más sabios. Mandemos, añade, a paseo en esto a Aristóteles, pues de Cristo, que es verdad eterna, tenemos el siguiente mandato: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo".

Así, pues, aun suponiendo que los indios de América se encontraran dentro de esta categoría, tal era la conducta que había que seguir con ellos y no la preconizada por Aristóteles, el cual, aunque en verdad fue un gran filósofo, no fue digno de llegar mediante sus elucubraciones a Dios a través del



conocimiento de la verdadera fe.

De incluirlos, por tanto, en alguna categoría de bárbaros, sería únicamente en la cuarta, “los no cristianos”, en la que cabrían los indios, según Las Casas.

Sepúlveda –añade el dominico–, en lugar de fiarse de Fernández de Oviedo (testigo de parte pues tenía esclavos indios), debió beber en las fuentes de los predicadores y religiosos:

Esta narración de Jovio³⁷ es la que tú, Sepúlveda, varón tan erudito, debiste imitar para exponer la verdad y no escribir tu famosos libelo contra los indios que habitan en aquel inmenso mundo, siguiendo al pie de la letra el testimonio de hombres poco seguros. Así nos citas la historia de Oviedo aprobada, dices, por el Regio Consejo, como si Oviedo, como él mismo atestigua en el capítulo 8 del libro 2º de su obra, no hubiera sido un cierto tirano cruel que poseís indios sometidos a esclavitud como animales [...] Tú das fe al enemigo de los indios y a alguien que en este asunto está en causa, pues poseís un cierto número de indios como los demás tiranos.

Ahora bien, ¿interpreta exactamente Fray Bartolomé de las Casas el pensamiento de Sepúlveda al asegurar que éste

37 Se refiere Las Casas al obispo de Nocera, Paulo Jovio, que escribió Las Historias de su Tiempo. En el libro 34 encontramos este elogio a favor de los indios: “Hernán Cortés, dirigiéndose por vía terrestre hacia los reinos mexicanos, sometió a los indios y se apoderó de la ciudad ‘Themestitana’, después de haber tomado por asalto con gran combate, llevado a cabo con navíos fabricados, aquella ciudad maravillosa, situada en una laguna salada, ciudad semejante a la ciudad de Venecia por sus edificios y por la multitud de habitantes [...] Era lícito al pueblo mexicano inmolar a los dioses hombres vivos, pero condenados por sus maldades [...] A Cortés no le resultó difícil el convertir a aquel pueblo, ingenioso y dócil por naturaleza, al culto de Cristo después de abandonar la idolatría. Así, pues, abandonando los jeroglíficos con los que solían escribir los anales de sus reyes decorándolos con varias pinturas para la posteridad, aprenden ya gustosos y con admiración nuestros caracteres de escritura [...] (En nota marginal: ‘Escriben elegantísimamente y pintan artísticamente los libros en pergamino para el coro de los religiosos’).”



consideraba a los indios como siervos por naturaleza incapaces para siempre de gobernarse a sí mismos?, se pregunta Ángel Losada. Y él mismo, después de una lectura concienzuda de toda la obra de Sepúlveda, responde que Las Casas distorsionó el pensamiento de éste al atribuirle tal doctrina: jamás dice Sepúlveda que tal estado de barbarie sea algo esencial e irreparable de gente alguna, sino que es debido al ambiente en que ciertos pueblos nacen y se crían, ambiente que puede ser mejorado y corregido.

No es Sepúlveda partidario de la existencia de razas humanas esencialmente superiores en cuanto a posibilidades de cultura; pues si así lo fuera, tales posibilidades serían privativas de dichas razas y no serían transferibles. La argumentación sepulvediana consiste precisamente en la posible transmisión de la cultura, colocando el objeto del dominio sobre las razas inferiores por las superiores en que éstas hagan a aquellas partícipes de su cristiandad y civilización, sin marcar límite a la participación.

La posición de Las Casas al respecto es de sobra conocida: fiel a su doctrina del “buen salvaje”, considera al indio superior en cualidades naturales y sobre todo morales al español, en lo que está plenamente en su derecho; no lo está –sigue diciendo el profesor Losada– cuando, retorciendo el texto de lo que Sepúlveda enseñara, hace decir a éste lo que en realidad no dijo.

Es indudable que la postura de Las Casas, al negar validez a este argumento sepulvediano, resulta más atractiva; pero afirmar que Sepúlveda defendía la “esclavitud natural” de los indios como algo esencial a ellos, es una falsedad. El propio Sepúlveda salió al paso de esta tergiversación de su doctrina en una carta a Francisco de Argote que figura en su Epistolario, hasta ahora nada citada, y sin embargo esencial para conocer su parecer sobre este importante asunto. En efecto, Argote sí era partidario de la esclavitud natural de los indios y Sepúlveda, lejos de utilizarle como argumento a favor de su doctrina, le



rerima duramente y sale al paso de la acusación lanzada contra él por Bartolomé de las Casas, que considera pura y simplemente calumniosa. Así lo dice³⁸:

Cierto es, ¡qué duda cabe! que no es en modo alguno legítimo el despojar de sus bienes, así como el reducir a esclavitud a los bárbaros del Nuevo Mundo que llamamos indios. Ahora bien, sólo a una persona (se refiere a Bartolomé de Las Casas) que ve su causa desesperadamente perdida por voto unánime de todos los doctores, gracias a mi intervención, se le ocurre echar mano de la mentira y de la calumnia para atribuirme teorías tan extrañas que estoy muy lejos de sostener. Yo no mantengo el que los bárbaros deban ser reducidos a la esclavitud, sino solamente que deban ser sometidos a nuestro mandato; no mantengo el que debamos privarles de sus bienes, sino únicamente someterlos sin cometer contra ellos actos de injusticia alguna; no mantengo que debamos abusar de nuestro dominio, sino más bien que éste sea noble, cortés y útil para ellos. Así, primeramente debemos arrancarles sus costumbres paganas y después, con afabilidad, impulsarlos a que adopten el Derecho natural y, con esta magnífica preparación para aceptar la doctrina de Cristo, atraerlos con mansedumbre apostólica y palabras de caridad a la religión cristiana.

En tu carta me dices que consideras justo el que los más fuertes y poderosos impongan su autoridad a los más débiles; supongo lo dirás con la siguiente restricción "mientras el motivo para hacer la guerra e imponer, por ende, la autoridad, sea justo". Pues la autoridad adquirida injustamente por la violencia no es legítima, como muy bien enseña Aristóteles (a quien tu citas) en su obra Política, quien adopta pura y simplemente tal posición.

El Derecho natural, pues, da la razón a aquellos pueblos que, por simples motivos de generosidad, se lanzan a implantar su dominio en pueblos bárbaros, no con el fin de sacar un provecho material, tratarlos injustamente y reducirlo a esclavitud, sino más bien para cumplir con un deber de humanidad, al intentar desarraigar sus costumbres tan contrarias al Derecho natural, hacerlos cambiar de vida y adoptar por lo menos las obligaciones de dicho Derecho natural; con ello se consigue un doble beneficio al establecerse,



además, un intercambio de favores entre la nación dominadora y los pueblos sometidos.

El contenido de esta carta refleja perfectamente el verdadero pensamiento de Sepúlveda, en opinión de Ángel Losada.

¿Cuál es la doctrina de Vitoria en relación con este primer argumento sepulvediano? El teólogo dominico adopta una posición un tanto ecléctica y se sitúa en un término medio: acepta la posibilidad de que los indios se encuentren en la situación expuesta por Sepúlveda, aunque sin pronunciarse a favor o en contra de este título.

Dice así:

Otro título podría no ciertamente afirmarse, pero sí ponerse a estudio y parecer a algunos legítimo. Yo 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 faltos de juicio, distan, sin embargo, muy poco de los amentes, por lo que parece que no son aptos para formar o administrar una república legítima dentro de los términos humanos y civiles. Por lo cual no tienen una legislación conveniente, ni magistrados, y ni siquiera son suficientemente capaces para gobernar la familia. Por eso carecen también de ciencias y artes, no sólo liberales, sino también mecánicas, y de cuidada agricultura, de trabajadores y de otras muchas otras cosas provechosas y hasta necesarias para los usos de la vida humana.

Podría entonces decirse que para utilidad de ellos pueden los reyes de España tomar a su cargo la administración de aquellos bárbaros, nombrar prefectos y gobernadores para sus ciudades y aun darles también nuevos príncipes si constara que esto era conveniente para ellos.

Las Casas, por su parte, refiriéndose al caso concreto de los indios se opone a toda idea de la existencia de una nación de raza inferior destinada a ser dominada:

Sería imposible –dice en su Apología– que, en cualquier parte del mundo, se puedan encontrar toda una raza, nación o región o provincia necia o insensata, y que, como regla general, carezcan de la suficiente ciencia o habilidad natural para regirse o goberarse a



sí mismas. A estas última clase de bárbaros (los necios o insensatos, por regla general), estricta, simple y propiamente se aplica lo que dice el Filósofo, a saber, que deben ser gobernados por los griegos, esto es, por personas dotadas de más razón que ellos, puesto que la naturaleza por la estupidez y fiereza de su ingenio, los hace siervos.

Pero no es ésta la situación de los aborígenes de América, pues los indios –sigue diciendo Las Casas– son también muy peritos en las artes liberales, en las que hasta ahora han sido instruidos, como la gramática y la lógica, y en toda clase de música con dulzura admirable acarician el oído de sus oyentes. Escriben muy diestra y pulcramente, de manera que a veces se duda si los caracteres son a mano o de tipografía”, lo cual prueba con el testimonio de la propia experiencia: ‘Durante treinta años (dice en una nota marginal autógrafa) que estuve entre ellos pude observar sus maravillosas e ingeniosas obras en toda clase de artificio’.

La segunda causa: “Obligación de eliminar los sacrificios humanos y antropofagia practicadas por los indios” y la tercera causa: “Obligación, por derecho natural, de liberar a los inocentes sacrificados en tales ritos”, justificativas de la guerra contra los indios, según Sepúlveda, se complementan: la segunda causa consiste en la obligación de desterrar los crímenes nefandos de sacrificios humanos y antropofagia, practicados por los indios, no en cuanto individuos, sino en cuanto nación o colectividad; la tercera causa consiste en la obligación, por derecho natural, de liberar a los inocentes sacrificados en tales ritos monstruosos, no esporádicos o individuales, sino en cuanto conducta nacional, pública u oficial del régimen de gobierno existente entre los indios.

Una vez más, Sepúlveda y Vitoria tienen ciertas coincidencias, especialmente por lo que a la tercera causa se refiere. Así dice Vitoria en su primera reelección De Indis:

Otro título puede ser la tiranía de los mismos señores de los bárbaros o de las leyes inhumanas que perjudican a los inocentes, como el sacrificio de hombres inocentes o el matar a hombres inculpables para comersus carnes. Afirmo también que sin necesidad de la autoridad del Pontífice, los españoles pueden prohibir a los



bárbaros toda costumbre y rito nefasto. Y es porque pueden defender a los inocentes de una muerte injusta.

Esto se prueba porque a todos mandó Dios el cuidado de su prójimo, y prójimos son todos aquéllos; luego cualquiera puede defenderlos de semejante tiranía y opresión. Y a quienes más incumbe esto es a los príncipes.

Además se prueba por el texto de los Proverbios: Salva a aquellos que son arrastrados a la muerte, y no dejes de librar a los que son llevados al degolladero. Esto no sólo se entiende para el preciso momento de ser llevados a la muerte, sino que también puédease obligar a los bárbaros a que renuncien en absoluto a tal costumbre, y si se niegan, ya hay causa para declararles la guerra y emplear contra ellos todos los derechos de guerra. Y si la sacrilega costumbre no puede abolirse de otro modo, puédease destituir a los jefes y constituir un nuevo principado. En este sentido, y en cuanto a esto solamente, es verdadera la anterior opinión de Inocencio y del Arzobispo de que se puede castigar por los pecados contra la naturaleza.

No es obstáculo el que todos los bárbaros consientan en tales leyes y sacrificios y no quieran que los españoles los libren de semejantes costumbres. Pues no son en esto dueños de sí mismos ni alcanzan sus derechos a entregarse ellos a la muerte ni a entregar a sus hijos. Este puede ser el quinto título legítimo.

Tanto Sepúlveda como Vitoria fundamentaban su afirmación en la Ley natural, confirmada por el mandato divino, de velar por el prójimo y librarle de una muerte injusta aunque se hiciera necesario el uso de las armas, si no había otro recurso pacífico para evitarlo:

Todos los hombres están obligados por ley natural, si le es posible sin gran daño para ellos, a evitar que hombres inocentes sean degollados con indigna muerte.

La argumentación de ambos se reducía al siguiente silogismo: "Por Derecho natural es justo hacer la guerra a quienes –como nación, colectividad o siguiendo el rito de su religión– dan muerte a hombres inocentes; los indios se encuentran en tal situación; luego justamente los españoles



mueven guerra contra ellos.”³⁹

Las Casas rechaza los tres elementos del silogismo: “Tal guerra –viene a decir– sería justa si el Papa o los príncipes cristianos que la mueven tuvieran jurisdicción sobre tales pueblos paganos; como éste no es el caso, la guerra es injusta.” Para Las Casas, las únicas guerras justas que los príncipes cristianos pueden mover contra otros pueblos son aquéllas que se hacen a título defensivo, bien para rechazar el ataque o bien para resarcirse de los daños graves inferidos por tales pueblos a los cristianos: guerras contra los mahometanos, judíos, herejes. Pero en el caso de los indios, que jamás conocieron al cristianismo ni previamente hicieron daño grave a los cristianos, éstos no tienen por qué entrometerse en sus asuntos ni hacerles la guerra, a pesar de que su religión practique los monstruosos ritos de sacrificios de víctimas humanas:

Si se encuentran, pues, infieles que cometan tal clase de crimen, es decir, que sacrifican niños para inmolarlos a los dioses o para comérselos, aunque a la Iglesia corresponda poner remedio para suprimir este mal, no siempre se les ha de hacer la guerra, sino que anteriormente se debe ponderar mucho la cuestión, no vaya a ser que para impedirla muerte de unos cuantos inocentes sacrificemos una innumerable multitud de hombres, sin que éstos lo merezcan, destruyamos reinos enteros e inculquemos en las almas de aquéllos

39 Según García Pelayo, la concepción del indio en el *Democrats alter de Sepúlveda* está basada en la idea de un Derecho natural impreso por ley eterna en la criatura racional. Ahora bien, la doctrina sepulvediana identifica el Derecho natural con el de los países más civilizados, por lo que de esta manera los indios se sitúan al margen de las condiciones de vida jurídica indispensables para las relaciones con los demás pueblos. Hay, por decirlo así, una identificación entre el *ius naturae* y el *ius gentium primarium* restringido a los países文明izados. De ahí que una de las principales razones por las que Sepúlveda justifica la conquista y dominación de los pueblos del Nuevo Mundo sea la ‘violación’ por los indios de los preceptos de la ‘ley natural’, es decir, de las ‘normas naturales’ del país conquistador. Cfr., Juan Ginés de Sepúlveda. *Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios, con una Advertencia de Marcelino Menéndez y Pelayo y un estudio por Manuel García Pelayo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1941, pp. 12-17.



el odio a la Religión Cristiana de manera que para siempre se nieguen a oír el nombre de Cristo o su doctrina, lo cual ciertamente es contrario al fin al que tienden Dios y nuestra misma madre la Iglesia. Más aún, hay que abstenerse en tal caso de la guerra y se debe tolerar aquel mal, a menos por un tiempo, y en ciertos casos a perpetuidad (...) más bien se deberá pensar en alguna manera prudente y cristiana por medio de la cual, con la palabra de Dios que todo lo limpia, con amonestaciones, ruegos y exhortaciones, aquellas gentes se abstengan de tal残酷.

He aquí el nudo gordiano de la argumentación lascasiana: la “novedad del caso indio”⁴⁰. Así, pues, sobre la soberanía de España en Indias no hubo duda entre los teólogos y juristas del siglo XVI. La hubo, eso sí, sobre los métodos y táctica de colonización, pero en lo que todos estaban de acuerdo era en que, una vez iniciado el proceso de evangelización de Indias y convertidos sus habitantes al cristianismo, la soberanía española era irrefutable.

El Padre Las Casas se nos presenta como el verdadero precursor de la acepción de un pluralismo de razas, religiones y culturas, que trata de indagar cuánto hay de positivo y es conforme a la doctrina y moral cristiana en esta diversidad. La

40 Contra los títulos invocados por Sepúlveda y Vitoria, Las Casas no acepta más que uno: la “predicación pacífica” del cristianismo, título por él invocado y puesto en práctica en el paso a la jurisdicción de los Reyes de España de la región de Verapaz. Del episodio de Verapaz tenemos abundantes datos: los propios de Bartolomé de las Casas en su *Apología* y en *De Thesauris*, la versión novelada del fraile dominico Antón Remesal publicada en Madrid en 1619, *Historia de la provincia de San Vicente de Chyapa y Guatemala de la Orden del Padre Sancto Domingo* [tt. IV y V de la Biblioteca Goathemala, de la Sociedad de Geografía e Historia, Guatemala, 1932] y la visión definitiva de Marcel Bataillon, “IV. La Vera Paz, novela e historia”, en *Estudios sobre Bartolomé de las Casas* [Traducción de J. Coderch y J. A. Martínez Schrem]. Barcelona: Ediciones Península, 1976, pp. 181-243. Un resumen esclarecedor de los pronunciamientos anteriores en Ángel Losada, *Fray Bartolomé de las Casas a la luz de la moderna crítica histórica*. Madrid: Editorial Tecnos, S. A., 1970, pp. 166-183.



lucha contra el “etnocentrismo” que pareciera haber sido un descubrimiento de nuestros modernos pensadores encuentra ya en Las Casas un decidido campeón. Aquí sí que radica la diferencia esencial entre las doctrinas de Las Casas, por una parte, y las de Vitoria y Sepúlveda, por otra. Vitoria y Sepúlveda participan del estado de opinión de la superioridad de la cultura occidental sobre la de los demás pueblos. Sin embargo, Sepúlveda y Vitoria, partidarios además de la transmisibilidad de tal cultura y religión, jamás aspiran a un monopolio de superioridad por parte de los pueblos tradicionalmente de cultura cristiana, sino que, como cristianos que son, preconizan la igualdad de todos los hombres y pueblos, previa su conversión al cristianismo⁴¹.

41 Sepúlveda, *Las Casas y Vitoria difieren mucho entre sí, pero coinciden en tres cosas. Primera, su etnocentrismo eurocéntrico, inevitable en su tiempo y circunstancias y comprensible hoy; en todo el proceso histórico no ha habido colonización sin la existencia de un complejo de superioridad del colonizador sobre el colonizado; aún hoy, cuando tan usanos nos sentimos con el reciente invento del relativismo cultural, seguimos viviendo nuestro etnocentrismo, aunque comprendamos que culturas diferentes a la nuestra no deben ser llamadas bárbaras, primitivas ni salvajes, sino simplemente “distintas”. Segundo factor en común es la legitimación, aunque solo sea en parte, del imperialismo y el compartir una actitud paternalista: incluso cuando llegan a proclamar la igualdad entre indios y españoles (Sepúlveda se guarda muy bien de hacerlo), admiten que estos tutelarán a aquellos, aunque solo sea para protegerlos y mejorarlos; justo es reconocer también que en esa actitud paternalista late a veces, en el caso específico de Las Casas, un sentimiento nuevo y en aquella época todavía no inventado por la civilización europea: la compasión. El tercer aspecto común a los tres doctrinarios es el condicionar la licitud del imperialismo a una serie de precisas restricciones de tipo jurídico, y sobre todo ético; restricciones lo bastante extensas y severas en el caso de Vitoria y de Las Casas como para asegurar que contienen los principios básicos de la doctrina del antiimperialismo moderno: la libertad de individuos y pueblos como punto esencial en Las Casas; en Vitoria, la existencia de naciones soberanas que deben relacionarse entre sí por medio de leyes y en paz, no por la fuerza y la violencia.” Guillermo Céspedes del Castillo, “América Hispánica (1492-1898)”, en Manuel Tuñón de Lara (Dir.), *Historia de España. Tomo VI*. Barcelona: Editorial Labor, S. A., 1988 (1^a edición, 7^a reimpresión), pp. 231.*



Cuando un siglo más tarde, el ideólogo oficial de la Corte española, Solórzano Pereyra, en su magna obra Política india (lib. I, cap. XI, núm. 22) exponga este principio: “Aun cuando nuestros Reyes quisieran voluntariamente dexar las Indias, y abdicar de sí el derecho, o dominio, que tienen, y exercen en ellas, no lo pudieran hacer sin pecado”⁴², invocará en su apoyo el Tratado Comprobatorio de Las Casas y la reelección De Indis de Vitoria.

Cuarta causa: favorecer la predicación del cristianismo

Esta cuarta causa justificativa –siempre según Sepúlveda– de la guerra contra los indios, brevemente expuesta es como sigue: los españoles mueven guerra en Indias para cumplir la obligación impuesta por el Papa Alejandro VI, quien exhortó a los Reyes Católicos de España “a que sometieran a estos bárbaros a su imperio y cuidasen de llevarlos a la fe de Cristo”, e impedir a los indios y a sus jefes que se opongan a tal predicación.

Ángel Losada subraya insistentemente que Sepúlveda no dice que deba hacerse la guerra para forzar a los indios a abrazar el cristianismo, sino para impedir que se opongan a tal predicación, que son cosas muy distintas:

Este deber puede cumplirse de dos maneras: una, solamente mediante las exhortaciones y la doctrina, y otra, acompañándolas de alguna fuerza y temor a las penas, no con el fin de obligarlos a creer, sino para suprimir los impedimentos que puedan oponerse a la predicación y propagación de la fe.

En este punto el cordobés es tajante y él mismo en su Apología se cuida de hacer la distinción:

El texto del Concilio de Toledo y el otro texto canónico según el cual nadie debe ser obligado a creer, se entienden clara y abiertamente en el sentido de que nadie, por violencia o por guerra o por amenazas, debe ser obligado a hacerse cristiano o a recibir el



bautismo contra su voluntad. Y la razón es que tal violencia resulta inútil, pues nadie puede hacer fiel si se opone a ello su voluntad, la cual no puede forzarse. Por lo tanto, se debe utilizar la doctrina y la persuasión.

La predicación del Evangelio es para Sepúlveda un deber de humanidad; ahora bien, como un deber requiere medios para cumplirlo, si hay oposición para la predicación del Evangelio por parte de los indios, o su conversión implica recorrer un camino “con muchos peligros y trabajos”, no quedaría otro remedio más que el uso de las armas; luego éstas constituirían un medio legítimo para el cumplimiento de tal obligación:

Habiendo, pues, dos caminos que puedan llevar a la conversión de los bárbaros: uno difícil, largo y obstaculizado con muchos peligros y trabajos que consiste solamente en la admonición, doctrina y predicación, y otro fácil, breve, expedito y muy ventajoso para los bárbaros, que consiste en su sometimiento, no es de hombre prudente dudar cuál de estos caminos se deba seguir, sobre todo cuando tenemos el testimonio de San Agustín, quien nos dice expresamente que hay que marchar por el camino más expedito (...): ‘Si son adoctrinados pero no aterrorizados, endurecidos por la antigüedad de su costumbre, se inclinarán demasiado lentamente a entrar por el camino de la salvación’. Claramente enseña con esto San Agustín que no sólo hay que actuar con la doctrina, sino que se debe emplear la fuerza saludable que protege el camino.

¿Qué opinaba Vitoria sobre esta razón? He aquí su pensamiento:

Conclusión cuarta: Si los bárbaros, ya sean sus jefes, ya el pueblo mismo, impidieran a los españoles anunciar libremente el Evangelio, pueden éstos, dando antes razón de ello a fin de evitar el escándalo, predicarles aun contra su voluntad y entregarse a la conversión de aquella gente, y, si fuere necesario, aceptar la guerra o declararla, hasta que den oportunidad y seguridad para predicar el Evangelio. Lo mismo se ha de decir si, permitiendo la predicación, impiden las conversiones, matando o castigando de cualquier otra manera a los ya convertidos a Cristo, o de otros modos atemorizando a los demás con amenazas.



Ello es claro, porque en esto hacen los bárbaros injuria a los cristianos, como se desprende de lo ya dicho; luego tienen ya éstos justa causa para declarar la guerra. En segundo lugar, porque también se impediría el bien de los bárbaros mismos, lo cual sus principes no pueden impedir en justicia. Luego en favor de los que son oprimidos y padecen injuria pueden mover guerra los españoles, máxime tratándose de un asunto de tanta importancia.

De esta conclusión también se desprende claramente y por los mismos motivos que si no se puede de otro modo atender al bien de la religión, es lícito a los españoles ocupar sus tierras y provincias, establecer nuevos señores y destituir a los antiguos, y hacer las demás cosas que por derecho de guerra son lícitas en toda guerra justa, guardando siempre moderación y justicia para que no se vaya más allá de lo que sea necesario. Que más bien se ceda del derecho propio que se invada lo que no es lícito, y siempre ordenándolo todo más al provecho y utilidad de los bárbaros que al propio interés. [...] Este pudo ser el segundo título legítimo por el cual los bárbaros pudieron venir a poder de los españoles. Pero siempre debe tenerse ante la vista lo que se acaba de decir, no sea que lo que de suyo es lícito pueda por alguna circunstancia convertirse en malo, porque el bien resulta de la integridad de las causas, mientras que el mal lo hace cualquier circunstancia, como enseñan Aristóteles y Dionisio.

Vemos cómo Vitoria, en la explicación de esta razón, pone un requisito previo: el aviso a los indios de que se les va a predicar el cristianismo; así, la guerra se justifica como violación por parte de éstos del derecho que los cristianos tienen de predicar por todo el mundo el Evangelio, y más especialmente, los españoles en Indias por el mandato de la Bula del Papa Alejandro VI.

La coincidencia entre Sepúlveda y Vitoria es evidente: Vitoria llega hasta a justificar la intervención armada en Indias por su célebre título del “ius communicationis”, esto es, el derecho natural al comercio pacífico sin trabas, que es consecuencia de la comunidad universal del género humano, y que puede imponerse por la fuerza si un país pretende impedirlo sin causa legítima. Vitoria distingue perfectamente el “orden interno de cada estado”, cuya finalidad es el bien común de los súbditos



de dicho estado, del “bien universal” (*bonum commune totius orbis*), idea ésta con razón considerada como la más profunda y original de todo el pensamiento vitoriano: el “*bonum commune totius orbis*” limita la actividad y, por tanto, la soberanía de los estados sometiéndolos a un principio superior. Así lo expone de manera clarísima y magistral en su *De potestate civili*:

Siendo así que una república (Estado) es parte del universo y que una provincia cristiana es parte de toda la república, si la guerra fuese útil a una provincia o a una república en detrimento del universo (“orbis”) o de la cristiandad, yo pienso que por este solo hecho sería injusta.

No puede decirse con palabras más claras que todo derecho subjetivo de un miembro de la comunidad internacional deberá ceder ante un desorden mayor dentro de la comunidad. Por la misma argumentación, deduce que quien se opone al “Derecho natural de comercio pacífico” se opone al “*bonum commune totius orbis*” y ofrece causa de justa guerra contra él. “*Mutatis mutandis*” –dice el doctor Losada– éste venía a ser el cuarto argumento de Sepúlveda: la oposición grave a la predicación del cristianismo ofrece asimismo causa de justa guerra, pues aunque no se utilice el término de Vitoria, en el pensamiento de Ginés de Sepúlveda es un “*bonum commune totius orbis*”.

La oposición de Las Casas a este pronunciamiento es mucho más radical:

Aquí refutamos el cuarto argumento o razonamiento de Sepúlveda [Al margen, autógrafo: ‘Se responde al cuarto argumento o causa del Doctor Sepúlveda’]. Sepúlveda lo formula así: ‘Se puede hacer la guerra a los indios, para que se propague la religión cristiana, abriendo así las puertas a los predicadores del Evangelio’.

Verdaderamente, no salgo de mi asombro al pensar qué espíritu ha inspirado a un hombre como Sepúlveda, teólogo, ya anciano, y estilista eminente de las lenguas griega y latina, para difundir tales venenos por el mundo, con miras a que los extensísimos imperios indianos se conviertan en el botín de cruelísimos ladrones contra la ley de Cristo. Hasta ahora ha sido la desmedida ambición de la gente española la que perpetró aquellos crímenes, los cuales ninguna



gente jamás, que recuerde la historia, por muy fiera que haya sido, perpetró.

Sepúlveda trata precisamente con todas sus fuerzas de ampliar estos crímenes, con lo que conseguirá que lo que queda de los pueblos de todo aquel mundo finalmente sea destruido, y Dios, justo y recto, indignado, derrame el furor de su ira contra la España entera, adelantándose a sus primeros designados.

En resumen: por ningún concepto (“predicación del evangelio”, “*ius communicationis*”) puede hacerse la guerra a los indios que se opongan a ello:

Este es el caso de los indios, quienes mataron a algunos predicadores no precisamente por el hecho de ser predicadores, sino porque tanto aquéllos como todos sus territorios de las Indias fueron objeto por parte de los españoles de toda clase de malos tratos, tales que jamás se tuvo antes noticia de algo parecido, al ser desvastadas no sólo sus ciudades, sino también sus reinos y gradísimos territorios [...] Sobrepasa, pues, a todo estupor y tiene resabios de miserable ignorancia la afirmación de que los indios pueden ser perseguidos con la guerra, aunque matasen a doscientos mil predicadores y al propio Apóstol San Pablo y demás discípulos de Cristo que los evangelizasen. Una guerra tal sería propia de fiera barbarie y de una crueldad aún mayor que la de los escitas, y debería llamarse guerra diabólica más bien que cristiana; y los indios que hacen la guerra a los españoles, por hacerla deberían ser honrados con las más exquisitas alabanzas por los más prudentes filósofos.

5.4. Ponderación de los argumentos teológicos y filosóficos de Sepúlveda y Las Casas

No es de extrañar que los jueces, agotados y confundidos ante este gran conflicto, entraran en discusiones entre sí y no llegaran a una decisión definitiva. Las Casas consignó que



“la decisión fue favorable a las opiniones del obispo, aunque para desgracia de los indios no fuesen bien ejecutadas las providencias del consejo”, y Sepúlveda escribió a un amigo que los jueces “creyeron lo justo y legal que los bárbaros del Nuevo Mundo fuesen sometidos al dominio de los cristianos, con la sola excepción de un teólogo.” El disidente era Domingo de Soto.

Los hechos ahora disponibles no apoyan ninguna de las dos afirmaciones. Los jueces se dispersaron después de la sesión final, y durante años el Consejo de Indias estuvo luchando para que dieran sus pareceres por escrito: a Cano, por ejemplo, se le pide que no parta para Trento sin dejar por escrito su informe sobre el tema, que debería enviar al Marqués de Mondéjar, Presidente del Consejo de Indias. Todavía en 1557, transcurridos más de cinco años desde su vuelta del Concilio, se volvió a reclamar a Fray Melchor Cano su parecer, indicándole que todos los demás jueces habían presentado sus testimonios y que el suyo se necesitaba enseguida. Estos expedientes escritos nunca han salido a la luz, con la excepción de la opinión del Obispo Anaya Maldonado, que aprobaba la conquista a fin de difundir la fe y de detener los pecados de los indios contra la naturaleza, con la estipulación de que las expediciones fuesen financiadas por el rey y mandadas por capitanes “celosos por servir a Dios y al rey, que habrían de dar buen empleo a los indios con sus actuaciones.” Ningún otro parecer se ha encontrado, y parece que los jueces nunca tomaron una decisión colectiva.

¿Cuál fue entonces el verdadero resultado y el verdadero sentido de la gran disputa de Valladolid? Una consecuencia esperada fue que Sepúlveda se convirtió en el héroe de los conquistadores y demás españoles que “querían hacerles guerra a los indios”. El cabildo de la ciudad de México, la más rica y más importante de todas las Indias, reconoció agradecido lo que había hecho en su favor, y en prenda de su aprecio y “para animarle en el porvenir a que lo prosiga”, votó el 8 de



febrero de 1554 “que se le envíen algunas cosas desta tierra de joyas y aforros hasta en valor de docientos de pesos.” No se sabe si estos donativos llegaron a poder de Sepúlveda, pero es significativo que los españoles de ultramar reconociesen la importancia del problema para estar dispuestos a recompensar la habilidad que Sepúlveda había demostrado en la defensa de su causa. Y se consideraba tan universalmente como el defensor más destacado de este punto de vista que el historiador contemporáneo suyo, Francisco López de Gómara, no se tomó el trabajo de justificar la conquista, sino que recomendó a sus lectores que consultaran a “Sepúlveda, cronista del Emperador, que la escribió en latin doctísimamente; y así quedará satisfecho del todo.”

Sin embargo, la doctrina de Sepúlveda no triunfó. Sus libros y sus diversas apologías no pudieron publicarse durante su vida. Hasta fines del siglo XVIII no aparecieron su Opera, y el libro que fue causa inmediata de la disputa de Valladolid no llegó a imprimirse hasta 1892. Además se prohibieron sus libros anteriores y se enviaron órdenes a las Indias para que se recogieran, a fin de impedir su circulación. Por el contrario, Las Casas pudo publicar en 1552 en Sevilla, al año siguiente de concluirse la disputa, toda una serie de tratados provocativos, con inclusión del Confesionario y del que daba su versión de la controversia con Sepúlveda, y de la notable Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias, panfleto espeluznante lleno de adjetivos violentos contra los conquistadores. Sepúlveda se apresuró a replicar con una andanada titulada Proposiciones temerarias, escandalosas y heréticas que notó el doctor Sepúlveda en el libro de la Conquista de las Indias, que Fray Bartolomé de Las Casas, obispo que fue de Chiapa, hizo imprimir “sin licencia” en Sevilla, año de 1552. Pero de nada valió. Los tratados no se prohibieron. Las Casas continuó escribiendo y hablando como le pareció durante toda su vida, y hasta después de su muerte en 1566 sus libros circularon por



todas partes, para exasperación de los conquistadores.

6. Conclusión

¿Tuvo la disputa entre Las Casas y Sepúlveda algún efecto positivo? Tal vez sería prudente iniciar las conclusiones insistiendo en que todavía hoy no se conocen todos los hechos. Cierto que las conquistas no se interrumpieron, porque en 1566 el rey envió de nuevo órdenes permitiendo a sus virreyes en América dar licencias para nuevos descubrimientos, aunque encargándoles estrictamente que cuidaran de que se dieran a sus jefes todas las leyes e instrucciones necesarias. Tampoco se resolvió el problema de la “guerra justa en las Indias”, pues Las Casas continuó presentando memoriales al rey y al Consejo de Indias sobre el tema, y hasta trató de hacer que el Papa excomulgara y anatematizara a cualquiera que considerase justa la “guerra contra los infieles”. Es cierto que la conquista de las Filipinas de 1570 en adelante se hizo en forma relativamente pacífica porque el bando de Sepúlveda no había triunfado⁴³, y es probable que la ley arquetipo de 1573 sobre nuevos descubrimientos se redactase en términos tan generosos debido a la batalla que riñó Las Casas en Valladolid⁴⁴.

43 Interesante, como ya hemos dicho en páginas anteriores, el “corpus” documental que presenta Lewis Hanke en su libro *Cuerpo de documentos del siglo XVI. Sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas. Descubiertos y anotados por Lewis Hanke. Compilador Agustín Miralles Carlo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1977, 1^a reimpresión.

44 Creemos que el significado histórico de la disputa de Sepúlveda con Las Casas además de provocar una ruptura de los presupuestos ideológicos del Medievo con los de la Modernidad, representó también la búsqueda de un orden político nuevo: detrás de la cuestión de la legitimidad de la Conquista de Indias se esconde la cuestión de la legitimidad de la naturaleza del régimen político. Como muy bien dice el jesuita Joblin, “la legitimidad de la conquista de las Indias [iba a plantear el problema] de la conciliación de los derechos de un individuo con las exigencias de un bien común, no solamente en una sociedad particular, sino a escala mundial.” Con ello, se mostró la necesidad de definir las ‘nuevas bases’ de la ciencia y de la práctica de la decisión política, y que en este momento histórico se concreta en no poder tomar para lo sucesivo como ‘hipótesis directrices’ la superioridad de la Cristiandad sobre los otros pueblos.



En una época en que muchas personas dudaban de que los indios “fuesen hombres”, el obispo de Chiapas alzó su voz en favor de ellos, y no sólo ejerció todo “su santo celo de convertir almas a Jesucristo sacándolas del poder de las tinieblas paganas”, como decía un autor de la época de la reina Isabel, sino que exclamaba como lo había hecho Antón de Montesino cuarenta años antes en la isla Española: “¿No son estos indios hombres? ¿No tienen almas racionales? ¿No estáis obligados a amarlos como os amáis a vosotros mismos?”⁴⁵

Cfr. J. Joblin, S. J., “Significado histórico de la disputa de Sepúlveda con Las Casas”, *Actas del Congreso Internacional sobre el V Centenario del nacimiento del Dr. Juan Ginés de Sepúlveda, celebrado del 13 al 16 de Febrero de 1991 en Pozoblanco (Córdoba)*. Córdoba, 1993, pp. 237-249.

- 45 Las palabras finales de la *Apología del Padre Las Casas* justifican nuestra afirmación: “Todo esto es lo que se me ha ocurrido decir, conforme el módulo de gracia que me ha sido concedida, en defensa de esta larga y santísima causa, tan ligada a la piedad cristiana [...] Para terminar, insto y amonesto por Jesucristo a mi hermano y colega en Cristo Sepúlveda y a los demás enemigos de los indios a que obedezcan a las palabras del Señor y presten oídos a las tradiciones de los Santos Padres y las reverencien y teman a Dios vengador de todas las perversas maquinaciones [...] Los indios son nuestros hermanos, por los cuales Cristo dio su vida. ¿Por qué los perseguimos sin que hayan merecido tal cosa, con inhumana crueldad? [...] Lo pasado, como lo que ha dejado de hacerse, no tiene remedio; atribúyase a nuestra debilidad siempre que se haga restitución de los bienes impíamente arrebatadas [...] Además, esté ausente de nosotros toda crueldad y aparato bélico más propio de los mahometanos que de los cristianos [...] Sean enviados a los indios pregneros íntegros, cuyas costumbres sean espejo de Jesucristo y cuyas almas sean reflejo de las de Pedro y Pablo [...] Si esto se hace así, estoy convencido de que ellos abrazarán la doctrina evangélica, pues no son necios ni bárbaros, sino de innata sinceridad, sencillos, modestos, mansos y, finalmente, tales que estoy seguro de que no existe otra gente más dispuesta que ellos a abrazar el Evangelio, el cual, una vez por ellos recibido, es admirable con qué piedad, ardor, fe y caridad cumplen los preceptos de Cristo y veneran los sacramentos; pues son dóciles e ingeniosos, y en habilidad y dotes naturales superan a muchas gentes del mundo conocido, lo cual pondrá ante los ojos de todos la segunda parte de nuestra Apología, escrita en español, con numerosísimos argumentos, ejemplos y verdadera descripción de aquel mundo, para que finalmente callen los impiísimos salteadores que con virulentas detacciones y criminales mentiras infamaron a aquella gente, dócil, modesta, ingeniosa y la más sincera de todas. Gracias sean dadas a



Si la analizamos –dice Hanke– desde esta perspectiva, la disputa de Valladolid en 1550 y 1551 ha de interpretarse claramente no como una contienda personal entre un fraile y un erudito, ni como una violenta argumentación para aprobar o desaprobar la impresión de los tratados de Sepúlveda, sino como el testimonio apasionado de un hecho decisivo en la historia de la humanidad: por no haber triunfado las ideas de Juan Ginés de Sepúlveda se dio un paso más, penoso e inseguro todavía, en el camino de la justicia para “todas las razas en un mundo de múltiples razas”; por hablar con tanta vehemencia Fray Bartolomé de las Casas en Valladolid en favor de los indios americanos, su larga y complicada argumentación tuvo también otra utilidad: fortaleció a todos aquellos que en su tiempo, y en los siglos que siguieron, trabajaron con la creencia de que “todas las gentes del mundo son hombres”. No bestias, ni esclavos por naturaleza, no como niños con un entendimiento limitado o estático, sino hombres que son capaces de llegar a ser cristianos, que tienen pleno derecho a gozar de sus bienes, su libertad política y su dignidad humana, y que en su creencia deberían ser incorporados a la civilización española y cristiana en vez de ser esclavizados o destruidos⁴⁶.



46

Dios.” Cfr., *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de las Casas y de Fray Bartolomé de las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda. Traducción, con introducción, notas e índices, hecha por Angel Losada. Madrid: Editora Nacional, 1975.* Cfr., #252 v.# y #253# del original [p.393 de la traducción].

Cfr., Lewis Hanke, *La Humanidad es Una. Estudio acerca de la querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. Traducción [del original inglés] por Jorge Avendaño-Inestrilla y Margarita Sepúlveda de Baranda.* México: Fondo de Cultura Económica, 1985.



"No mantengo el que los bárbaros deban ser reducidos a la esclavitud, sino solamente que deban ser sometidos a nuestro mandato... Así, primeramente debemos arrancarles sus costumbres paganas y después, con afabilidad, impulsarlos a que adopten el Derecho natural y, con esta magnífica preparación para aceptar la doctrina de Cristo, atraerlos con mansedumbre apostólica y palabras de caridad a la religión cristiana.."

Bartolomé de las Casas.

Debate Valladolid 1550

(Re)pensar el Derecho y la noción del sujeto indio(a) desde una mirada descolonial¹

Por K. Ochoa Muñoz

Resumen

En el presente trabajo se hace un recorrido por los postulados teológicos del fraile dominico Francisco de Vitoria, considerado padre del Derecho internacional, quien formula las bases jurídicas de la empresa colonialista Europea y de lo que -en adelante sería el derecho moderno. El objetivo es reconocer los elementos constitutivos del orden legal que da sustento a la concepción que sobre las poblaciones amerindias se construye a partir del siglo XVI, y que encuentra un continuum en las concepciones del derecho moderno.

Abstract

This paper runs through the theological tenets of the Dominican friar Francisco de Vitoria, considered the father of international law , who makes the legal bases of the European colonialist enterprise and what would be done -in belowmodern law. The aim is to recognize the constituent elements of legal order that gives support to the conception of Amerindian populations constructed from the sixteenth century, which is a continuum in the conceptions of modern law.

Palabras clave

sujeto amerindio(a), Derecho de gentes, ley natural, ley civil, humanidad-deshumanización

Keywords

Amerindian subject, law of nations, natural law, civil law, humanity-dehumanization

¹ Tomado de Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo (RICD). <https://agora.edu.es/servlet/revista?codigo=22971>.

1. INTRODUCCIÓN

Uno de los eventos que trastocó profundamente la historia del pensamiento moderno en occidente fue el mal nombrado “descubrimiento de América”, ya que ante la inminente invasión sobre los “nuevos” territorios se volvió necesaria una argumentación –con bases teológicas y legales- que justificara el sometimiento de los pueblos originarios de América; lo anterior promovió importantes debates entre los más ilustres pensadores del “viejo mundo”.

De tal suerte que de forma paralela a las exploraciones y la conquista de los territorios americanos se fue perfilando una particular noción sobre el “sujeto” amerindio/a que logra articularse con la visión colonial y hegemónica sobre la cosa pública, lo cual, sin duda, está marcado por los supuestos de desigualdad subyacente no sólo en la tradición escolástica sino también en la filosofía clásica, y sobre todo por los intereses estratégicos de las potencias colonizadoras.

La razón por la cual resulta tan relevante la recuperación crítica del debate sobre la cuestión india se debe a que representa el punto de partida para la formulación de los principios que le dan sentido a la concepción del mundo moderno, además de encarnar los fundamentos ideológicos sobre el cual se organiza la desigualdad y subordinación en América, condición que, históricamente, ha impedido a los/as indios/as incursionar como sujetos colectivos con plenos derechos en el ámbito político.

Con las controversias sobre la conquista de América “se da inicio a la ‘masiva formación discursiva’ de construcción de Europa/ Occidente y lo otro, del europeo y del indio, desde el privilegiado lugar de enunciación asociado al poder imperial” (Lander, 1993, p. 16). Sin duda, el debate que llevó a una particular concepción sobre lo indio encierra una diversidad de posturas entre los pensadores de la época. Sin embargo, pese a las diferentes posiciones y percepciones, en dicha controversia



prevaleció una visión donde el otro, o sea el/la indio/a, “se veía reducido al estado de objeto” (Todorov, 1989, p. 142).

Parece ocioso reproducir la polémica que hace casi cinco siglos marcó el rumbo de los pueblos nuestroamericanos, pero las implicaciones que tuvo, y sigue teniendo, en lo referente a la comprensión de lo indio, es por de más relevantes. Por ello, nos parece importante hacer esta revisión analítica sobre el tema con el fin de comprender las percepciones, las gramáticas políticas y las relaciones jerárquicas que se establecen al momento de abordar el problema indiano y femenino, pues sin duda constituye una línea explicativa que encuentra vigencia en los procesos que llevaron a la constitución del moderno sistema mundo, los Estados nación en América Latina y, con la sucesión del tiempo, la actual lucha por el reconocimiento de los derechos políticos y culturales de los pueblos indios de México y el continente.

Así pues, en este texto se intentará exponer a uno de los teólogos que formula las bases de la empresa colonialista europea y, por tanto, del derecho moderno, me refiero a Fray Francisco de Vitoria. Dicha revisión tiene como fin reconocer los elementos constitutivos del orden legal moderno que da sustento a la concepción que sobre las poblaciones amerindias se construye desde el siglo XVI, y encuentran un continuum en las concepciones más actuales de los Derechos humanos.

2. Los postulados de Fray Francisco De Vitoria

La obra de Fray Francisco de Vitoria (1483 - 1546) es en suma relevante, ya que desde una postura muy original logra formular la idea de una comunidad universal capaz de reunir a pueblos de diferentes culturas y creencias, y a partir de allí posicionarse frente al problema indiano. Es de todos conocido que en “su *Relectio de Indis*, [Vitoria] desarrolló teoremas esencialmente tomistas sobre los derechos naturales para establecer los cimientos doctrinales del derecho internacional” (Brading, 2003, p. 23). Recordemos que en el siglo XVI el mito



de que los indios americanos vivían en estado de naturaleza reanimó los debates respecto a la Ius Naturale y la relación de ésta con el ámbito político o civil, así como el significado de la civilidad y la barbarie, por ello no resulta extraño que Fray Francisco de Vitoria posicionara en su obra temas relacionados al dominio, la soberanía y el Estado para tratar el problema indiano.

Si bien Francisco de Vitoria “no pudo, obviamente, haber conocido, ni en manuscrito siquiera, el libro de Sepúlveda, da cuenta del argumento por ser algo conocidísimo desde la Edad Media y sobre todo en el Renacimiento” (Gómez Robledo, 2000, p. LIII). De inicio es pertinente situar sus contribuciones en el marco de los acontecimientos derivados del mal nombrado “descubrimiento de América”, ya que los europeos, hasta antes de que Colón arribara a estas tierras, no imaginaron que pudiera existir una comunidad universal. Es con el “descubrimiento” de los pueblos americanos

...(que) nace la posibilidad de una sociedad internacional con caracteres ecuménicos, y de esta posibilidad se hace cargo Vitoria en su concepción del totus orbis... Y por eso decimos que América está detrás –como estímulo o inspiración de esta idea de la comunidad universal y del derecho que le es propio (Gómez Robledo, 2000, p. XLVI).

Francisco de Vitoria se gana el título de Padre del derecho internacional -cuya actualidad es absolutamente reconocida en las sociedades contemporáneas²- debido al tratamiento que hace al tema de Derecho de Gentes en su vínculo con la jurisprudencia universal. Y es que para el fraile dominico el derecho de gentes “no sólo tiene fuerza por el pacto y convenio de los hombres, sino que contiene verdadera fuerza de ley” en todo el orbe, porque “tiene el poder de dar leyes justas y a todos convenientes”. De tal suerte que los que violan estos preceptos,

2 Véase Gómez Robledo, Antonio (2000). *Introducción. En Francisco de Vitoria. Reelecciones del Estado, de los indios y del derecho de la guerra* (pp. IX-XC). México: Porrúa.



“sea de paz, sea de guerra, particularmente en asuntos tan graves como la inviolabilidad de los embajadores”, pecan mortalmente. Además, para nuestro autor, ninguna nación puede eximirse de este derecho y sus respectivas obligaciones porque está dictada por la autoridad mundial (de todo orbe), que en sus planteamientos aparece, en cierta forma, como una República global, es decir, como un sujeto de derecho internacional (Gómez Robledo, 2000, p. XLIV).

Para comprender lo expuesto por el teólogo dominico es de vital importancia reconocer que entre sus preocupaciones está la necesidad de explicar: primero, la forma como se establece el Poder civil en el momento mismo en que se comienza a configurar la comunidad universal; y segundo, el tipo de facultades, derechos y obligaciones que tienen quienes sustentan el uso de la razón en ese nuevo orden global/colonial. Y es en esta última línea de reflexión donde aborda el problema de “la salvación del gentil nacido y crecido en la barbarie -infans nutritus in sylvis- o que... pasa su vida sin haber sido predicada la fe cristina”, es decir, de los indios americanos y los pueblos bárbaros (Gómez Robledo, 2000, p. XXXV).

En la Reelección del poder civil, Fray Francisco de Vitoria plantea diversos argumentos respecto a las causas materiales que le dan sentido de existencia a la República (como el deber de resguardar la paz y la justicia entre los miembros asociados a un Estado), asimismo establece que el poder público es la facultad o autoridad para gobernar la República civil, y que la prosecución del bien común es el fin último de la sociedad política, a decir, del Estado³. Al respecto Gómez Robledo, quien introduce -en la edición mexicana de Porrúa- las Relecciones del Estado, de los Indios y del derecho de la guerra, menciona que:



Bien común llamaban ellos a lo que hoy denominamos, con expresión perfectamente sinónima, el bien público, y que no es la suma de los bienes particulares, sino la condición o el conjunto

3

Ibid., p. XLI.

de condiciones que hacen posible el goce de aquellos bienes, como, principalmente, la seguridad en el interior y en el exterior y la administración de la justicia. (Pero) a estos requerimientos no pueden satisfacer cumplidamente las sociedades menores, como la familia y otras aún, pero siempre perfectas y limitadas, sino únicamente la sociedad que puede en todo bastarse a sí misma, la sociedad perfecta, como se decía entonces, es decir, el Estado (Gómez Robledo, 2000, p. XL).

Ahora bien, todo lo que Francisco de Vitoria desarrolla sobre la República y las sociedades políticas es aplicable a los pueblos paganos. “No se puede poner en duda -dice Vitoria- que entre los paganos haya legítimos príncipes y señores” (De Vitoria, citado por Gómez Robledo, 2000, p. XLII), pues siguiendo a Santo Tomás de Aquino, ni el pecado original, ni los pecados humanos o personales, como la infidelidad, pueden “privar al hombre de nada de lo que le compete por naturaleza...” Por tanto, “el derecho divino... no cancela el derecho humano, que procede de la razón natural” (Gómez Robledo, 2000, p. L).

Es claro que por la influencia tomista en el pensamiento vitoriano la condición de fidelidad e infidelidad corresponde al derecho divino que no puede sustituir al derecho humano. En este sentido, para el jurista y catedrático de Salamanca no sólo hay una clara distinción entre derecho divino, natural y civil, sino que existe plena autonomía entre estas esferas y sus respectivas competencias.⁴

Visto con este telón de fondo, el interés de Fray Francisco de Vitoria no se ubica precisamente en explicar la condición de naturaleza de los pueblos bárbaros o infieles -que para algunos pensadores de la época, como Sepúlveda, son de espíritu “naturalmente” servil-, sino en reflexionar sobre cuestiones tales como el dominium et praelatio⁵ en la república.

Y entonces ¿desde dónde aborda el problema indiano

4 Ibid., p. LII.

5 En español: dominio y soberanía.



nuestro autor? Es preciso decir que Vitoria, en su *Selectio de Indis*, no pretende hacer una defensa del indio como ser humano, sino afrontar el problema de la legitimidad, o no, de la conquista española sobre los territorios americanos, por lo que de inicio se pregunta si los amerindios, antes de la invasión española, eran dueños de sus bienes y territorios, ello con el objeto de enunciar las circunstancia precisas en las que la ocupación peninsular tiene validez jurídica.

La respuesta a su pregunta es categóricamente afirmativa⁶, y es que -como dice el fraile dominico- si un niño puede tener dominio sobre sus bienes antes del uso de la razón, en tanto que tienen una personalidad propia e inalienable, entonces los nativos de las Indias americanas, por muy agrestes que parezcan, pueden ser verdaderos dueños y señores de sus tierras y propiedades. Prueba de ello es que los indios no tuvieron ningún obstáculo para que, antes de la llegada de los españoles, estuvieran “pública y privadamente, en pacífica posesión de las cosas” (De Vitoria, 2000, p. 28). Por tanto, según Francisco de Vitoria, los indios:

...deben ser tenidos por verdaderos señores, y no se les puede despajar de su posesión en tales circunstancias... Y por tanto (...), debe notarse que si los bárbaros no tuvieran dominio, no parece que pudiera alegarse otra causa sino porque son pecadores, porque son infieles o porque son amentes o idiotas (De Vitoria, 2000, p. 28. El subrayado no es del autor).

Pero frente a la sentencia que dicta para los bárbaros el no dominio sobre su pertenencias, dado que en su calidad de infieles estaban en pecado mortal, el teólogo de la orden dominicana “establece la siguiente proposición: el pecado mortal no impide el dominio civil y dominio verdadero” (De Vitoria, 2000, p. 29). De esta forma queda abierta la posibilidad de que los indios puedan ser reconocidos con capacidad de acción y dominio sobre sus posesiones; o sea, que:



6

Véase: Gómez Robledo, Antonio, *op. cit.*, p. LII.

(el) paganismo... de los indios no invalida de modo alguno sus derechos naturales al auto gobierno, la propiedad y la libertad. Por bárbaros que parezcan, son hombres y gozan de los derechos de todas las sociedades humanas (Brading, 2003, p. 54).

En vista de lo anterior, las voces que se oponen a reconocer el dominio que los amerindios tienen sobre su persona, sus bienes y sus territorios -a razón de su pecaminosidad, bestialidad o demencia-, quedan plenamente desautorizadas, ya que como Vitoria lo prueba en los alegatos que hace junto a Cayetano, San Agustín, Santo Tomás de Aquino y otros doctos en el tema, “la potestad espiritual no se pierde por el pecado mortal; luego ni la civil, que mucho menos parece se funde en la gracia que la espiritual” (De Vitoria, 2000, p. 30).

De hecho, Fray Francisco de Vitoria manifiesta que: la infidelidad no es, ni debe ser, impedimento para reconocer a los paganos como verdaderos señores con dominio de sus propiedades o bienes, pues por derecho natural los hombres son libres salvo por dos excepciones: la de dominio paterno y marital.

Así, desde una sensible elocuencia crítica, Vitoria observa que el problema indiano no puede remitirse a cuestiones de derecho natural sino a la de protestad civil⁷, aun cuando los más reconocidos argumentos que en su época se esgrimieron para legitimar el derecho de conquista sobre los indios encontraran sustento en la interpretación de la tesis aristotélica que postula, por cuestión de Natura, para unos (los indios) la condición de esclavitud y para otros (los españoles) la de mando.

7 Vale aclarar que para que para Francisco de Vitoria “La noción de derecho natural es del todo solidaria de la noción de Dios (simul stabunt, simul cadunt, según el viejo adagio), y con sólo que esto se tuviera presente podría dirimirse (por un “sí” o por un “no” evidentemente metajurídicos) la eterna controversia sobre el derecho natural. Su existencia o inexistencia está en función, evidentemente, de la existencia o inexistencia del Ser supremo que... ha tenido forzosamente que dar una ley de comportamiento a sus criaturas; una ley que, en el caso de la criatura racional, del hombre, se hace parte presente en su conciencia y es de ejecución voluntaria.” (Gómez Robledo, 2000, p. XXXVII).



Si bien, la cualidad natural de siervos que se asigna a los nativos americanos se justifica –como se mencionó con Sepúlveda porque no se les reconoce la suficiente razón para regirse y auto representarse a sí mismos, también es cierto que para el teólogo salamantino existe cierta racionalidad entre los indios de América, en tanto que éstos, “a su manera”, ejercen el uso de la razón para establecer un orden “a sus cosas”. Al respecto el teólogo dominico dice:

Tienen, en efecto, ciudades que requieren orden, y tienen instituidos matrimonios, magistrados, señores, leyes, artesanos, mercados, todo lo cual requiere el uso de razón. Además tienen también una especie de religión, y no yerran tampoco en las cosas que para los demás son evidentes, lo que es un indicio de su uso de razón... (De Vitoria, 2000, p. 35).

Aunque Francisco de Vitoria hace una elocuente defensa de la “peculiar” racionalidad de los indios, también plantea –en apoyo a las tesis aristotélicas-, que la servidumbre civil y legítima que el filósofo griego postula en la Política:

...no hace a nadie siervo por naturaleza. Ni tampoco quiere decir (con esto el Filósofo griego) que sea lícito ocupar sus propiedades, reducir a esclavitud y llevar a mercado a los que Natura hizo bastante cortos y faltos de ingenio. Lo que quiere enseñar (Aristóteles) es que hay en ellos una necesidad natural de ser regidos y gobernados por otros, siéndoles muy provechoso el estar a otros sometidos, como los hijos necesitan estar sujetos a los padres y la mujer al marido. Y que ésta sea la intención del filósofo es claro; porque del mismo modo dice que hay algunos que por naturaleza son señores, a saber, los que abundan en capacidad intelectual. Ciento es, sin embargo, que no entiende aquí que estos tales puedan, a título de más sabios, abrogarse el mando de los otros, sino que han recibido de la naturaleza facultades para mandar y gobernar... (De Vitoria, 2000, p. 36. El subrayado no es del autor).

En este sentido, la subordinación que Aristóteles atribuye a los faltos de ingenio y razón (en este caso aplicado a los indios), no debe, ni puede ser más que una servidumbre de carácter civil que abre la posibilidad de que estos sean gobernados



por otros: los de mayor ingenio y virtuosidad (es decir, los españoles)⁸. Pero lo anterior no significa, de ninguna manera, que se les pueda tomar en esclavitud forzada y a sus bienes en dominio. Por el contrario, lo que Vitoria señala es que “aun en el supuesto de que estos bárbaros sean tan ineptos y romos como se dice, no por eso debe negárseles el tener verdadero dominio, ni tenérseles en el número de los siervos civiles”, pues -asegura nuestro autor- “el que nos parezcan tan idiotas (...) proviene en su mayor parte de la mala y bárbara educación, pues tampoco entre nosotros escasean rústico poco desemejantes de lo animales” (De Vitoria, 2000, p. 36).

Pero Vitoria no niega que de los preceptos aristotélicos pueda proceder algún derecho que permita legítimamente someter a los indios. Es decir, para el teólogo salamantino es posible que los indios puedan ser gobernados por los españoles sin que los primeros pierdan la posesión de sus bienes y territorios (como con el tutelaje que los adultos tienen sobre los niños o los maridos sobre las mujeres)⁹. De hecho, en sus argumentos transfiere del orden natural derechos que se rigen por la Ley humana o civil; de tal suerte que, los derechos de tutela que por vía familiar¹⁰ detentan los padres y esposos (en calidad de varones), les permiten también en el orden civil¹¹ obtener derechos de mando sobre los niños y las mujeres. Este derecho se equipará al que tienen los más aptos para gobernar

8 Véase *De Vitoria, Francisco (2000). Relecciones del Estado, de los indios y del derecho de la guerra.* México: Porrúa. pp. 22-36.

9 Pero, para ello, deben estar claramente definidas las circunstancias en las que esto sea legítimo, por lo que en su obra se encarga de enunciar los motivos que tienen españoles para declararles una guerra justa o legal a los indios.

10 Según Fray Francisco de Vitoria, este derecho de mando “...del padre respecto de los hijos y la del hombre respecto de su mujer, (...) es natural” (Vitoria, 2000, p. 39).

11 La ley civil “aunque es cierto que deriva de la naturaleza (y puede, por tanto, llamársele natural, como Santo Tomás lo hace...), no obstante, no está constituida por la naturaleza, sino por la ley” humana (De Vitoria, 2000, p. 39).



a los “ineptos” o “brutos”, a decir, los indios y los bárbaros. Así lo señala Antonio Gómez Robledo:

Vitoria nos da una interpretación ciertamente colonialista (esto era imposible eludirlo), pero templada y humanitaria, del pensamiento del Filósofo (griego). (En la interpretación vitoriana, Aristóteles) No quiso decir... que los pueblos bárbaros o de cultura inferior puedan ser reducidos a esclavitud o privados de sus propiedades por los pueblos superiores, sino simplemente que los primeros deben ser regidos y gobernados por los segundos, como el hijo por el padre o la mujer por el marido. Y ya en esta exegética, no sólo no rechaza Vitoria el pensamiento de Aristóteles (ningún tomista se atrevió jamás a tanto, fuera de Bartolomé de las Casas), sino que concede desde este momento que de ahí podría nacer, en los españoles, algún derecho para someter a los indios: posset oriri aliquod ius adsibiendi eos (Gómez Robledo, 2000, p. LIIILIV).

Queda claro que en el pensamiento vitoriano, lo dicho por Aristóteles se encuentra estrechamente vinculado al orden civil que debe regir a todos los hombres del planeta, por ello, rechaza la idea de reducir al indio a condiciones de esclavitud forzada; sin embargo, también reconoce que:

Esos bárbaros, aunque, como se ha dicho, no sean todos faltos de juicio, distan, sin embargo, muy poco de los amentes, por lo que parece que no son aptos para formar o administrar una república legítima dentro de los términos humanos y civiles. Por lo cual no tienen una legislación conveniente, ni magistrados, y ni siquiera son suficientemente capaces para gobernar la familia. Por eso carecen también de ciencia y artes, no son liberales, sino también mecánicas, y de cuidada agricultura, de trabajadores y de otras muchas cosas provechosas y hasta necesarias para los usos de la vida humana (De Vitoria, 2000, p. 7071).

Para nuestro autor, el problema radica en la incapacidad de los indios para autogobernarse, ya que “su ‘rudeza’ es ‘mayor que la de los niños y amentes de otras naciones’. Así que es lícito en su país intervenir para ejercer lo que equivale a un derecho de tutela” (Todorov, 1989, p. 161), y bien harían en entregar se al gobierno de los más “aptos” y ceder la administración de sus pueblos y territorios a la Corona española.



Ahora bien, de los argumentos expuestos por el teólogo dominico se pueden inferir algunos presupuestos básicos. Primero, en la obra de Francisco de Vitoria se establecen, claramente, dos ámbitos de acción separados y autónomos: el público y el privado, siendo la Ley natural la que determina los códigos de organización del ámbito doméstico (donde, por ejemplo, los esposos varones y los padres adultos tienen derecho de tutela sobre los hijos menores y las esposas mujeres)¹², y la Ley civil (proveniente de la ley natural) que norma a las sociedades públicas en la comunidad universal (donde los españoles tienen derecho de mando y gobierno sobre los indios, tutela que se equipara a la que por naturaleza detentan los padres y esposos sobre los niños y las mujeres, respectivamente). En contraposición a la esfera privada, el ámbito público o civil adquiere un significado universal que encierra los fundamentos naturales para el ordenamiento de la vida pública de todo el orbe.

Segundo, los postulados de Vitoria establecen un principio de desigualdad/subordinación entre los españoles (superiores) y los indios (inferiores), con la salvedad de que ahora esta distribución inequitativa tiene un carácter civil, que si bien proviene de la ley de naturaleza en realidad está impresa en el marco de la ley humana.

Tercero, encontramos en los manuscritos de Vitoria la tesis que equipara a los indios con las mujeres y los niños, quedando circunscritos a la calidad de menores feminizados que requieren de la tutela civil de los mejores en ingenio, a decir, de los europeos. En este sentido, el derecho paterno y marital se convierte en un derecho de carácter político asociado a las capacidades para la administración de una república.

Cuarto, el indio es reconocido por nuestro autor como un

12 *No olvidemos que, en los alegatos de Vitoria, estos preceptos naturales se convierten en ordenanzas humanas al transferirse al ámbito civil como derechos de tutela a los varones de mayor capacidad intelectual sobre los faltos de raciocinio (o sea, mujeres, niños e indios).*



“sujeto incompleto”, pues aun que tiene dominio sobre sus bienes y persona, civilmente carece (como las mujeres y los niños) de la capacidad que tienen los “superiores en ingenio” para el autogobierno y la administración de la república. De tal suerte que, en el pensamiento vitoriano, la humanidad del amerindio es, al mismo tiempo, afirmada y negada. Afirmada en el sentido de que se le reconoce como un “sujeto productor de objetos¹³” (y hasta consumidor de mercancías); y negada en tanto que no poseen las facultades necesarias para ostentar la capacidad de mando civil y autodeterminación.

Quinto, aun cuando al padre Vitoria se ha considerado un defensor de los amerindios -al mismo nivel de fray Bartolomé de Las Casas¹⁴-, su discurso no deja de ser profundamente

13 La noción de “sujeto-productor-de objetos” es retomada de Tzvetan Todorov, en el libro *La conquista de América. El problema del otro*, donde hace referencia al “sujeto intermedio” para sustentar la eficacia del colonialismo frente al esclavismo. A continuación reproducimos parte de sus argumentos: “Si en vez de tomar al otro como objeto, se le considerara como un sujeto capaz de producir objetos que uno poseerá, se añadiría un eslabón a la cadena –un sujeto intermedio- y, al mismo tiempo, se multiplicaría al infinito el número de objetos poseídos. De esta transformación vienen dos preocupaciones adicionales. La primera es que hay que mantener al sujeto ‘intermedio’ precisamente en ese papel de sujeto-productor-de-objetos e impedir que llegue a ser como nosotros: la gallina de los huevos de oro pierde todo su interés si ella misma consume sus productos. El ejército, o la policía, se ocupará de eso. La segunda preocupación se traduce de la manera siguiente: el sujeto será más productivo cuanto mejor cuidado este.

14 Para Marcel Bataillon en la *Apología de Fray Bartolomé de Las Casas* queda claro que “más que un desacuerdo doctrinal con Vitoria o una divergencia de apreciación doctrinal respecto al mismo sobre las violaciones del derecho de gentes por parte de los conquistadores, (Las Casas) traduce un profundo malestar ante el método de selección de títulos de guerra practicado por el gran profesor, a quien sin embargo manifiesta Las Casas toda su deferencia. Fray Bartolomé... sigue fácilmente la discusión de los títulos ‘legítimos’ que Vitoria empieza por destruir, sin miramientos hacia los supuestos derechos del emperador y del papa, pero cuando aborda la cuestión de los títulos que Vitoria reconoce como ‘legítimos’ se decepciona al ver que se fundan sobre hechos hipotéticos que, de ser ciertos (los españoles llegan pacíficamente para comerciar y son recibidos belicosamente por los indígenas), podrían



colonialista. Si se hace un examen minucioso del pensamiento vitoriano podemos concluir que, aunque menos evidente, sus posturas son tan etnocéntricas como las de Juan Ginés de Sepúlveda y otros autores de la época, pues, como señala Todorov:

¿Quién decide una vez más qué es barbarie o salvajismo, y qué es civilización? Sólo una de las dos partes que se enfrentan, entre las cuales (...) no subsiste ninguna igualdad ni reciprocidad... (Por lo que,) queda claro que su papel (el de Vitoria) es otro: al amparo de un derecho internacional fundado en la reciprocidad, proporciona en realidad una base legal para las guerras de colonización, que hasta entonces no la tenían [por lo menos no tenía una justificación que pudiera resistir a un examen más o menos serio] (Todorov, 1989, p. 161).

Por ello es que, siendo el “padre de la Modernidad jurídica en la cuestión de la expansión europea en Ultramar, es decir, en la justificación del mundo colonial del World System, a Fray Francisco de Vitoria debe juzgársele, “desde esta nueva perspectiva, como el fundador del ius gentium europeum...” (Dussel, 2007, pp. 207208).

No se puede ocultar que, frente a tantos argumentos que desmeritan la esclavitud de los indios, Vitoria formula otros más que justifican la conquista de América y el sometimiento “civil” de los nativos desde un particular punto de vista eurocéntrico y mercantil. Por ejemplo, en: De los títulos legítimos por los cuales pudieran venir los bárbaros a poder de los españoles¹⁵, el teólogo dominico plantea que los indios están obligados a cumplir y respetar las ordenanzas derivadas del derecho de gentes, en tanto que tienen un carácter universal¹⁶. Pero ese

justificar una guerra defensiva. Vitoria no lo dice como lo gritaría Las Casas que estas hipótesis son irreales y que no pueden considerarse realizadas más que por los conquistadores o por un Sepulveda” (Bataillon, 1976, p. 22).

15 Véase De Vitoria, Francisco op. cit., De los títulos legítimos por los cuales pudieran venir los bárbaros a poder de los españoles, pp. 59-72.

16 “Y ciertamente –para Vitoria– muchas cosas parecen proceder el

principio de universalidad quién lo establece si no los propios españoles, convirtiéndose no sólo en juez sino en parte. De hecho, en dichos títulos encontramos las siguientes facultades (o derechos) que sólo son atribuibles a los peninsulares en América:

1) Los españoles tienen **derecho a transitar libremente sobre** el territorio Americano y establecerse o permanecer en él siempre que no dañen a los naturales de estas tierras¹⁷; y éstos últimos no pueden prohibírselos de modo alguno, pues “en todas las naciones tienen como inhumano el tratar y recibir mal a los huéspedes y peregrinos sin motivo alguno...” (De Vitoria, 2000, p. 60). Bajo este precepto, los “bárbaros” no pueden hacerles guerra justa a los españoles mientras éstos últimos no les hagan daño. Y tampoco pueden expulsarlos de sus territorios, dado el supuesto de hospitalidad dictado para todas las naciones.

2) Los españoles pueden **comerciar sus productos con los indios** y extraer el oro, la plata y otras cosas que abundan en sus tierras,¹⁸ “y ni sus príncipes pueden impedir a sus súbditos que comercien con los españoles, ni por el contrario, los

derecho de gentes, el cual, por derivarse suficientemente del derecho natural tiene manifiesta fuerza para dar derecho y obligar. Y dado que no siempre se derive del derecho natural, parece que basta el consentimiento de la mayor parte del orbe, sobre todo si es a favor del bien común” (Vitoria, 2000, p. 63).

17 Para Vitoria “la naturaleza establece cierto parentesco entre los hombres”, por lo que es contra natura que se impongan barreras infranqueables entre ellos, “pues no es el lobo del hombre para otros hombres, como dice Ovidio, sino hombre” (De Vitoria, 2000, p. 62).

18 El argumento que Francisco de Vitoria esgrime para justificar este principio es que “los príncipes están obligados por derecho amar a los españoles, luego no es lícito, si puede hacerse sin propio daño, prohibirles sin causa alguna el disfrute de aquellas regiones”, porque si lo hicieran “obrarían en contra del proverbio que dicta: No hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti” (De Vitoria, 2000, p. 62).



príncipes españoles pueden prohibirles comerciar con ellos” (De Vitoria, 2000, p. 62).

3) Tampoco es lícito prohibir a los peninsulares **la comunicación y la participación de las cosas** que sean comunes tanto a éstos como a los indios. “Por ejemplo: si es lícito a otros extranjeros extraer el oro en un campo o en los ríos..., no pueden impedirlo a los españoles, sino que, del mismo modo que a los demás, les es lícito hacer estas cosas y otras semejantes, en tanto que no sean gravosas a los ciudadanos y naturales del país” (De Vitoria, 2000, p. 62).

4) “**Las cosas que no son de ninguno**, por derecho de gentes, **son del que las ocupa...** Luego si el oro que se halla en el campo, las perlas del mar o cualquier otra cosa de los ríos, no es propiedad de nadie, por derecho de gentes será del ocupante...” (De Vitoria, 2000, pp. 6263. Las negritas no son del autor).

5) No se puede negar a los españoles y a los hijos que nacen en los “nuevos territorios” habitar en las ciudades de las Indias americanas. Por tanto, “si algunos (españoles) quisieran domiciliarse en algunas de las ciudades, sea tomando mujer a de algún modo, conforme a lo cual otros los suele hacerse ciudadanos, no parece que se les pueda prohibir más que otros, y por consiguiente, gozar de los **privilegios de ciudadanos** como los demás... (De Vitoria, 2000, p. 63. Las negritas no son del autor).

Para Enrique Dussel, estos derechos de carácter universal resultan muy “convenientes y justos” si no se considerara la situación que se vivía en las Indias Americanas en 1539, por ello, para nuestro autor, “tales afirmaciones... o son ingenuas o son cínicas, ya que nadie ‘pasaba’ a las Indias a hacer un tour estético o turístico para contemplar la belleza de los lugares o efectuar un intercambio equitativo de mercancías” (Dussel, 2007, p. 208209).

Como es evidente, Francisco de Vitoria emplea como criterio de universalidad lo que corresponde en exclusiva a la



particular experiencia española, validando la perspectiva ética e ideológica de los europeos. Por ejemplo, en los anteriores postulados nuestro autor sólo hace referencia a los derechos que ostentan los españoles en los territorios americanos (y en todo el orbe), nunca al de los indios para resistirse al etnocidio. Al respecto, Dussel comenta:

Dichos derechos se enuncian en nombre del ‘derecho de todos los pueblos’, pero sólo los europeos pueden ser sus sujetos, porque Vitoria no se está refiriendo al derecho de peregrinar, comerciar o de adoptar los derechos de ciudadanía de los indígenas en Europa.

Por ello, es un eufemismo hablar, por ejemplo, de ‘comercio’ en el sistema de encomienda, donde el indígena debía contribuir con trabajo gratuito, sin recibir nada a cambio; y el oro y la plata que se extraían simplemente pasaban a ser propiedad privada del súbdito o de la corona... (Dussel, 2007, p. 209. El subrayado y las negritas no son del autor).

Sin embargo, es preciso señalar que, en correspondencia con sus alegatos, Vitoria reconoce –explícitamente– un derecho que resulta exclusivo de los indios americanos: el de voluntariamente aceptar el mando y el gobierno de los españoles. Nuestro autor advierte que:

Si los bárbaros, comprendiendo la humanidad y sabia administración de los españoles, libremente quisieran, tanto los señores como los demás, recibir pro príncipe al rey de España. Esto podría hacerse y sería título legítimo y de ley natural (De Vitoria, 2000, p. 69. El subrayado no es del autor).

En realidad, los indios no tienen más opción que aceptar el yugo español y someterse a la corona, reconociendo esto como un “derecho” y no como lo que históricamente fue: una guerra genocida. De hecho, se presupone de inicio que los indios no cumplen los requisitos mínimos para ostentar derechos de mando civil, mientras los españoles tienen todas las prerrogativas de ley para recurrir al uso legítimo de la violencia si los nativos americanos les impidieran ejercer los derechos que se derivan de lo enumerado con anterioridad. Después de



todo, “la negación del derecho del colonizado comienza por la afirmación del derecho del colonizador” (Bartolomé Clavero, citado por Lander, 1993, p. 17).

Aunque queda demostrada la pretensión de que sean los españoles/europeos los garantes de los valores universales que ellos mismos definen y estipulan -y, por tanto, de establecer un orden mundial para ellos conveniente-, a continuación describimos y reflexionamos sobre algunas de las causas que Vitoria considera legítimas para guerrear contra los indios:

1) Para garantizar los derechos de los españoles: “Si los bárbaros quisieran negar a los españoles las facultades arriba declaradas de derecho de gentes, como el comercio y las otras cosas dichas, los españoles deben, primero con razones y consejos evitar el escándalo... Más si dada razón de todo los bárbaros no quieren acceder, sino que acuden a la violencia, los españoles pueden defenderse y tomar todas la precauciones que para su seguridad necesiten; porque lícito es rechazar la fuerza con la fuerza” (De Vitoria, 2000, p. 6364).

2) Para obtener la paz y la seguridad de los españoles establecidos en América: “Si, tentados todos los medios, los españoles no pueden conseguir seguridad respecto de los bárbaros, sino ocupando sus ciudades y sometiéndolos, pueden lícitamente hacerlo” (De Vitoria, 2000, p. 64).

3) Para predicar la religión cristiana: Si los indios “impidieran 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 aceptar la guerra o declararla, hasta que den oportunidad y seguridad para predicar el Evangelio”. Del mismo modo, “Si alguno de los bárbaros se convirtiera al cristianismo, y sus príncipes quieren por la fuerza y el miedo volverlos a la idolatría, pueden por este capítulo también los españoles... declarar la guerra y obligar a los bárbaros a que desistan de semejante injuria y utilizar todos los derechos de guerra contra los obstinados hasta destruir en



ocasiones a los señores, como en las demás guerras justas” (De Vitoria, 2000, p. 67 y 68).

4) Para evitar la tiranía de los Príncipes indios “o de las leyes inhumanas que perjudican a los inocentes, como el sacrificio de hombres inocentes o matar a hombres inculpables para comer sus carnes”, Vitoria afirma que: “sin necesidad de la autoridad del Pontífice, los españoles pueden prohibir a los bárbaros toda costumbre y rito nefasto” (De Vitoria, 2000, p. 69).

Con estas ordenanzas el teólogo salmantino establece, por un lado, el principio de inalienabilidad de los derechos que, para el caso americano son asumidas como facultades exclusivas de los españoles y, por otro, las razones legales para hacerlos valer mediante el uso de la violencia legítima, a decir, las guerras justas.

Vitoria, como ningún otro de los pensadores del siglo XVI que revisamos en este documento, construye un cuerpo argumentativo profundamente moderno que como doctrina general fundamenta los criterios éticos y legales para el expansionismo europeo. Por supuesto, los valores superiores que se plasma en el locus del pensamiento vitoriano son definidos -de forma categórica- sólo por una de las partes en cuestión: los españoles europeos.

Lo anterior se evidencia, por ejemplo, cuando Fray Francisco de Vitoria se refiere a libre divulgación de ideas¹⁹. Allí se afirma que si los indios se niegan a la propagación del Evangelio, los peninsulares pueden declarar les la guerra hasta generar las condiciones para divulgar el cristianismo. Pero Vitoria sólo está pensando en “la libertad de los españoles para predicar el Evangelio a los indios, y nunca en la de los indios para propagar el Popol Vuh en España, (ya que) la ‘salvación’ cristiana es para él un valor absoluto” (Todorov, 1989, p. 160).



19 Véase inciso 3, de las causas legítimas que Vitoria considera para declarar una guerra justa a los indios.

De manera similar, cuando nuestro autor sostiene que para evitar la tiranía de los príncipes indios contra “los inocentes” es lícita la intervención española²⁰, se expresa una falta de reciprocidad en sus planteamientos, pues -siguiendo a Todorov- “aun si esta regla se aplicara indistintamente a indios y españoles, estos últimos son quienes decidieron el sentido de la palabra ‘tiranía’, y eso es lo esencial”. Los españoles son los que establecen los criterios para definir qué costumbres son “nefastas” y juzgar a los indios; son ellos quienes “deciden, por ejemplo, que el sacrificio humano implica tiranía, pero no opinan lo mismo para la matanza” en territorios americanos²¹ (Todorov, 1989, p. 161).

El alcance de estas formulaciones es todavía mayor si retomamos la tesis de Enrique Dussel sobre el mito irracional de la Modernidad. Para el filósofo de la liberación, 1492 no sólo es el momento en el que nace la modernidad “como concepto, (sino) el origen de un muy particular mito de violencia sacrificial, (y) también marca el origen de un proceso de ocultamiento o no reconocimiento de lo no europeo” (Dussel, 2001, p. 58). De acuerdo con el autor, entre los elementos constitutivos del mito de la modernidad encontramos los siguientes:

(4) Allí donde los bárbaros o los primitivos se oponen al proceso civilizatorio, la praxis de la modernidad debe, en última instancia, recurrir a la violencia necesaria para remover los obstáculos para la modernización. (5) Esta violencia que produce víctimas en muchos modos diferentes, lleva un carácter ritual: el héroe civilizador enviste a la víctima (colonizado, esclavo, la mujer, la destrucción ecológica

20 Véase inciso 4.

21 Para Todorov esto es vigente: “Los cristianos se indignan por los casos de canibalismo; la introducción del cristianismo lleva a suprimirlos. Pero para lograrlo, !hay hombres a los que queman vivos! Toda la paradoja de la pena de muerte: la instancia penal realiza en mismo acto que condena, mata para impedir que se mate. Para los españoles era una forma de lucha contra lo que consideraban barbarie; como los tiempos han cambiado, apenas percibimos la diferencia de ‘civilización’ entre quemar vivo y comer muerto” (Todorov, 1989, p. 192).



del mundo, etc.) con el carácter de partícipe en un proceso de sacrificio redentor. (6) Desde el punto de vista de la modernidad, el bárbaro o el primitivo, está en un estado de culpabilidad [por oponerse al proceso de civilización]. Esto permite a la modernidad presentarse a sí misma ...como una fuerza que emancipará o redimirá a las víctimas de su culpa. (7) Dado este carácter “civilizado” y redentor de la modernidad, los sufrimientos y los sacrificios (los costos) de la modernización impuestos a los pueblos “inmaduros”, razas esclavizadas, el sexo “débil”, etcétera, son inevitables y necesarios (Dussel, 2001, pp. 6869. El subrayado no es del autor).

Aunque debemos guardar ciertas reservas respecto a los planteamientos de Dussel -dado que él se refiere puntualmente a la modernidad como concepto y a algunos elementos del mito que encierra, resulta muy sugerente la recuperación de sus postulados para reflexionar sobre el estado de inocencia y/o culpabilidad de los indios en el discurso vitoriano, así como el papel de la violencia y la manera en que se justifica moralmente.

Recordemos que para Francisco de Vitoria las “guerras justas” lo son porque tienen como telón de fondo la reparación de una injuria o el rechazo a cierta injusticia²². Esquemáticamente, se puede decir que si hay injuria hay agravio, y si hay injusticia implícitamente hay víctimas; y las víctimas siempre son inocentes. Por ello, el catedrático de Salamanca escribe que no es lo mismo el derecho de guerra contra culpables que contra inocentes.

Para Vitoria los indios al ser “ignorantes”, “imbéciles”, “necios” y “medrosos” son inocentes, y aunque los españoles estén obligados, por norma general, a trasmitir sus intenciones “pacíficas” en América, estos bárbaros podrían sentir temor de hombres más poderosos que ellos y tan extraños como los



22 Pero, “.Como se podrá decidir sobre lo injusto de una guerra?... Esta justicia absoluta —según Vitoria— solo es accesible a los hombres sabios, que están obligados a ella. Al respecto dice: “Conviene [...] consultar a hombres probos y sabios que [...] hablen con entera libertad y sin ira, odio ni pasión” (Todorov, 1989, p. 193).

peninsulares. Tal desconfianza es entendible para el teólogo salmantino; sin embargo, no exculpa a los amerindios de los agravios cometidos contra los españoles si no les respetaran los derechos de gentes (aun cuando la ofensa se diera por “imbecilidad” o “necedad”, o sea, que no fuera intencionada). En tal caso, para ambas partes sería legítimo declarar la guerra justa, ya que los españoles deben defenderse y hacer valer sus derechos y los indios por temor o falta de entendimiento pueden expulsar o matar a los españoles, provocando con ello una grave injuria²³.

Desde esta perspectiva, la ignorancia india se traduce en inocencia, pero dicha inocencia no surge del agravio cometido por los españoles se deriva, en cambio, de su condición de “amentes” e “ignorantes”. Es decir, los indios son inocentes porque les falta la racionalidad que otorga la definición misma de sujeto, y como los indios no son sujetos plenos²⁴, entonces, no pueden saber lo que es mejor para ellos. Por lo tanto, aun cuando Francisco de Vitoria equipara la ignorancia con la inocencia, tarde o temprano la inocencia de los indios se vuelve culpabilidad, pues como escribe nuestro autor: “El que duda y es negligente para la verdad, no posee de buena fe” (De Vitoria, citado por Todorov, 1989, p. 193). Y la verdad no puede estar en manos de los ignorantes sino de los hombres probos y sabios, por tanto, la verdad sólo es aprehensible para los españoles²⁵.

La justificación moral de Vitoria para el uso de la fuerza es en suma interesante porque se base en la idea de derechos universales, es decir, en el derecho de gentes, y aunque alega igualdad y reciprocidad de derechos en realidad no siempre se plasma así.

23 Véase De Vitoria, *op. cit.*, p. 64.

24 Recordemos que como las mujeres y los niños deben ser tutelados por lo más aptos para el gobierno.

25 Fray Francisco de Vitoria se distingue y distancia de Fray Bartolomé de las Casas que consideraba a los indios inocentes. Véase debate posterior sobre la inocencia de los indios en Las Casas.



Finalmente, vale mencionar que aun cuan do Francisco de Vitoria desarrolla importantes argumentos sobre el derecho de los indios para mantener el dominio de sus bienes, también es cierto que en sus alegatos ratifica la exclusión de los nativos americanos en el nuevo ordenamiento jurídico que da sustento a la universalización de los derechos, cuyo carácter “universal” se desprende, evidentemente, de la particular experiencia europea y de los intereses de las potencias colonizadoras. Pero, al mismo tiempo que los excluye (al considerarlos implícitamente sujetos incompletos), los obliga a reconocer dicho orden mediante el acato de sus leyes (sea este voluntario o inducido por el uso de la fuerza).

Esta también es una paradoja inherente a la modernidad que, por un lado, excluye de la noción de sujeto (moderno) a quien considera “bárbaro”, “incivilizado”, “fundamentalista”, “antidemocrático”, etc., y, por otro, demanda de ese Otro excluido el reconocimiento y la aceptación del orden legal moderno y de sus valores éticos.

El uso legal de la violencia es, nuevamente, el vehículo que garantiza ambas cuestiones, por ello -como menciona Immanuel Wallerstein en su conocido libro: Universalismo Europeo. El Discurso del poder- la facultad para declarar la guerra o intervenir a otras naciones, en los hechos “es un derecho que se apropián los poderosos. Pero es un derecho difícil de legitimar”, por lo que ha estado sujeto a controversias como las que se exponen en este documento. No obstante, cuando se cuestiona y desafía a los interventores “recurren siempre a la justificación moral: el derecho natural y el cristiano en el siglo XVI, la misión civilizatoria en el siglo XIX y los derechos humanos y la democracia a fines del XX y principio del XXI” (Wallerstein, 2007, p. 44). Sin duda este debate contiene muchas aristas todavía abiertas a la discusión, pues -como podemos apreciar con Dussel- “la relación entre la conquista de América y la formación de la Europa Moderna permite una nueva definición”, o sea una nueva forma de ver la



cuestión india y la propia modernidad, la cual “muestra no sólo su lado emancipador sino también su costado destructivo y genocida” (Dussel, 2001, p. 68).

3. A manera de conclusiones

Ahora bien, ¿Por qué hacer este largo recorrido por los postulados de uno de los primeros juristas modernos, Fray Francisco de Vitoria?, ¿qué nos ofrece esta mirada general sobre el Derecho de Gentes y las causas “justas” para guerrear con los indos? Es preciso señalar aquí que si consideramos la contemporaneidad y vigencia del discurso de Vitoria en el derecho internacional moderno, podemos deducir de sus principios jurídicos algunos planteamientos:

Primero, que la experiencia de conquista y colonización de Nuestramérica apuntala al “Derecho” como instrumento de dominio y explotación de los pueblos colonizados y de todas aquellas poblaciones que no se ajustan a los cánones eurocéntricos de las potencias colonizadoras (es decir, a la civilidad, la modernización, el desarrollo, las democracias, etc.).

Segundo, que el marco jurídico del Derecho de gentes, es decir, la incipiente plataforma de los derechos de los humanos en Vitoria justifica plenamente la empresa colonialista europea bajo el supuesto de que las poblaciones indígenas (o no europeas) son incapaces de autogobernarse y, por tanto, deben dejar en manos de los mejores en “virtud” (léase para la actualidad las potencias europeas y estadounidense) la posibilidad de la administración de sus bienes, territorios, recursos naturales y hasta sus vidas.

Tercero, que las poblaciones no europeas y colonizadas quedan reducidas al estatus de “sujetos” no plenos, incompletos, infantilizados, sujetos-productores de mercancías u “objetos” del derecho público, “incapaces” de autodefinirse a sí mismos, auto representarse y autodeterminarse. Como a los indios/as en siglo XVI, a las poblaciones dominadas, subdesarrolladas o



periféricas se nos racializa y se nos feminiza; y digo que se nos feminiza porque se nos impone una condición de tutela que en el caso de los infantes termina en el momento mismo en que llegan a la mayoría de edad, pero en las mujeres se vuelve perpetua porque se hereda por línea androcéntrica de padres a esposos.

Así, me atrevo a decir que uno de los principales problemas del derecho moderno y de sus derechos humanos es que constituyen la base del sistema de explotación y dominio imperial colonial que se sustenta sobre la negación del “otro”, pues los derechos de humanidad no se confieren de manera igualitaria a todas las personas, éstos quedaron resguardados para a las poblaciones blancas, burguesas, hetero normadas, generando en ellas privilegios legalmente incuestionables.

Por todo lo anterior, los retos para descolonizar el Derecho no son menores, pues por la forma como se configura el sistema mundomodernocolonial (sexista y androcéntrico), requiere de repensarlo desde las bases que le dan sustento. Esto nos obliga a desmontar la falsa idea de igualdad que guardan los derechos humanos, y pensar desde la diversidad de experiencias otras muchas plataformas éticas y jurídicas que reconozcan a los sujetos excluidos y feminizados, así a como los sistemas de desigualdad racial, de clase y de sexogénero, que atraviesan al sistema de desigualdad desde su carácter imbricado. En las resistencias, la organización social, los movimientos y en las prácticas cotidianas de múltiples sujetos subalternizados de Nuestramérica se pueden vislumbrar ejercicios que fisuran los componentes centrales del derecho moderno y positivo.

No por nada, a poco más de 500 años de la guerra genocida contra las poblaciones amerindias -hecho conocido como “Descubrimiento de América”-, las y los indígenas del sureste mexicano se levantaron en armas para exigir el derecho de los pueblos a la autodeterminación. No por nada, los hijos e hijas de desaparecidos y desaparecidas en la llamada guerra fría, enarbolan la consigna: “Ni perdón, ni olvido”. No por nada,



crecen las policías comunitarias en la Costa Chica de Guerrero, con métodos de impartición de justicia basados no en la sanción sino en la reinserción social. No por nada, las mujeres Xincas en Guatemala luchan por la defensa de sus territorios contra la explotación minera y aseguran que “Defender un territorio de la minería sin defender a las mujeres de la violencia sexual es una incoherencia”.

Pensemos pues desde estas realidades múltiples y complejas nuevas plataformas que posicen a los sujetos históricamente excluidos ante la posibilidad de un ejercicio pleno y efectivo de los derechos de humanidad, basados en los principios éticos de justicia y dignidad.

Referencias Bibliográficas

Bataillon, Marcel (1976). *Estudios sobre Fray Bartolomé de Las casas*. Barcelona: Ediciones península

Brading, David (2003). *Mito y profecía en la historia de México*. México: FCE.

Castro Gómez, Santiago y Grosfoguel Ramón (Eds.), (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Concha Malo, Miguel (1992). *El uso alternativo del derecho en Bartolomé de Las Casas. En Dominicos en Mesoamérica, 500 años, suplemento de la revista Analogía Filosófica* (pp. 5774). Santiago de México y Teutona.

De Las Casas, Bartolomé (1997). *Tratados de Fray Bartolomé de Las Casas*. México: FCE.

De Vitoria, Francisco (2000). *Relecciones del Estado, de los Indios y del derecho de Guerra*. México: Porrúa



Dussel, Enrique (2007). *Política de la liberación. Historia mundial crítica*. Madrid: Editorial Trotta.

Dussel, Enrique (2006 a). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta

Dussel, Enrique (2006 b). *Filosofía de la cultura y la liberación*. México: UACM.

Dussel, Enrique (2001). *Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt)*. En Walter Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 5970). Buenos Aires: Ediciones del Signo/Duke University.

Femenías, María Luisa (2000). *Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*. Argentina: Catálogos

García Pelayo, Manuel (1996). *Juan Ginés de Sepúlveda y los problemas jurídicos de la Conquista de América. Introducción*. En *Juan Ginés de Sepúlveda, Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* (pp. 142). México: FCE.

Ginés de Sepúlveda, Juan (1996). *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: FCE.

Gómez Robledo, Antonio (2000). *Introducción*. En Francisco de Vitoria, *Reelecciones del Estado, de los Indios y del derecho de Guerra* (pp. IXXC). México: Porrúa.

Hanke, Lewis (1997). *Prólogos. En Tratados de Fray Bartolomé de Las Casas* (pp. XXILXXXVII). México: FCE.

Hinkelammert, Franz J. (1991). *La fe de Abraham y el Edipo Occidental*. Costa Rica: Departamento Ecuménico de



Investigaciones.

- Lander, Edgardo (1993). *Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos*. En Edgardo Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 1140). Buenos Aires: UNESCO/FLACSO.
- Lugones, María (2008). Colonialidad y Género. En *Tabula Rasa*, 9, 73101.
- Maldonado Torres, Nelson (2007). *Sobre la colonialidad de ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. En Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127167). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Mendoza, Breny (2007). Los fundamentos no democráticos de la democracia: un enunciado desde Latinoamérica pos occidental. *Encuentros, Revista Centroamericana de Ciencias Sociales*, 6, 8593.
- Quijano, Aníbal (2001). *Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina*. En Walter Mignolo (Comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El Eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 117131). Buenos Aires: Ediciones del Signo/Duke University.
- Todorov, Tzvetan (1989). *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI.
- Wallerstein, Immanuel (2007). *Universalismo Europeo. El discurso del poder*. México: S. XXI editores.



Yañez, Agustín (2001). *Fray Bartolomé de Las Casas. El conquistador conquistado*. México: Planeta.

NOTAS BIOGRÁFICAS

Karina Ochoa Muñoz es profesora-investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco. Es integrante del colectivo “La Guillotina” y del “Grupo Latinoamericano de Estudios Formación y Acción Feminista” (GLEFAS).

Contacto: karina.otxoa@gmail.com

