

LA CONTROVERSIA ENTRE GINÉS DE SEPÚLVEDA Y BARTOLOMÉ DE LAS CASAS. UNA REVISIÓN

Francisco Fernández Buey
Universidad de Barcelona

Premisa

El final del siglo XX y del segundo milenio va a estar previsiblemente marcado por choques entre culturas cuyas dimensiones, según todos los indicios, pueden ser muy considerables. Basta con pensar en las migraciones intercontinentales en curso y en los desplazamientos de población hacia las grandes ciudades que están teniendo lugar en los cinco continentes. Es difícil prever ahora el desarrollo y las consecuencias posibles de un fenómeno de dimensiones tan amplias. Pero, a pesar de ello, tenemos un indicio de la magnitud que con seguridad alcanzará este choque cultural: por primera vez en la historia de la humanidad la palabra «mundo» adquiere su sentido pleno. Ello es debido al proceso de mundialización del capitalismo en su fase actual, a la existencia de un mercado propiamente mundial, así como a la incorporación a la escena política internacional de países de los cinco continentes. El viejo dicho «*nada humano me es ajeno*» adquiere, de este modo, una dimensión nueva.

En tales circunstancias, y para intentar comprender lo que puede llegar a representar un fenómeno así, hay dos estrategias complementarias que han sido ya sugeridas por distintos autores contemporáneos. Una de ellas consiste en el estudio interdisciplinar de las grandes migraciones en curso. La otra (más modesta pero, tal vez, no menos interesante) consiste en mirar hacia atrás, con espíritu histórico-crítico, para estudiar el alcance y las consecuencias de otro choque cultural de gran importancia, el que se produjo en América durante la conquista y colonización del continente por los europeos (españoles, portugueses, franceses y anglos). Vale la pena recordar a este respecto que en la base de las leyendas elaboradas por todas las

grandes culturas está siempre presente «la gran peregrinación», la «gran errancia», «la hégira», esto es, una gran migración que abre una nueva era y que, en mayor o menor medida, supone para estas culturas la reelaboración de los orígenes. Es posible, por tanto, que una revisión del pensamiento moderno en torno al importante choque entre culturas que se produce a partir de 1492 tenga algo que enseñar a la filosofía moral y política del «posmodernismo» que se debate entre la autocrítica del eurocentrismo y la consideración del racismo cultural como ideología funcional al capitalismo tardío.

Tres planos de aquel choque cultural están atrayendo la atención de los historiadores, antropólogos y científicos sociales contemporáneos: 1) la percepción del *otro* y el problema de la *alteridad cultural*, 2) las distintas versiones del *relativismo cultural* que surgieron de aquel choque, y 3) la posible validez general de la categoría de nepantlismo, en el sentido (establecido por el antropólogo mexicano Miguel León-Portilla) de «indefinición por estar en medio» cuando se produce un encontronazo cultural intenso.

En lo que sigue trabajamos a partir de las hipótesis generales sugeridas principalmente por: Manuel Sacristán, en notas a S.M. Barrett (Ed.), *Geronimo. Historia de su vida*. Barcelona, Grijalbo, 1975; Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. París, Seuil, 1982; Anthony Pagden, *The fall of natural man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge University Press, 1982/Traducción castellana: Madrid, Alianza, 1986; Miguel León Portilla, *Culturas en peligro*, México, Alianza, 1976; y *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. México, 1954, y La Habana, 1969; y Etienne Balibar/Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*. París, Éditions La Découverte, 1988.

¿Puede el estudio de la percepción de la alteridad cultural en el caso de un choque tan intenso como el que enfrentó a europeos y amerindios ser útil para analizar problemas de *nepantlismo* (León-Portilla, 1976) que se dan en el presente? ¿Puede alguna de las versiones del relativismo cultural que fueron formuladas a partir del debate filosófico, teológico y jurídico del siglo XVI valer todavía para entender comportamientos culturalmente contradictorios en una época caracterizada por la mundialización del mercado, la mercantilización universal, las grandes migraciones y la crisis, ya muy patente, del estado-nación? ¿Es posible derivar del debate europeo sobre los indios americanos un concepto de *tolerancia* todavía aceptable en estos nuevos tiempos de xenofobia y de reafirmación del racismo en la Europa central y del sur?

Contestar a tales preguntas es el objetivo principal de una investigación, aún en curso, la cual, sin embargo, obliga a dar algunos pasos previos al objeto de evitar la impresión de salto en el vacío, la sensación de que nos adentramos en la mera especulación, o incluso el defecto del anacronismo. Pues el apresurado traslado desde el siglo XVI a las postrimerías del siglo XX —aun admitiendo que se hayan superado los prejuicios acerca de las analogías históricas que habitualmente se desprecian pero se siguen practicando cuando conviene— puede producir en el lector amable una comprensible sensación de mareo intelectual.

Dos de estos pasos son metodológicamente imprescindibles. El primero para reducir los ámbitos temático y cronológico en el estudio del choque cultural del siglo

XVI. El segundo, para precisar cuál o cuáles de los nuevos choques culturales actuales privilegiar analítica y normativamente en este final de siglo. No me detendré a considerar aquí por dónde establecer el segundo de estos cortes metodológicos. Sólo diré que el análisis de la batalla que se está librando ahora mismo en Brasil me parece clave para entender un choque entre culturas en el que cada vez se hallan más interrelacionados los problemas demográficos con problemas étnicos, económico-sociales y ecológicos decisivos para el futuro de la Humanidad. En cuanto a la primera de las restricciones metodológicas, se ha optado por privilegiar aquí la controversia (y sus antecedentes) entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas en la Castilla de mediados del siglo XVI con la convicción de que tal debate resume muy bien las dudas y encrucijadas del pensamiento europeo ante el choque entre culturas en el arranque mismo de lo que solemos llamar modernidad.

1. Una paradoja histórica

Tocaba ya a su fin el siglo XVII cuando, en 1699, se publica la primera traducción inglesa de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de Bartolomé de las Casas, la más apasionada defensa que se haya hecho nunca, en castellano, del indio americano. Habían pasado casi ciento cincuenta años desde que aquella obra fuera publicada en España. En un siglo y medio muchas cosas sustanciales habían cambiado en Europa. Tantas cosas habían cambiado que el editor inglés no llega a entender ya cómo en la España de entonces pudo coexistir la tremenda requisitoria de Las Casas, su libertarismo y su concepto de la tolerancia, con la Inquisición, con la contrareforma y con el papismo. Por eso el editor inglés deja constancia de lo que considera una paradoja en el prefacio a aquella traducción llamada a tener una influencia notabilísima en la conformación de la idea que una parte de los europeos modernos habrían de hacerse de la España imperial (Hanke, 1952; Zavala, 1984).

La paradoja observada por el editor inglés de la *Brevísima*, tantas veces repetida luego, se puede formular, un poco más detalladamente, así: la voz más comprensiva de la hábitos y costumbres que conformaban la *otra* cultura (la cultura de los pobladores del «nuevo mundo», por casi todos considerada «primitiva», «inferior», «próxima a la de los simios»), y al mismo tiempo la voz más libre de prejuicios etnocéntricos, se alzó con *toda libertad* precisamente en un país, la España de 1550, en el que se estaba produciendo el traspaso de poderes de Carlos V a Felipe II, en el que se estaba imponiendo, en efecto, la Inquisición, en el que se combatía desde la Corona, y en nombre del Imperio, la reforma protestante, y cuyos medios eclesiásticos no dejaban de expresar sus temores antierasmistas con frecuentes alusiones a la «herejía».

Esta paradoja se hace aún más notable y más interesante para el historiador de las ideas si se tiene en cuenta otro dato al que el editor inglés de 1699 apenas atiende. No es sólo que el punto de vista defendido por Bartolomé de las Casas entre 1515 y 1560 pudiera ser expresado con total libertad en la España de entonces, sino que además constituyó la opinión mayoritaria y más influyente durante mucho tiempo (Alcina Franch, 1984 y 1985; Losada, 1975 y 1988). El Consejo de Indias, las univer-

sidades de Salamanca y de Alcalá y una buena parte de los filósofos, teólogos y juristas españoles con predicamento en la Corte, entre los años que van desde la muerte de Fernando de Aragón hasta el comienzo del reinado de Felipe II, se manifestaron en favor de las tesis de Las Casas o dieron su apoyo a éste en su prolongada polémica con los defensores de los intereses coloniales de los encomenderos. Por las mismas razones la opinión pública informada de aquella España estuvo en contra, y a veces duramente en contra, del principal contradictor de las tesis lascasianas, teórico de la justeza de la guerra que se hacía a los indios de América, Juan Ginés de Sepúlveda, latinista insigne, traductor de Aristóteles, cronista real, instructor del príncipe Felipe y personalidad muy principal de la intelectualidad de la Corte de Carlos V, una de cuyas obras más relevantes (precisamente dirigida contra las ideas de Las Casas), que llevaba por título *Demócrates Alter*, fue explícitamente prohibida, y cuya *Apología* (publicada en Roma, en latín) sería recogida y retirada de la circulación por orden de Carlos V (Losada, 1975).

El paso del tiempo, el efecto de las guerras en que intervinieron los monarcas españoles, el recuerdo de las represiones, el cambio de preocupaciones de las gentes en Europa, las nuevas alianzas, la tendencia a ver todo lo que ocurrió en la España del XVI como un camino en pendiente que tenía que llevar a las oscuras austeridades del reinado de Felipe II, la progresiva pérdida de significado de palabras que un día fueron objeto de encendidas polémicas, la noria de la historia de las ideas, en suma, convirtieron, también en este caso, una verdad elemental en una paradoja que a partir de 1700 necesitará *ser explicada* porque no cuadra ya con el esquema que el pensamiento liberal empezaba a hacerse de la propia historia. ¿Cómo hacer concordar con este simplificado esquema el hecho simple de que la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, y tantos otros panfletos de Las Casas hubieran podido ser publicados libremente en la España del XVI mientras que el *Demócrates Alter* de Ginés de Sepúlveda, el defensor del primer imperialismo español, haya tenido que esperar hasta 1892 para ver la luz de la mano de don Marcelino Menéndez Pelayo?

2. Dos maneras posibles de abordar la paradoja histórica

Hay dos maneras posibles de cultivar perlas historiográficas de esas que rompen los esquemas y obligan a pensar las cosas con más calma. Una de esas formas es reconocer que, también en el pasado, la historia de Europa la hicieron preferentemente quienes salieron vencedores de la fase colonial y que, por tanto, la reconsideración histórico-crítica de las relaciones entre España y América en el siglo XVI está necesitando desde hace ya mucho tiempo una doble y compleja recuperación de «la visión de los vencidos» (León-Portilla). Doble sí, en este caso: la visión de aquellos indios americanos que antes de 1492 tenían voz y la perdieron, porque fueron silenciados por los conquistadores españoles, y la percepción de los otros indios, de los «indios metropolitanos», como Las Casas, cuyo pensamiento siempre resulta incómodo al liberalismo que se instala en el confort de la modernidad y en un concepto lineal del progreso.

Esta forma de pensar es la que inspira las páginas que siguen. Y se intenta practicarla, claro está, dialogando, o, mejor dicho, discutiendo con la otra forma de cultivar aquellas perlas a las que llamamos paradojas históricas, la que consiste en volver la paradoja del revés para que todo cuadre, para intentar, yendo al caso, explicar la dificultad presentándonos a Sepúlveda como si hubiera sido el artífice del pensamiento político-moral de la modernidad que rompe con los clichés escolástico-teológicos, y a Las Casas como un «antiguo» hombre todavía medieval, doblado por la utopía y por el milenarismo cristianos (O’Gorman, 1967).

Con razón se indigna la antropóloga Laurette Sejourné, autora de una impresionante reconstrucción histórica del genocidio del indio americano en el siglo XVI, ante esta otra forma de tratar la paradoja. Y no deja ella de llamar la atención acerca de una extraña coincidencia que se acaba produciendo entre la protesta de Menéndez Pelayo, en 1892, en nombre del tradicionalismo hispánico (aludiendo al hecho de que se hubiera silenciado a Sepúlveda en España durante tanto tiempo), la descalificación de Las Casas como «paranoico», bajo el primer franquismo, por un Menéndez Pidal, que vuelve a levantar la bandera del españolismo, y esta preferencia más reciente de O’Gorman por Ginés de Sepúlveda en nombre de la «modernidad» y del «progreso». Con razón, digo, porque esta forma de explicar la paradoja que ha adoptado O’Gorman acaba forzando los textos de los protagonistas de la controversia, siempre con la vista puesta en la aclaración de un pseudoproblema, de un «misterio» que en su origen no fue tal: el de que la España de Carlos V, hasta 1558, tolerara a Las Casas y prohibiera a Sepúlveda. Si, como quiere esta versión del asunto, Sepúlveda era el «moderno» y Las Casas el «antiguo», todo cuadra, en efecto. Todo menos los textos de uno y de otro. Pues, para ello hay que considerar «moderna» la defensa de los intereses de los conquistadores y colonizadores españoles en América y «antigua» la comprensión de la cultura y de los derechos del otro, de la otra cultura., Pero entonces, de acuerdo con una parabólica reflexión de F.M. Dostoievsky, que viene al caso, el pensamiento «progresista», «moderno» y «liberal» tiene que acabar haciendo equilibrios para negar la «modernidad» de Las Casas en tantos pasos impresionantes de su requisitoria en favor de los indios y contra los conquistadores y encomenderos.

3. Necesidad de una revisión historiográfica de la querrela de la Nueva España

Lo dicho hasta aquí puede dar una idea de los principales obstáculos ideológicos que tiene que sortear una investigación desapasionada sobre el contexto, la controversia misma de 1550-1551 y sus consecuencias inmediatas en la España del siglo XVI. Si el editor inglés de la *Brevísima* nos situaba, en 1699, ante una estimulante paradoja histórica, sobre la que habrá que volver, un compatriota suyo, el americanista del King’s College de Cambridge, Anthony Pagden, ha puesto el dedo, en cambio, en una de las llagas de la historiografía española del periodo franquista cuando se ha ocupado de temas relativos a la España imperial. Sostiene Pagden que el principal defecto de esta historiografía fue el *anacronismo*, Y entiende por tal, precisamente,

la incapacidad para ver que las palabras cambian de sentido a lo largo de la historia y que los problemas que hoy nos interesan, o nos apasionan, no son ya exactamente los que interesaban o apasionaban a los filósofos, teólogos y juristas de Salamanca y de Valladolid que discutían entonces acerca de la naturaleza de los indios y sobre la justificación del dominio de la Corona de Castilla en América.

Esta incapacidad, debida sin duda, a motivos ideológicos, ha producido en la España de 1940 a 1975 muchas disputas históricamente irrelevantes y políticamente tendenciosas. Pagden cita a este respecto varias obras muy conocidas de Venancio Carro, Teodoro Andrés Marcos y Angel Losada. Las exigencias ideológicas del franquismo resultaban muy evidentes, por ejemplo, en el libro publicado por Carro en 1944 y 1951, *La teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América*, donde se afirma el «carácter insuperable» de las doctrinas de aquellos teólogos en el sentido de que «su triunfo significaría el triunfo de Cristo y de la paz entre las naciones» (Pagden, 1986). Aparecen igualmente en la introducción que Angel Losada puso a su edición bilingüe, en 1951, del *Demócrates Alter* de Ginés de Sepúlveda. Aunque algún día habrá que reconocer, por otra parte, que no todo fue anacronismo e ignorancia en la historiografía españolista y añorante de aquellos años. Pues, al lado de exageraciones ideológicas como las mentadas, sin duda muy extendidas entonces, ya en los años cuarenta y cincuenta tuvo lugar, por ejemplo, un interesante debate (en el que intervinieron García Trelles, Alvaro d'Ors, Legaz, Truyol y varios más) acerca del sentido y probable actualidad de la filosofía política del XVI, del derecho de gentes, particularmente en relación con la obra de Francisco de Vitoria, debate en ocasiones enconado, una vez más, del que es muestra representativa el volumen conmemorativo que el Departamento de Filosofía del Derecho de la Universidad de Santiago dedicó a la conmemoración del cuarto centenario de la muerte de Vitoria.

En cualquier caso, el propio Anthony Pagden añade a renglón seguido de aquella consideración (con el mismo buen criterio, creo) que al final del período franquista los historiadores más jóvenes, por reacción, se han interesado sobre todo por los siglos XVIII y XIX, siglos que, en cambio, «los franquistas preferían ignorar por la implantación en ellos del liberalismo y por la emergencia de la democracia, o porque significaron el final del poderío del imperio español». El resultado negativo de esta reacción comprensible es que la historiografía española postfranquista —Pagden estaba escribiendo en 1986— ha desatendido el reexamen del «descubrimiento» de América y sus consecuencias en España.

Es, efectivamente, sintomático el que la reconsideración histórico-crítica de lo que representó el «encontronazo» (para decirlo con una expresión del novelista Mario Benedetti), una reconsideración que atiende de manera preferente al punto de vista de los vencidos, la estén haciendo historiadores, antropólogos y pensadores americanos, franceses, italianos y anglosajones. Pero, aunque las conmemoraciones oficiales del V Centenario han vuelto a dar aire a las trompetas del patriotismo, sobre todo del patriotismo dirigido a los simples, tampoco faltan ya excepciones entre nosotros a la hora de reconsiderar el viejo punto de vista de la historiografía oficial de la época franquista. El lector del *Boletín Americanista* de la Universidad de Barcelona las conocerá. Y últimamente hay que añadir a aquellas excepciones la línea de revisión historiográfica anunciada por Antonio Elorza en las páginas de opinión del dia-

rio *El País* con el título «nuestra América», o el bloque dedicado por *Claves de la razón práctica*, nº 19, 1992, a la conquista de México, o, sobre todo, las intervenciones publicísticas de Rafael Sánchez Ferlosio que acaban de aparecer, recogida en dos volúmenes en la Editorial Destino, y que constituyen la aportación al tema seguramente más lúcida de estos últimos años.

4. Una hipótesis de trabajo

Teniendo en cuenta las características de la principal controversia filosófico-jurídica del siglo XVI, en la que intervienen Palacios Rubios, Francisco de Vitoria, Ginés de Sepúlveda, Domingo de Soto, Vasco de Quiroga y Bartolomé de las Casas, entre otros, se diría que la *ortodoxia de la filosofía política y moral aristotélica tuvo un papel de refuerzo del catolicismo tradicional en la racionalización y justificación del primer imperialismo*: el tendencial igualitarismo de la doctrina cristiana primitiva, favorecedor, en este caso de la cultura invadida, de la cultura de los débiles, fue corregido explícitamente por la teoría aristotélica sobre la esclavitud y la barbarie (Zavala, 1947 y 1984, Hanke, 1967).

Hubo en la España del XVI dos formas de expresión de esta corrección tendencialmente imperialista a cual más interesante. La primera estuvo representada, con muchos distinguos teóricos, no pocas dudas y alguna contradicción, por Francisco de Vitoria, señaladamente en sus *Relecciones*; y la segunda, unos años después, por Ginés de Sepúlveda durante su polémica con Bartolomé de las Casas. Es muy posible que estas dos correcciones del cristianismo a través de una recuperación de la filosofía política y moral de Aristóteles (en especial de las teorías de éste sobre la barbarie y la esclavitud natural) tengan que verse como *funcionales a dos momentos sucesivos*: en el primero de aquellos momentos históricos, el de Vitoria (que pronuncia las *Relecciones* en 1538-1539), habría contado sobre todas las demás cosas el efecto que tuvo en España la hecatombe de indios en Cuba, México y Perú, los intereses de la Corona y las contradicciones producidas por una evangelización que no deja de producir malestar, mala conciencia, a monarcas católicos, los cuales, para mayor complicación, tenían que hacer frente, además, a los vientos de la Reforma.

En un segundo momento, al que corresponderían las obras de Sepúlveda *Democrates secundus* y *Apología* (contra Las Casas), muerto ya Francisco de Vitoria, la conquista se había consolidado pasando a primer plano la contraposición de intereses entre la Corona de un lado y los conquistadores y encomenderos de otro (las quejas y reivindicaciones de Hernán Cortés cuando regresa a España y los enfrentamientos en Perú son emblemáticos en este sentido): una y otros quieren recoger los frutos, en oro y plata, de los esfuerzos hechos para colonizar a los indios. El problema en ese momento es cómo hacer coincidir la razón de estado con los intereses de unos soldados convertidos en patrones y señores que se sienten coartados por la legislación vigente, por una legislación que, en su opinión, atendía más a los derechos de los indios que a las necesidades de contingentación de la mano de obra por explotar. En este sentido la vuelta a la teoría aristotélica sobre bárbaros y esclavos en este caso favorecía en primer lugar a los conquistadores y encomenderos

(que pueden, así, hacer *justa guerra*, en todos los sentidos, a los indios, para luego convertirlos en siervos) y, secundariamente, a la Corona, que de este modo, con esta corrección aristotélica de la doctrina cristiana, salva su alma, reafirma la razón de estado y puede pactar intereses con sus soldados y colonizadores (Sepúlveda reconoce haber sido incitado por Hernán Cortés a la hora de ponerse a escribir su *Demócrates Alter*; Carlos V dejaría sin vigor una parte sustancial del articulado de las Nuevas Leyes de Indias, en 1545, tres años después de haber sido promulgadas, precisamente para evitar el conflicto con los soldados-colonizadores).

Contra el punto de vista de Las Casas, que sintomáticamente había sido muy apreciado por la Corona y por el Consejo de Indias hasta comienzos de la década de los 50, y que en el plano filosófico-moral representa una revisión a fondo del punto de vista aristotélico-tomista (formalmente respetuoso de la doctrina de los padres de la Iglesia, pero irrespetuoso con el punto de vista aristotélico cuando éste entra en contradicción con sus argumentos en defensa de los indios), jugaron al mismo tiempo, mediado el siglo, demasiados factores contrarios: los intereses de los encomenderos, la razón de estado y la ruptura del equilibrio ideológico que vino a significar la última fase del concilio de Trento. Otros factores probablemente contaron también en el mismo sentido: la muerte de Tomas Moro, cuya utopía había tenido un efecto benéfico sobre las propuestas de organización social alternativas en el «nuevo mundo», señaladamente en el caso de Vasco de Quiroga; la pérdida de influencia de Erasmo de Rotterdam, cada vez menos dispuesto a enfrentarse a las autoridades de la Iglesia católica en los últimos años de su vida, el mismo escoramiento de reformadores y contrarreformadores hacia posiciones extremas dada la importancia de los intereses en juego. Pero, sobre todo, jugó contra el punto de vista de Las Casas el recrudescimiento de la censura y la represión inquisitoriales a partir de 1558.

Teniendo en cuenta esta evolución de las cosas, la hipótesis general que habría que trabajar en este caso es si el igualitarismo utópico de raíz cristiana, en tanto que revisión de la doctrina de la iglesia oficial y en ruptura con el aristotelismo, resultó ser, o no, la mejor de las formas históricas del relativismo cultural y de la tolerancia de la época del primer colonialismo. La comparación de la obra de Las Casas con las de Palacios Rubios, Vitoria, Sepúlveda y Vasco de Quiroga no deja lugar a dudas por lo que hace al colonialismo español. La hipótesis queda abierta a otra comparación (posible) con lo que dió de sí a este respecto algo más tarde el pensamiento liberal e ilustrado inglés o con las consideraciones de Montaigne sobre la *otra* cultura.

5. Un antecedente de la controversia: Palacios Rubios

Bartolomé de Las Casas, en la *Historia de las Indias*, libro 3, capítulos IX y XII, se ha referido al debate en torno al libro de Montesinos (al parecer perdido), *Información jurídica en defensa de los Indios*, debate en el que participaron los redactores de las Leyes de Burgos (1512). Sabemos que a fray Antonio Montesinos se debe el primer grito de protesta contra la forma en que se estaba llevando a cabo la colonización del Nuevo Mundo. Ese grito tiene una fecha y un lugar: 1511, Isla Española. Las Leyes de Burgos reglamentaron la legitimidad de la *encomienda* o *repartimiento*

reconociendo, por otra parte, la libertad de los indios e imponiendo teóricamente graves responsabilidades a los encomenderos (Zavala, 1947; Hanke, 1967; Höffner, 1957; Alejandro García, 1986). Previamente, entre 1495 y 1500, se había discutido mucho en España sobre la legitimidad de la venta de indios como esclavos. Autorizada ésta en un primer momento por la reina Isabel, acabaron imponiéndose razones morales y teológicas, de manera que la venta fue prohibida mediante un decreto del 29 de junio de 1500. No así el tráfico de esclavos negros, procedentes de África, monopolizado entonces por los portugueses pero para el que varias ciudades costeras españolas tuvieron una importancia clave (Zavala, 1984).

Las primeras Leyes de Burgos estuvieron inspiradas por el jurista de la corte Palacios Rubios, aunque moderadas por las argumentaciones teológicas de fray Martín de Paz y materialmente redactadas por otros dos juristas: fray Bernardo de Mesa y el licenciado Gregorio (Zavala, 1984, 19-20). Los redactores partían de dos supuestos: a) La superioridad cultural (moral y política) de la civilización europea sobre las gentes bárbaras de América, y b) la inferioridad demostrada de éstos por la «natural ingenuidad» y «pereza» que les caracteriza, lo que hace de ellos siervos y vasallos de los españoles.

Del contenido de la obra de Palacios Rubios, *Las islas del mar océano*, se tiene noticia por Bartolomé de las Casas, quien combatió severamente su tesis principal porque consideraba que se había dejado influir por los errores del canonista Enrique de Susa (muerto en 1271), más conocido como el Ostiense. Enrique de Susa defendía que el Papa es vicario universal de Jesucristo y, consiguientemente, tiene potestad no sólo sobre los cristianos sino también sobre todos los infieles, ya que la facultad que recibió Cristo del Padre fue plenaria. De acuerdo con esta doctrina, los títulos que por derecho natural y de gentes pudieron tener los infieles desaparecieron con el advenimiento de Cristo, recayendo el poder temporal en el pontífice de Roma, el cual podría, por tanto, reclamar la potestad sobre los infieles. En su *Filosofía de la conquista*, Silvio Zavala ha recordado que la doctrina del Ostiense fue rechazada por el Concilio de Constanza, en 1415-1416; pero debió reaparecer a comienzos del siglo siguiente precisamente para justificar la conquista y colonización de América, puesto que no sólo Bartolomé de las Casas sino también Francisco de Vitoria pusieron cierto énfasis en combatirla.

Palacios Rubios habría argumentado, en *Las islas del mar océano*, una justificación de la potestad de los reyes católicos sobre los indios siguiendo esta línea de la potestad temporal de Cristo transmitida a los Papas (y en este caso, a través de las Bulas, a Fernando e Isabel). Dicho argumento quedaría reforzado, en el mencionado tratado perdido, por una recuperación del punto de vista aristotélico (en la *Política*) sobre la esclavitud. El razonamiento de Palacios Rubios en la justificación de las Leyes de Burgos habría sido, pues, una teología de la historia del siguiente tenor: en un principio los hombres eran libres y no habría habido esclavitud; ésta aparece con las guerras; el estado libre e igualitario es propio de la época de la inocencia de la humanidad, no del mundo caído en el pecado; las guerras, la separación de los pueblos, la fundación de reinos y el establecimiento de dominios como consecuencia de las guerras mismas acabaron, por así decirlo, con el estado de inocencia de la humanidad. En tales circunstancias, Dios, que habría creado al hombre libre, autorizó a que lo capturado en la guerra pasase a poder de quienes lo capturasen y a que los

vencidos, como premio de la victoria, fuesen esclavos del vencedor; el fin último de esto habría sido incitar a los hombres a la defensa de su patria sin matar a los cautivos hechos en guerra. A partir de entonces la esclavitud invadió la libertad.

Esto por lo que hace a la servidumbre *legal*. En cuanto a la servidumbre *natural*, Palacios Rubios apelaba a Aristóteles (a través de una lectura seguramente equívoca de Tomás de Aquino): unos hombres aventajan tanto a otros en inteligencia y capacidad que no parecen nacidos sino para el mando y la dominación, al paso que otros son tan toscos y obtusos por naturaleza que parecen destinados a obedecer y servir. En resumen, las bases de la argumentación de Palacios Rubios habrían sido estas: que hay razones tanto legales como naturales para defender la servidumbre de los indios; la esclavitud de orden legal quedaría justificada siempre que los indios se negaran a admitir la fe cristiana u opusieran resistencias a la prédica, pero, por otra parte, aun sin oponer resistencia, al ser los indios ineptos e incapaces y al no poder gobernarse, podían ser llamados esclavos en sentido lato, como nacidos para servir y no para mandar, en el sentido de Aristóteles. Contra el infiel que resiste se apela a la guerra y a la esclavitud legal; contra el obediente puede esgrimirse la servidumbre natural fundada en la ineptitud y la barbarie (Silvio Zavala, 1984, 50).

6. El debate sobre el requerimiento

Para estudiar el primer choque entre los intereses españoles en juego (Corona, encomenderos y evangelizadores) hay que detenerse en el análisis del documento al que se dió el nombre de *Requerimiento*, aparecido en 1513 como complemento práctico a las Leyes de Burgos. Con él se legitimaba la conquista guerrera de las tierras americanas, así como la servidumbre de los indios y al mismo tiempo se intentaba lavar la conciencia de los colonizadores. El Requerimiento tenía que ser leído a los indios, por parte del conquistador y en nombre del Rey de Castilla, como requisito previo a declararles la guerra y aprehenderlos. El Requerimiento empieza siendo una lección abreviada de historia sagrada. En ella se hace saber a los indios cómo Dios nuestro señor, uno y eterno, creó el cielo, la tierra y un hombre y una mujer, de los que descendemos todos los demás («nosotros y vosotros»). Se les cuenta luego la historia de la iglesia primitiva, a saber: el encargo que el señor Dios hizo a Pedro con la sede romana como «lugar más aparejado para regir el mundo», y como cabeza de todo el linaje humano, lo que significa «jurisdicción y señorío» de este «Señor» y «superior» sobre cualquier ley, secta o creencia, independientemente de dónde estuviera ubicada ésta.

Que el Requerimiento es consecuencia de un pacto entre la razón de estado y la teología cristiana se ve muy bien en la especificación que sigue en este relato. No es sólo —se les dirá a los indios— que Pedro tenga su sede en Roma con jurisdicción sobre cualquier ley, secta o creencia, pues [Dios nuestro señor]» le permitió más bien que pudiese estar y poner su silla en cualquier otra parte del mundo y juzgar o gobernar todas las gentes», fueran éstas «cristianas, moros, judíos, gentiles o de cualquier otra secta o creencia».

Esta precisión tiene el sentido de introducir la justificación de la soberanía de los conquistadores, pues inmediatamente después de decir que «Pedro fue Rey y superior del universo, obedecido por todos», se añade que uno de los continuadores

de este Pedro «hizo donación de estas islas y tierras firmes del mar Océano a los Católicos Reyes de España y a sus sucesores». En este momento se supone que el relator tenía que enseñar copias de las bulas del Papa Alejandro VI promulgadas en 1493, puesto que el texto hace referencia a «ciertas escrituras» y especifica que «las podeis ver si quisiéreis». En efecto, del señorío de Pedro, a través de las bulas papales, se pasa directamente a la afirmación de que el rey de Castilla es también rey y señor de estas tierras.

La segunda parte del Requerimiento consistía en contar a los indios que había antecedentes de su situación: otros indios aceptaron tal soberanía y recibieron «con buena voluntad» a «los varones religiosos que se les enviaba para que les predicasen nuestra Santa Fe». Se les pide, en suma, que sigan el ejemplo de los anteriores, se conviertan en súbditos y vasallos de su Majestad el Rey de Castilla, reconozcan a la iglesia dirigida por el Papa «por señora y superiora del universo mundo».

No deja de ser curioso, sin embargo, el que en un documento de tales características se pida a los interesados que se conviertan a la Santa Fe Católica «como lo han hecho casi todos los vecinos de las otras islas». (El subrayado es mío). Pero, en cualquier caso, lo cierto es que el Requerimiento estaba poniendo a los indios de América ante esta disyuntiva: aceptar la soberanía del Rey de Castilla y de la Iglesia católica, en cuyo caso «vos dejarán vuestras mujeres e hijos libres, sin servidumbre para que de ellas y de vosotros hagais libremente todo lo que quisiéreis y por bien tuviéreis», o no aceptarla, lo que conllevaba la justificación inmediata de hacerles la guerra y la sujeción por la fuerza al yugo y obediencia de la Iglesia y de su majestad y la renuncia a toda responsabilidad por las muertes y daños que de ello pudieran seguirse.

Dos notas tan anecdóticas como importantes. Primera: la salvedad sobre la conversión al cristianismo. El Requerimiento dice que su Majestad «no vos compelerá a que vos torneis cristianos, salvo si vosotros, informados de la verdad, os quisiérais convertir a la santa fe católica» (aquí es donde se añade: «como han hecho casi todos los vecinos de las otras islas»). Segunda: el legalismo con que acaba la amenaza, en el caso de que los interesados no obedecieran: «De como os lo digo y requiero pido al presente escribano que me lo dé por testimonio signado».

Alejandro García, siguiendo en esto a Bartolomé de Las Casas (*Historia de las Indias*, libro III, cap. 59) y a Silvio Zavala, atribuye la autoría del Requerimiento a Palacios Rubios y comenta, con razón, que el documento introduce por primera vez el concepto de «guerras justas» tan discutido por políticos, juristas y teólogos de la Corte en los años siguientes. La formulación del documento sugiere la identificación de España con la expresión terrenal de la civilización cristiana, de modo que convierte la política colonial hispánica en un instrumento operativo al servicio de los intereses de todo Occidente. Pero tan relevante como observar aquí el origen ideológico del primer imperialismo moderno es *estudiar la forma de resolución práctica del conflicto de intereses* que se dió entonces. Este conflicto enfrentó, de una parte, a los representantes de una teología cristiana que tenía la obligación moral de poner el acento en el respeto de las creencias y convicciones del prójimo antes de hacerles guerra y someterles, y, de otra, a los conquistadores y encomenderos procedentes de Europa, quienes debían no sólo leer el Requerimiento, sino —cosa más importante— actuar en consecuencia. Estos dos tipos de intereses eran, por otra parte, diferentes

del interés que supone la razón de estado, diferentes del interés de la Corona, la cual aspiraba, claro está, al oro de las Indias y a la soberanía material (necesitando para ello el esfuerzo, la convicción y la dedicación de conquistadores y encomenderos), pero aspiraba también a mantener el principio cristiano en nombre del cual se conquista y coloniza (lo que obliga a un pacto o acuerdo con los teólogos más volcados a la defensa del indio).

Se han conservado algunos testimonios interesantes sobre las reacciones provocadas por el Requerimiento allí donde se usó realmente, o sea, en las conquistas de Darién, México, Nueva Galicia y Perú. En una crónica de la época debida al Bachiller Enciso y editada en 1519 se cuenta que algunos caciques de Castilla del Oro contestaron al Requerimiento que en lo que se les decía acerca de que no había sino un Dios que gobernaba el cielo y la tierra, que así debía ser; pero que el Papa daba lo que no era suyo, y que el Rey que lo pedía y lo tomaba debía ser algún loco, pues exigía lo que era de otros; que fuese el capitán a tomarlo y le pondrían la cabeza en un palo, como tenían otras de sus enemigos, que le mostraron (Silvio Zavala, 1984, 30).

Dos son las polémicas de interés que suscitaron el texto del Requerimiento y el punto de vista de Palacios Rubios. Fernández de Oviedo, cronista oficial de las Indias, preguntaba en 1516 a Palacios Rubios si la conciencia de los cristianos podía quedar tranquila una vez lanzado el ritual requerimiento antes de hacerles la guerra. Y es sintomático que la respuesta de Palacios Rubios estuviera «sazonada con muchas risas cínicas» (como han puesto de manifiesto Alberto M. Salas y A. Gerbi). El propio Fernández de Oviedo, en la *Historia* citada escribe: «Mucho más me pudiera yo reír de él y de sus letras si pensaba que lo que dice aquel requerimiento lo habían de entender los indios». Años más tarde Fernández de Oviedo le contaba al rey que el Requerimiento no sólo no lo entendían los indios «pero ni aún lo entendían los que lo leían». En otro lugar de su *Historia* el cronista Fernández de Oviedo narra la siguiente anécdota: habiéndole dado el gobernador Pedrarias Dávila el Requerimiento para que se lo leyese a los indios con la consideración de que serviría de poco mostrarles el papel en que estaba escrito, el interesado dice que le dijo a Pedrarias en presencia de todos los soldados: «Señor, paréceme que estos indios no quieren escuchar la teología de este Requerimiento, ni vos teneis quien se la de a entender. Mande vuestra merced guardarle hasta que tengamos algunos de estos indios en la jaula para que despacio lo aprendan y el señor obispo se lo dé a entender». Y le devolvió [a Pedrarias] el requerimiento en medio de la risa general.

La historia pone de manifiesto que, a la hora de la verdad, nadie se tomaba en serio el asunto del Requerimiento o admonición previa, como se decía, pues las «risas» de los españoles y el desconcierto de los indios aparecen cada vez que se habla de ello. No es extraño, por tanto, que el debate sobre el Requerimiento o admonición previa haya ocupado un lugar preferente en el debate que en las décadas siguientes enfrentaría a Sepúlveda con Las casas. (Ferlosio ha caracterizado muy bien, en clave schmittiana, el «cinismo científico» de Fernández de Oviedo a la hora de componer los intereses de la Corona y de los encomenderos: *Claves de la razón práctica* nº 19, enero/febrero de 1992).

La segunda polémica versa sobre el derecho de ocupación de las tierras americanas y el derecho a hacer la guerra a los indios. Ni las Leyes de Burgos ni el Reque-

rimiento impidieron la esclavización *de hecho* de los indios americanos. Primero por lo ya dicho: es seguro que los indios no entendían nada de todo aquello, y es más que probable que los españoles trasladados al nuevo continente consideran las Leyes y el Requerimiento como un trámite formal que cumplir antes de someter a los indios a la explotación más despiadada. En cualquier caso, hay que concluir que la organización privada de las partidas que salían de la Península para colonizar América y la limitación temporal que la legislación imponía a la explotación de las encomiendas fueron factores determinantes en la imposición de un ritmo demoníaco de explotación del indio en los años que van desde la última fecha citada, 1516, cuando Gonzalo Fernández de Oviedo polemiza sobre las «risas» con Palacios Rubios, y la década de los cuarenta, cuando se produce la denuncia de la destrucción de las Indias por Bartolomé de las Casas. Justamente en medio de estas fechas se sitúa la reflexión filosófico-jurídica de Francisco de Vitoria.

7. La opinión de Francisco de Vitoria sobre los indios y el derecho de guerra

Las *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra* fueron pronunciadas en 1539 (Castilla Urbano, 1992). Vitoria empieza la primer *Relección* recordando a Mateo: «Doctrinad a todas las naciones, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo». Supuesto importante, por consiguiente: la bondad de la evangelización en general no se discute. Nadie la discutía en aquellos tiempos. Tampoco Las Casas. Lo que sí se discute en la *Relección* primera es en virtud de qué derecho quedaron los indios sujetos al señorío de los españoles, consiguientemente, *el modo o la forma* en que se estaba llevando a cabo la evangelización (o «pacificación» de los indios, como empezaba a decirse entonces). La admisión de la bondad general del mandamiento de Mateo no implica admitir la bondad de todo tipo de evangelización. De ahí que Vitoria saliera al paso de dos objeciones al uso en la España de la época: a) que la discusión es inútil, porque discutir tal derecho será tanto como poner en duda la cristiandad y la justicia de Fernando e Isabel y de Carlos V; b) que la discusión es inútil por meramente teórica cuando en la práctica la cosa ha quedado ya decidida.

Vitoria defiende la legitimidad de la duda sobre la forma de la evangelización. Y lo hace con razones de peso: «*Oímos hablar de tantas hecatombes humanas, expoliaciones de hombres inofensivos, señores desposeídos de sus posesiones y riquezas, que hay mérito para dudar de si todo ha sido hecho con justicia o con injuria*».

Es evidente, por tanto, que el eco del genocidio en acto («hecatombes humanas») ha llegado ya a la Península y constituye el centro de la preocupación del momento, pues la duda, tal como la presenta Francisco de Vitoria, no brota de una consideración simplemente teórica sino de la existencia de juicios contrapuestos acerca de unas mismas actuaciones. La acentuación del lado práctico de esta discusión a la que Vitoria llama «teológica» queda aún más de manifiesto en un paso posterior de la primera relección, donde se aduce que no todas las discusiones teológicas son del género «deliberativo», sino que frecuentemente pertenecen también al género «demonstrativo». El debate en curso tiene, según esto, un sentido pedagógico (aunque este

paso se puede interpretar también como un intento de velar un poco el carácter de la duda formulada a partir del reconocimiento de que se está produciendo una hecatombe de indios).

Todavía hay otra objeción que Vitoria aborda antes de entrar en la discusión propiamente dicha. Esta objeción se refiere al *conflicto de jurisdicciones*. Pues se podría pensar que el tema de los indios es asunto exclusivo de los juristas y, teniendo en cuenta que éstos ya han dictado leyes al respecto, concluir que está visto para sentencia. Vitoria opina que éste no es asunto de juriconsultos o sólo de ellos. La argumentación al respecto se basa en una distinción, que hoy suena anacrónica, entre leyes humanas y divinas. Dado que «aquellos bárbaros no están sujetos por derecho humano, sus cosas no pueden ser resueltas por las leyes humanas sino por las divinas, en las cuales los juristas no están los suficientemente versados (1967, I, 10). De ahí que tengan que intervenir los teólogos.

El argumento refuerza de una manera inequívoca la *teologización del punto de vista aristotélico* a propósito de la necesidad de consultar, en la duda, a los sabios o expertos. Pero si ya es notable el que pueda aducirse que los juristas no están lo suficientemente impuestos en las leyes divinas, el sentido de semejante trasposición se entiende mejor cuando se lee el final de este paso de la argumentación de Vitoria. Uno esperaría la conclusión lógica en favor de que sean consultados los teólogos (junto a, o además de los juristas). Y así ocurre, en efecto. Pero *como no se trata de un conflicto de jurisdicciones sin más, sino también de un problema de puntos de vista sobre el comienzo del imperialismo moderno*. Vitoria termina este párrafo aduciendo que «hasta ahora no han sido consultados teólogos dignos». Lo que se tiene que interpretar como una tentativa de abrir un verdadero debate sobre los indios, ahora en el campo (filosófico)-teológico, que corrija las conclusiones a las que habían llegado hasta entonces los juristas consultados; pero al mismo tiempo como una desautorización de aquellos otros teólogos que habían santificado las leyes de la conquista.

Decidido, pues, que el asunto merece ser discutido y que hay que pasar del plano jurídico al plano teológico, Vitoria empieza a analizar algunas de las cuestiones implicadas. En primer lugar, la cuestión de si los indios («estos bárbaros») eran verdaderamente dueños antes de la llegada de los españoles. En su opinión, ninguno de los motivos habitualmente aducidos (ni la infidelidad, ni el ser pecadores, amentes o idiotas) es suficiente para negar que los indios son verdaderos dueños «tanto pública como privadamente». Lo que implica que *los cristianos no pueden ocuparles sus bienes por este título*. Además, Vitoria no admite la idea de que aquellos bárbaros sean amentes». En la verdad de los hechos —dice— los indios no son amentes, sino que tienen, a su modo, uso de razón». Lo que quiere decir, en la concepción de la época, «que tienen cierto orden en sus cosas», a saber: ciudades, matrimonios reglamentados, magistrados, señores, leyes, artesanos, mercados, etc... «todo lo cual requiere uso de razón» (1967, I, 28).

Vitoria está pensando, sin duda, no en las tribus nómadas con las que toparon los españoles en los primeros viajes a América, sino más bien en el tipo de organización social que encontraron entre los aztecas durante la conquista de México o, luego, en el imperio inca. Parece claro que en este punto el autor de las *Relecciones*

está polemizando con los juristas y evangelizadores que exageraban el grado de incultura de los indios para justificar los desmanes de los españoles. La "insensatez" de los indios es para Vitoria una apariencia, que proviene, en todo caso, de una educación mala y bárbara, algo no muy distinto de lo que puede observarse en la misma Península. «No faltan entre nosotros —afirma en ese paso Vitoria— rústicos poco diferentes a los animales». También Bartolomé de Las Casas ha insistido mucho en esta comparación para quitar fuerza a los argumentos de los adversarios sobre el primitivismo y la barbarie de los otros. La conclusión de Vitoria en este punto es inquévoca:

«[Los indios] no sólo son dueños de sus cosas igual que los cristianos, sino que además sería falta grave negarles a ellos, que nunca infligieron injuria alguna, lo que no negamos a los sarracenos y judíos, perpetuos enemigos de la religión cristiana, a quienes reconocemos verdadero dominio, sobre sus cosas» (1967, I, 30).

Ya en ese mismo contexto Vitoria abre camino para un punto de vista que luego Bartolomé de Las Casas adoptará con un tono más decidido: el de la *necesidad de un rectificación del aristotelismo* para el análisis del caso de la esclavitud y de la servidumbre «natural». Vitoria rechaza explícitamente una interpretación restrictiva de la doctrina aristotélica, formulada en el sentido de que estos bárbaros son siervos por naturaleza porque de poco les sirve la razón para gobernarse a sí mismos. A tal interpretación restrictiva, Francisco de Vitoria responde que Aristóteles no pretendía en absoluto que los que sean de escaso ingenio tengan que ser siervos por naturaleza.

Se introduce aquí un matiz importante en la interpretación de la doctrina aristotélica, un matiz que habría de tener consecuencias notables, pues en cierto modo permite el paso de una forma absolutista a una forma tolerante de tratar al otro en los inicios de la expansión colonizadora europea. Vitoria dice que Aristóteles trataba de la «servidumbre civil y legítima», no de la «esclavitud natural». Y traduce tal diferencia con estas palabras:

«Lo que [Aristóteles] quiere enseñar es que hay quienes, por naturaleza, se hallan en la necesidad de ser gobernados y regidos por otros, de la misma manera que a los hijos, antes de llegar a la edad adulta, les conviene estar sometidos a los padres, y a la mujer estar bajo la potestad del marido» (1967, I, 31).

Tal «conveniencia», que se contrapone —no hay que olvidarlo— a la idea de la «esclavitud natural» y, por tanto, a la justificación absolutista de la servidumbre en base a diferencias culturales, marca el paso inmediato a la argumentación que conduciré al despotismo ilustrado, en la medida en que no es ya «la infidelidad» (la diferencia religiosa), ni tampoco la inferioridad mental o cultural («la amencia», «la idiotez») lo que se está aduciendo como motivo justificador de la servidumbre, sino propiamente la superioridad del adulto varón sobre la infancia y las mujeres. El acento no cae ya en la imposición material, en los hechos consumados, sino en lo que se llama «conveniencia», en lo *que conviene al otro* para llegar a ser, se supone, como nosotros. En el plano filosófico ésta iba a ser también la posición adoptada por Vasco de Quiroga y, con algunos distingos de importancia, por Ginés de Sepúlveda. Consecuencia notable de esta po-

sición en el plano institucional y jurídico: el paso de la justificación de la esclavitud propiamente dicha (de la que estaban siendo objeto los negros africanos trasladados a las colonias) a la justificación de una servidumbre de tipo «mixto», en la que se mantienen ciertos rasgos de la esclavitud clásica combinados con la servidumbre de tipo feudal y con la utilización de los indios para los servicios domésticos. En la práctica social esta diferencia conceptual que Vitoria esboza en relación con la doctrina aristotélica, es decir, el paso de una concepción esclavista en sentido estricto a una concepción paternalista de la servidumbre, condujo a tratar al prójimo «bárbaro» como *serviente temporal*. Pero hubo casos en los que, precisamente por la limitación temporal de la servidumbre, y más allá de las intenciones del legislador, el índice de sobreexplotación del indio (particularmente en las minas) resultó sobrecogedor. Así pues, la revisión de la concepción aristotélica representaba en aquel momento histórico un positivo salto hacia la defensa de los derechos de la *cultura de los vencidos*. Sobre todo si se compara la situación legislativa que de ahí se seguía con el trato dado a los esclavos negros. La diferencia entre la revisión que lleva a cabo Vitoria y la que propugnaría Las Casas unos años después está en lo siguiente: Vitoria revisa a Aristóteles para defender los derechos de los vencidos *en el marco de la cultura de los vencedores*; Bartolomé de las Casas revisará a Aristóteles indicando al mismo tiempo las primeras dudas serias sobre la superioridad de la cultura de los vencedores.

Al abordar, en la primera de las elecciones, los títulos de legitimidad del dominio o potestad de los españoles en América, Francisco de Vitoria considera ilegítimos tanto los argumentos basados en el supuesto poder universal del Emperador y del Papa como el derecho del primer ocupante. Lo cual, dicho en 1538, equivalía a negar la legitimidad de las primeras leyes de Burgos y del Requerimiento. De hecho, la primera elección parece haber estado orientada hacia una propuesta de rectificación de gran alcance, en términos filosófico-teológicos, de la jurisprudencia hasta entonces aprobada. Incluso la tarea evangelizadora o pacificadora de los españoles tiene unos límites jurídico-teológicos que hay que respetar:

«Sólo si la fe cristiana es propuesta a los bárbaros *demostrándosela, esto es, con argumentos probables y racionales, con el ejemplo en los exhortantes de una vida digna y cuidadosamente conforme con la ley natural* (lo cual es grande argumento para confirmar la verdad), y esto *no sólo una vez y apresuradamente, sino con diligencia y esmero*, entonces los bárbaros están obligados a recibir la fe de Cristo» (1967, I, 64).

Límites a la legalidad de la tarea evangelizadora muy fuertes, como se ve. Pues nada hay más difícil en estas cosas que el ejemplo personal y, además, continuado «con diligencia y esmero». Requisitos o exigencias morales, por otra parte, tanto más difíciles de admitir como norma de conducta y justificación del dominio cuanto que un poco más adelante el propio Vitoria añade que no le consta que hasta el momento la tarea evangelizadora se haya propuesto o enunciado de la forma antedicha (1967, I, 65). Teniendo precisamente en cuenta lo que ha sido hasta aquel momento la historia de la conquista, esto es, la facilidad con que conquistadores y encomenderos aducían la resistencia de los indios a la evangelización para ocupar sus tierras y hacerlos siervos por la vía de la violencia, Vitoria da todavía otro paso, el de negar que sea lícito hacerles la guerra y despojarles de sus bienes *incluso en aquellos casos en los que la fe haya*

sido anunciada a los bárbaros de un modo racional y suficiente sin que éstos hayan querido recibirla. Se esboza ahí una razón que parece descartar por principio la evangelización por medios guerreros: «Por la guerra —concluye Vitoria en este paso— los bárbaros no pueden ser inclinados a creer, sino a fingir que creen» (1967, I, 66).

De todos los motivos aducidos en aquellos años para justificar el dominio y la potestad de los conquistadores por la vía de la intervención ningún otro fue seguramente tan popular como el de que tales cosas eran obligadas para evitar comportamientos que para la cultura invasora resultaban incomprensibles, los «pecados nefandos» de aquellos bárbaros: comer carne humana, ayuntarse carnalmente con la madre o con las hermanas, o varones con varones. Sin entrar a considerar si tales costumbres eran habituales o excepcionales entre las tribus indias, Francisco de Vitoria se opone también a que haya que combatir por la fuerza tales «pecados». En tal sentido argumenta que no sólo la antropofagia, la homosexualidad o el incesto son pecados contra la ley natural, sino también, más en general, el homicidio y la fornicación, tan conocidos y extendidos en nuestra cultura, de modo que si se aceptara la licitud de la coacción en aquellos casos también habría que aceptarla en éstos. El hecho de que en nuestro ámbito cultural aceptemos mandamientos que prohíben matar y fornicar, sin que ello implique la aceptación de la licitud de la coacción contra el homicidio o la fornicación, es utilizado en esta oportunidad por Vitoria para manifestarse *en contra de que se haga la guerra a los indios por motivos como la práctica entre ellos de los sacrificios humanos, la homosexualidad (masculina, pues de la femenina no se habla en este contexto) o el incesto* (1967, I, 70-72).

Se sigue de ahí que el único tipo de evangelización admisible es el cambio *voluntario* de religión, la elección voluntaria después de una explicación racional y — como dice Vitoria con una expresión que la epistemología moderna y la sociedad científica y secularizada han hecho inutilizable— «demostrativa» de la superior bondad del cristianismo. Con ello se entra en la parte seguramente más innovadora de este discurso filosófico-teológico: la dedicada al *derecho de gentes*. El derecho de gentes supone, en este caso, que los españoles pueden legalmente viajar y permanecer en aquellas provincias americanas «mientras no causen daño».

Como suele ocurrir con la formulación de toda idea jurídica nueva que busca la justificación moral o formal de un estado de cosas ya establecido, también la afirmación del *derecho de gentes* supone una determinada filosofía de la historia universal. La de Vitoria se concreta en un mito que, al parecer, ha sido siempre parte sustancial de todas las ideologías que ven en el progreso presente o futuro de la humanidad un engarce con lo que de mejor hubo en el pasado de la misma. Y, en efecto, Francisco de Vitoria rescata en ese contexto un punto de visto *comunitarista* ampliamente compartido por el cristianismo primitivo. Según él, al comenzar el mundo, «cuando todas las cosas eran comunes», cualquier persona o grupo podía lícitamente dirigirse a la región que quisiera y recorrerla. Ahora bien, lo que en un tiempo fue costumbre pasa a ser en el presente principio válido, legal, de actuación. La razón de que tal principio siga teniendo vigencia, a pesar de que el comunitarismo haya sido abolido y ahora reine más bien la división en el mundo, es, por así decirlo, la intrínseca socialidad de los humanos, esto es, la reiterada intención de los pueblos de tratar entre ellos y entrar en comunicación (1967, I, 78).

Nada dice Vitoria en sus *Relecciones* sobre la intención de los indios amerindios a este respecto, aunque para completar esta concepción de la historia con la visión de los vencidos habría que añadir lo que sabemos acerca del otro lado, esto es, sobre el lado malo de la socialidad humana que tira hacia el trato y la comunicación con el otro (también los indios americanos querían el trato y la comunicación con los recién llegados a sus islas o a su continente, y no sólo por curiosidad: eso les perdió). Lo que sí hace seguir Vitoria de esta razonable concepción de la comunicación entre los pueblos a lo largo de la historia es la licitud del deseo de los españoles de tratar y comerciar con los indios, «sin perjuicio de su patria». Es interesante indicar a este respecto cómo el *comerciar* se convierte en seguida, en esta argumentación, en equivalente del *tratar* y del *comunicar*, y cómo, por otra parte, en tal argumentación se va abriendo camino ya el derecho privado, individual, a comerciar con el otro, incluso en conflicto con lo que pudiera ordenar la superioridad. *Ni sus principes pueden impedir a sus súbditos que comercien con los españoles*, afirmará Vitoria. Para añadir inmediatamente después una coletilla a todas luces innecesaria para un discurso sobre la comunicación entre pueblos que no fuera al mismo tiempo justificador del etnocidio de uno de ellos: *ni viceversa*. Pues tal *viceversa* habría sido la negación en sus términos del principio del colonialismo moderno.

Pero la argumentación genérica sobre el tratar, comunicarse y comerciar alcanza pronto la concreción esperada. Vitoria aborda inteligentemente el asunto de la explotación de las minas americanas con un argumento muy moderno ya, con un argumento que está en la base de la privatización y de la mercantilización capitalista de todo lo humano y lo divino: «Si hay entre los bárbaros *cosas que sean comunes a los ciudadanos y a los extranjeros*, no es lícito que los bárbaros prohiban a los españoles la participación y la comunicación de las mismas, por ejemplo, extraer el oro de las tierras comunes o de los ríos, o pescar perlas en el mar o en el río».

En el decurso de esta argumentación Vitoria desliza una equivalencia entre conceptos que estaba llamada a tener una gran importancia histórica. Efectivamente: de las *cosas comunes* y de las *tierras comunes* se pasa en su argumentación, sin otras consideraciones, a *las cosas que no son de ninguno* (1967, I, 81), y que, *por derecho de gentes, son del primero que las ocupa*. Es este deslizamiento desde el concepto de *las cosas que son comunes a las cosas que no son de ninguno, que no son de nadie*, lo que hizo posible en aquel caso el expolio del indio americano y lo que ha hecho posible en la época moderna el usufructo privado de lo que era común o, más recientemente, de lo que todavía no tenía un valor de cambio establecido.

Es a través de este derecho a las cosas que no son de nadie y, consiguientemente, a través del derecho a la propia defensa si el primero de estos derechos es puesto en duda por donde se acabaría justificando lo que ya se venía haciendo, con una llamada formal de atención, ciertamente. El concepto en torno al cual se articula el derecho a la defensa es *la seguridad* (de los españoles, se entiende); un concepto que Vitoria no define, pero cuyos rasgos pueden deducirse precisamente de su argumentación anterior sobre el derecho de gentes: seguridad para viajar y trasladarse de un lugar a otro, seguridad para comerciar, seguridad para explotar las cosas comunes y garantía de la ciudadanía de los hijos de los españoles allí nacidos. En la

práctica, todos los problemas de aplicación de una doctrina así quedaron por lo general limitados a los puntos segundo y tercero, esto es, a los límites del comerciar y, sobre todo, de la explotación de las cosas comunes, «que no son de ninguno». Es interesante poner de manifiesto, por tanto, que ya la forma liberal y tolerante de justificar el primer colonialismo tiene que centrarse en un doble problema: el comercio *desigual como consecuencia de una valoración también desigual* (y que acaba siendo perjudicial para los nativos) de los productos, y la explotación, en parte privada y en parte estatal, de unos recursos definidos como «comunes» o sin propietario, pero que antes de la llegada de los españoles eran patrimonio (habría que discutir en qué sentido «común») de los indios americanos.

Todo esto se refiere a la vida civil y a los bienes materiales, a los problemas que habitualmente podían encontrar gentes dispuestas a colonizar aquellas tierras. Por eso las consideraciones sobre el derecho a viajar, e incluso a quedarse allí, tienen menos importancia jurídico-práctica que el argumento sobre el derecho a comerciar y a explotar las cosas comunes: no se trataba en absoluto, como es obvio, de organizar giras turísticas de españoles a América, ni siquiera de justificar el derecho a la observación científica de una flora y de una fauna entonces desconocidas. Lo que estaba en juego era *la forma* de una colonización que queda justificada por el derecho de gentes.

Al final de la primera elección, ya en conclusiones acerca de las causas justas de la guerra, y sobre todo en la segunda elección (*De iure belli o De indis pars posterior*), Francisco de Vitoria debilita tanto la fuerza de los argumentos iniciales, que llega a formulaciones autocontradictorias. Defiende, por ejemplo, que el sumo pontífice puede legítimamente encomendar a los españoles la misión evangelizadora y prohibírsela a los demás países por «razones de conveniencia de la religión cristiana», e incluso prohibir a otros el comercio. Por otra parte, al ampliar en la segunda elección los casos relativos a las injurias posibles recibidas de los indios (por los evangelizadores-conquistadores españoles) Vitoria se va desplazando muy claramente hacia la justificación, moderada, equilibrada, pero justificación al fin y al cabo, de los hechos consumados. Habrían de ser precisamente estas discrepancias entre la primera y la segunda elección motivo de insatisfacción en la controversia de 1550-1551 entre Sepúlveda y Las Casas.

8. A propósito de la controversia entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas

Conviene empezar atendiendo a un problema filológico y a algunos datos para la contextualización de la polémica de 1550-1551. En su introducción al volumen noveno (*Apología*) de las *Obras Completas* de Bartolomé de Las Casas, Angel Losada ha abordado algunos problemas filológicos y, en ese contexto, ha enumerado con todo detenimiento las piezas fundamentales del expediente. Considera Losada (Ibid. 12) que «lo verdaderamente extraño es que una página como ésta, fundamental en la historia de la humanidad, brille por su ausencia o se nos presente deformada en los manuales de historia». Y declara que *el motivo de la ignoran-*

cia o de la deformación es que los documentos de base para el conocimiento de la controversia han permanecido inéditos hasta nuestros días.

La afirmación puede parecer desproporcionada teniendo en cuenta la enorme cantidad de trabajos escritos sobre este debate en España y en América, pero parece atendible. Veamos primero cuales son los documentos de base de la controversia.

Por parte de Ginés de Sepúlveda, el *Democrates Alter o Secundus* (o *De las justas causas de la guerra contra los indios*), obra cuya publicación vetaron en su momento las Universidades de Alcalá y Salamanca, y que no fue publicada hasta 1892, por don Marcelino Menéndez Pelayo, en el Boletín de la Real Academia de la Historia (habiendo sido excluida de la antología de obras de Sepúlveda publicadas en el siglo XVII). Menéndez Pelayo publicó el texto latino y la traducción castellana de un manuscrito, al parecer, tardío y con algunos errores (Losada, Introducción citada, pág. 12). El manuscrito original, completo, del *Democrates secundus* fue editado por Losada, en las prensas del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, en 1951, (reimpresión: Madrid, CSIC, 1984. Hay también una edición mexicana con el título de *Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios: FCE, 1986*).

El segundo documento que hay que tener en cuenta es la *Apología* de Sepúlveda al *Democrates II*, en la que éste resumía la argumentación de su obra, y que fue publicada en Roma en 1550 bajo los auspicios de Antonio Agustín. El propio Losada ha editado la primera y única traducción existente en castellano de la *Apología* de Sepúlveda (junto con la *Apología* presentada por Las Casas en 1550-1551: Madrid, Editora Nacional, 1975).

Los principales documentos de Las Casas para la controversia sobre estos: su obra titulada también *Apología*, que tiene dos partes. Una primera parte sobre el derecho (cuya primera edición es la que acompaña en la Editora Nacional a la *Apología* de Sepúlveda y que ahora constituye el volumen noveno de las *Obras Completas* lascasianas publicadas por Alianza Editorial: Madrid, 1988). Y una segunda parte, sobre los hechos, cuya redacción, tal como fue presentada a la Junta de Valladolid, no se ha encontrado, pero cuyo fondo argumental coincide con la *Apologética Historia*, de la que sí hay varias ediciones.

Se puede concluir, por tanto, que, efectivamente, hasta mediada la década de los setenta no se tuvo a disposición el material directo de la controversia de Valladolid, material constituido por las dos *Apologías*. Y si se tiene en cuenta que la Editora Nacional paralizó sus actividades poco después de la muerte de Franco (1975), al iniciarse en España la transición hacia la democracia, es posible añadir sin exagerar que este material publicado por Angel Losada ha sido prácticamente clandestino o casi desconocido por los estudiosos hasta finales de la década de los ochenta en que ambas *Apologías* fueron reeditadas. Esto no quiere decir, naturalmente, que se desconocieran por completo las opiniones expresadas por Sepúlveda y Las Casas durante aquel debate, puesto que existían algunas fuentes de información, como el *Democrates secundus* de Sepúlveda, la *Apologética Historia* de Las Casas y el resumen de la controversia mismo hecho por fray Domingo de Soto a petición de la corona, así como algunos otros testimonios de Sepúlveda y Las Casas. Pero es cierto que los pormenores más interesantes de aquella controversia solo pueden ser reconstruidos con detalle a partir de las *Apologías*, que contienen lo que se dijo en 1550-1551.

Como suele ocurrir en estos casos, el problema filológico tiene más importancia de lo que a primera vista pueda parecer, pues algunas de las cuestiones disputadas (por ejemplo, quién de los dos intervinientes estaba más cerca del punto de vista de Francisco de Vitoria, cuya autoridad fue aludida en numerosas ocasiones; o, por ejemplo, qué lectura hacían uno y otro de la obra de Aristóteles en el contexto de la discusión acerca de la barbarie y de la esclavitud) sólo pueden resolverse a partir de una interpretación precisa de los textos de las *Apologías*. Problema que en este caso se complica, además, porque el principal editor de las obras de Sepúlveda, y ahora también de la *Apología* de Las Casas, Angel Losada, que ha dedicado más de cuarenta años de su larga vida a estos temas y cuyo trabajo filológico es de admirar, fue adoptando su interpretación del pensamiento de los protagonistas de la controversia de 1550 a los matices político-ideológicos particulares de la evolución del franquismo y de la «reforma pactada» que sucedió a éste (tanto es así que comparar los prólogos e introducciones de Losada a las obras de Sepúlveda y de Las Casas, desde 1951 hasta 1988, sigue siendo en este momento una buena brújula para orientarse acerca de los cambios formales y verbales que la historiografía española oficial sobre el pasado americano ha tenido que introducir para seguir manteniendo en lo sustancial el mismo punto de vista autosatisfecho sobre los acontecimientos del siglo XVI).

8.1. El motivo inmediato de la controversia

Parece documentado el hecho de que el principal antecedente de la convocatoria de la Junta de Valladolid en 1550 fue la redacción y divulgación por Ginés de Sepúlveda del manuscrito del *Democrates secundus* (o De las Justas Causas de las Guerras contra los Indios) en 1544 ó 1545. Ginés de Sepúlveda había nacido en Pozoblanco (Córdoba), según Losada (Introducción a su edición del *DS*, CSIC, 1951), de padres «cristianos limpios y viejos, no contaminados con moros, judíos o conversos», en 1490. Estudió filosofía en la Universidad de Alcalá con Sancho Carranza de Miranda y pasó luego a estudiar teología en el colegio de San Antonio de Portaceli, de Sigüenza. En 1515, ya bachiller en filosofía, entró como colegial en el Colegio de San Clemente de Bolonia, para lo cual «hizo pruebas de limpieza de sangre tanto en Córdoba como en Pozoblanco». Allí se formó con Pedro Pomponazzi, quien le estimuló la afición por Aristóteles. Por entonces Carlos V le ofreció el cargo de cronista, razón por la cual pasó a vivir en Valladolid, aunque, al parecer, también vivió en Andalucía. Fue preceptor, para temas de geografía e historia, del príncipe Felipe. Ginés de Sepúlveda discutió con Lutero (*Del libre albedrío*) y criticó a Erasmo (*Antapología*), tradujo algunas obras de Aristóteles y escribió varias *Crónicas* (de Carlos V, de Felipe II, de las hazañas de los españoles en el Nuevo Mundo). Una de sus obras más conocidas llevaba por título *Democrates primus* (o De la conformidad de la doctrina militar con la religión cristiana), antecedente teórico del *Democrates Alter* o *Secundus* (1544 o 1545). Murió en 1573.

En la presentación de la edición bilingüe (latín/castellano) del *Democrates Secundus*, en 1951, Losada informa de que se solicitó para su publicación el permiso del Consejo de Indias y posteriormente el del Consejo Real de Castilla. Siempre

según esta versión, Sepúlveda habría obtenido la aprobación de fray Diego de Vitoria, hermano de Francisco de Vitoria, y de los doctores Guevara y Moscoso, así como del licenciado Francisco de Montalvo. Al parecer, el Consejo Real se dividió. Losada cita un documento conservado en Simancas en el que se dice que «habiéndolo 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 Indias les parece que no sería bien imprimirse». (1951, XV). De tales discrepancias entre el Consejo de Indias y el Consejo Real se hizo una consulta a las Universidades de Alcalá y Salamanca sobre si procedía o no la impresión (mayo de 1548). Las universidades se opusieron a la publicación.

En su texto de 1951 Losada dice que las universidades se opusieron «sin especificar las causas», aunque sugiere, tanto antes como después de esa afirmación, que la prohibición se debió a las «intrigas» y al «vocerío» de Las Casas «Un año duraron tales cabildeos y el libro no se publicaba. Bartolomé de Las Casas, verdadero jefe del partido contrario, fue quien con sus maquinaciones logró ver cumplido su propósito» (1951, XV). Pero la afirmación de Angel Losada en 1951 no concuerda con lo que escribe en su texto más reciente de 1988: «Las universidades oponen cuatro objeciones, a las que contesta Sepúlveda en una *Apología* de su libro *Democrates Secundus*» (1988, 18). En cualquier caso, viendo que el *Democrates Secundus* no iba a ser publicado en España, Sepúlveda envió copia de la *Apología* a su amigo Antonio Agustín, presidente entonces de Tribunal de la Rota, quien la publicaría en Roma.

Existen datos contradictorios sobre el destino del *Democrates Secundus* desde 1548 y de la *Apología* que le siguió hasta 1550, fecha en que se convocó la Junta de teólogos y juristas en Valladolid. Las Casas afirma que Sepúlveda envió el manuscrito del *Democrates Secundus* al concilio de Trento, pero que éste se desentendió del asunto. Por otra parte, según la versión de Losada, el propio Las Casas parece haber hecho gestiones para que se impidiera la entrada en España de la edición romana de la *Apología* y se ordenara la quema de los ejemplares entrados (1988, 18). Lo que parece aclarado a este respecto es que la Junta de Valladolid fue convocada con la intención de decidir en un conflicto que iba prolongándose y que debía tener repercusiones políticas de importancia (sobre todo si es cierto que hubo oposición entre el Consejo de Indias y el Consejo real sobre el texto de Sepúlveda).

También se ha discutido acerca de la intención última del *Democrates Secundus* y de la *Apología*. La relación de Sepúlveda con la familia de Hernán Cortés y el hecho reconocido de que el propio Cortés animara a Sepúlveda a escribir el libro (Losada, «Juan Ginés de Sepúlveda a través de su Epistolario». Madrid, CSIC, 1948, cap. XI) han conducido con facilidad a la conclusión de que la finalidad del *Democrates Secundus* era justificar la actuación de los encomenderos y defender sus intereses. Uno de los protagonistas del diálogo, Leopoldo, afirma, efectivamente, haber visto a Cortés, cosa más que probable puesto que éste había regresado a España en 1541 y aún vivió hasta 1547 reivindicando mercedes en paga de sus hazañas. Losada niega este extremo y presenta (en 1988) el *Democrates Secundus* como mera continuación lógica del pensamiento filosófico-jurídico de Sepúlveda. Pero su argumentación (1988, 16), en la que no podemos detenernos aquí, es tan oportuna como peregrina:

presenta a Sepúlveda como un humanista preocupado *avant la lettre* por el pacifismo estudiantil y por la difusión de la objeción de conciencia en la Roma del primer tercio del siglo XVI.

La controversia vallisoletana se desarrolló en dos momentos. El primero en agosto y septiembre de 1550 y el segundo en abril y mayo de 1551. Las dos sesiones tuvieron lugar en la capilla del convento de san Gregorio de Valladolid. En la primera sesión, Ginés de Sepúlveda presentó una *Apología*, síntesis de *Democrates secundus* o *Democrates alter*, al parecer de tres horas de duración (Zavala, Hanke, Losada, Alcina Franch). Bartolomé de las Casas leyó los 560 folios de su *Apología* en cinco sesiones. La junta o Consejo vallisoletano encargó a fray Domingo de Soto una síntesis de las intervenciones (publicada por el propio Las Casas en 1552 junto con sus Tratados). Hay algunas discrepancias sobre la composición de la Junta de teólogos y juristas de Valladolid. Es seguro que formaron parte de la comisión Melchor Cano, el ya citado Domingo de Soto y Bartolomé Carranza de Miranda (dominicos) y Bernardino de Arévalo (franciscano, del que se sabe que no asistió). Como juristas, al parecer estuvieron: Pedro Ponce de León, obispo de Ciudad Rodrigo, el doctor Anaya, el licenciado Mercado, del Consejo de Castilla, el licenciado Pedraza, del Consejo de las Ordenes, y el licenciado Gasca, del Consejo de la Inquisición. En opinión de Angel Losada, el tribunal era «poco o nada favorable a las tesis de Sepúlveda», dado que Cano ya había hecho causa común con Las Casas contra aquél en una ocasión anterior, Carranza de Miranda era amigo personal suyo y Soto no ocultaba sus preferencias por la doctrina lascasiana (1988, 18).

8.2. El punto de vista de Ginés de Sepúlveda

Sepúlveda presentó en Valladolid una apología o resumen de su obra *Democrates II*. El *Democrates secundus* tiene la forma de un diálogo socrático entre «el alemán Leopoldo, algo contagiado de los errores luteranos» y Demócrates, que expone las opiniones del propio Sepúlveda. Leopoldo cree que las causas que justifican las guerras o no existen, o por lo menos son rarísimas. Demócrates piensa que dichas causas son muchas y frecuentes: «se originan en los crímenes y nefandas pasiones que llenan y agitan continuamente la vida humana» (ed. crítica bilingüe de Angel Losada, CSIC, Instituto Francisco de Vitoria, Madrid, 1951, pág. 5). Demócrates arranca del célebre paso sobre la no-resistencia al mal y reelabora la doctrina cristiana defendiendo, contra lo que piensan otros, que aquel paso no niega la ley natural, esto es, la justa defensa de la persona.

Refiriéndose ya específicamente al tema de la justicia de la guerra contra las poblaciones indígenas de América, Sepúlveda invoca cuatro causas: a) la inferioridad natural de los indígenas; 2) el deber de extirpar los cultos satánicos, y particularmente los sacrificios humanos; 3) el deber de salvar a las futuras víctimas de estos sacrificios; 4) el deber de propagar el Evangelio. Las causas primera y tercera son de derecho «natural» y tienen su fundamento en una razón común de orden antropológico. La segunda y la cuarta son de orden religioso y fundan su legitimidad en el derecho divino, en la palabra divina. La justificación antropológica de la guerra le viene

a Sepúlveda de la afirmación de la inferioridad cultural de los indígenas, cosa que se considera como una verdad científica, rigurosamente racional. He aquí su argumentación: al ser por naturaleza siervos, los hombres bárbaros, incultos e inhumanos, se niegan a admitir la dominación de los que son más prudentes, poderosos y perfectos, cuando, no obstante, esta dominación les sería *muy ventajosa*, habiéndose establecido que, por derecho natural, es justo que la materia obedezca a la forma, el cuerpo al alma, el instinto a la razón, las bestias al hombre, la esposa al marido, los hijos al padre, lo imperfecto a lo perfecto, lo peor a lo mejor, para el bien universal de todas las cosas. Se prolonga, pues, un argumento recogido también por Francisco de Vitoria.

En un reciente artículo publicado en *Les Temps modernes*, con el título de «La question de la légitimité de la conquête de l'Amérique: Las Casas et Sepulveda», Alfred Gomez-Muller (autor, por otra parte, de un libro dedicado a analizar el discurso aristotélico sobre la esclavitud: *Chemins d'Aristote*, Ed. Le Felin, París, 1991), ha señalado que Sepúlveda sigue en el *Democrates secundus* tres «principios» característicos del aristotelismo:

- 1) el principio de la oposición dicotómica y de la jerarquización de lo real, en los niveles físico (bestias/hombres), antropológico (esclavo/hombre libre, bárbaro/griego, niño/adulto, mujer/varón), ontológico (sensible/inteligible) metafísico (materia/forma) y ético-teológico (imperfecto/perfecto, insuficiente/autosuficiente), cuya formulación está en la *Política*, I, 3, 1253 b 5-13; 1,6,1255 a 30-35; en la *Física* 1,9, 192 a 2-24; en la *Metafísica* V, 10,1075 a 19-23.
- 2) el principio de la esclavitud natural defendido por Aristóteles contra la opinión, por ejemplo, de los sofistas como Antifón, Hippias, Licofronte, Alcidas, etc..., según los cuales la esclavitud se funda en una convención humana. En opinión de Aristóteles, los esclavos por naturaleza son los no-griegos, los bárbaros (*Política*, 1,5,1254 a 14 b 18; 1,6,1255 a 30-35).
- 3) el principio de complementariedad entre lo inferior y lo superior, lo imperfecto y lo perfecto, de manera que al ser incapaz de autogobernarse por naturaleza el esclavo necesita al amo: la relación amo-esclavo se presenta como un modelo de armonía natural (*Política* 1,2,1252 a 30).

En la aplicación de tales principios aristotélicos al análisis de la realidad americana Sepúlveda explica la «inferioridad natural» de los indios así: no poseen ninguna ciencia, no conocen la escritura, no erigen monumentos que sean testimonio de su historia, no tienen leyes (sólo instituciones no escritas y costumbres bárbaras), practican el canibalismo, los sacrificios humanos y la idolatría, son intemperantes y libidinosos, no conocen la propiedad privada, son tímidos y cobardes en la guerra. El hecho de que construyan casa y practiquen cierto tipo de comercio puede dar, a primera vista, la impresión de racionalidad, pero en opinión de Sepúlveda (que en este punto se separa de Francisco de Vitoria) no hay que llamarse a engaño: «esto sólo demuestra que no son osos, ni monos, que no están totalmente desprovistos de razón».

Por otra parte, Sepúlveda parece haber tenido clara conciencia del conflicto existente entre la tesis aristotélica de la inferioridad natural de los no-griegos (en este caso,

no-europeos) y el principio universalista cristiano de la igual dignidad de los hombres, presentado por él como un simple principio de derecho natural (en el sentido de que todos los hombres son libres por nacimiento). Este conflicto es presentado, en el *Democrates secundus*, como una contraposición de dos leyes naturales entre las cuales la naturaleza misma tiene que elegir, de acuerdo con otro principio aristotélico: un mayor bien y un menor mal son preferibles a un menor bien y a un mayor mal. La traducción del principio al caso concreto es que, al haberse demostrado por experiencia que en la guerra hay siempre vencidos, lo que testimonia la inferioridad de unos, es necesario que su vida sea preservada mediante la institución de la esclavitud, a fin de lograr un fin superior, que es salvaguardar la especie humana (*De las Justas Causas*, ed. mexicana cit., págs. 163 y 189, que se inspiran en Aristoteles, *Política* 1, 6, 1255 a 15, y en los *Primeros analíticos* 1, 6, 8 a 35. Gómez Muller recuerda a este respecto la crítica de Montesquieu al punto de vista aristotélico: «Il est faux qu'il soit permis de tuer dans la guerre, autrement que dans le cas de nécessité; mais, dès qu'un homme en a fait un autre esclave, on ne peut pas dire qu'il ait été dans la nécessité de le tuer, puisqu'il ne l'a pas fait» (*De l'esprit des lois*, XV,5).

En la primera parte de la *Apología* vallisoletana Sepúlveda se propone rebatir la opinión de quienes niegan el derecho de someter a los bárbaros al gobierno de los cristianos. Y enumera *siete argumentos* o razonamientos, seis de los cuales se refieren a la injusticia de la guerra que se les está haciendo a los indios y el último a que la Iglesia o el Pontífice no tienen derecho o autoridad para juzgar a los infieles. Su propio punto de vista es que el testimonio de los Santos Padres y el decreto y declaración de la Iglesia están contra tales objeciones (1975, 60). Divide a continuación el propio razonamiento en cuatro argumentos:

- 1.- *La naturaleza bárbara de aquellos pueblos.* Aduce en tal sentido lo que dice Fdez. de Oviedo en la *Historia General*. Y especifica lo que se entiende por «bárbaros» desde Tomas e Aquino: «los que están faltos de razón, por causa del clima o por alguna mala costumbre por la que los hombres se convierten casi en bestias». Deduce de ahí, por derecho natural, que tales bárbaros deben obedecer a personas más humanas. Por tanto, *si, previa admonición*, rechazan tal autoridad, pueden ser obligados.
- 2.- *Pecados de los bárbaros contra la ley natural:* idolatría, inmolar víctimas humanas. Sepúlveda aduce aquí pasos varios de las Escrituras y de los padres de la Iglesia sobre el castigo contra pueblos que violaron la ley natural. Y continúa el argumento diciendo que «a los idólatras se les puede hacer la guerra por autoridad pública y pontificia» (1975, 63), potestad que Cristo comunicó a su vicario y sucesores. Autoridades: el Evangelio de Mateo, Tomás de Aquino, Inocencio IV y el Ostiense. Este argumento se complementa con la afirmación de que para que los infieles puedan oír la predicación y observar la ley natural es necesario que se sometan al poder de los cristianos.
- 3.- Todos los hombres están obligados por ley natural, si les es posible sin gran daño para ellos, a *evitar que hombres inocentes sean degollados con muerte indigna.* Sepúlveda aduce en este caso como un hecho que «estos bárbaros matan cada año muchos miles de inocentes en los impios

altares de los demonios: sólo en Nueva España acostumbran a inmolar más de veinte mil cada año. Lo cual, en su opinión, sólo se les puede impedir sometiéndoles al imperio de los hombres buenos, es decir, los españoles (ibid. 64-65).

- 4.- Es de derecho natural y divino *corregir a los hombres que van derechos a su perdición y atraerlos a la salvación aun contra su propia voluntad*. El problema es cómo hacerlo. Sepúlveda pasa revista a los métodos. Distingue entre «la sola exhortación» y «la exhortación acompañada de la fuerza para suprimir los impedimentos que se opongan a la misma». Y establece una tan interesante como histórica dicotomía: el primer método fue el de Cristo y los Apóstoles; del segundo «se sirvió la Iglesia una vez que se vió protegida por el amparo y potencia de los reyes y príncipes cristianos» (ibid. 65). Concluye que se debe utilizar doctrina y persuasión. En cuanto al uso de la fuerza específica: *no para obligar a hacer el bien, sino para suprimir los impedimentos que se opongan a la predicación del cristianismo*; no para obligar la voluntad, sino para apartar del mal. También en este caso aduce Sepúlveda autoridades: Tomás de Aquino, Aristóteles, Ambrosio, Agustín, el papa Gregorio y las doctrinas de Juan Escoto y John Major. Aristóteles traducido por Sepúlveda: «No puede suceder, o sucede difícilmente, que con palabras se cambien o desarraiguen aquellas cosas impresas en las costumbres y mantenidas por mucho tiempo». Por lo tanto, *es necesaria* la fuerza. En el mismo sentido iría el decreto del papa Alejandro VI exhortando a los reyes católicos de España a que sometieran a los bárbaros a su imperio, «decreto al que están obligados a obedecer los cristianos, so pena de excomunión» (ibid. 69).

Establecido lo anterior Sepúlveda se pregunta si hay que hacer uso de la *previa admonición* (o sea, del Requerimiento) en términos pacíficos antes de emplear la violencia. Y contesta afirmativamente, aunque con una restricción: «si se puede hacer útilmente y sin gran dificultad» (ibid, 70); pero, «lo mismo que en el caso de la corrección fraterna», se ha de prescindir de la previa admonición si resulta inútil (a juicio de las personas prudentes, naturalmente). El núcleo duro, por así decirlo, de la argumentación de Sepúlveda es precisamente que, yendo al caso, *en esta guerra la previa admonición es inútil* (ibid, 71) ¿Por qué? He aquí la respuesta:

«Porque es difícil de llevarse a cabo, y de hecho resultó ya muy difícil al principio de la guerra... pues al acercarse y amonestar a tantas naciones tan bárbaras separadas por inmensas distancias de tierra y mar, sin comunidad de idioma con nosotros, y esperar no sólo sus respuestas, sino también su acción, resultaría cosa tan difícil, *tan costosa y larga que apartaría fácilmente de tal empresa a todos los príncipes cristianos*. Por lo tanto, exigir como necesaria tal admonición equivale a impedir totalmente una expedición piadosa y saludable para los bárbaros y, por lo tanto, su conversión, que es la finalidad de esta guerra» (ibid. 71).

En ese paso Sepúlveda está teorizando ya el realismo práctico de Fernández de Oviedo, el «cinismo» crítico de las «risas» de los juristas y teólogos que saben que el Requerimiento es inaplicable: aunque tal admonición se hiciera —concluye— no

serviría de mucho, «ya que no es probable o verosímil que algún pueblo por la sola admonición y exhortación de una nación extranjera pueda ser movido a abandonar la religión recibida de sus mayores».

Tampoco le parece a Sepúlveda que se pueda defender la admonición o requerimiento por el simple hecho de atemorizar a los bárbaros con la presencia de un ejército sin someterlos por la fuerza. De donde se sigue que *no solo hay que actuar con la doctrina, sino que se debe emplear la fuerza* (ibid, 72). La argumentación de Sepúlveda también en este punto es concluyente: no tiene sentido, porque es contradictorio, oponerse al uso de la fuerza y defender la presencia atemorizadora del ejército que no ha de emplearse. Si es menester emplear la fuerza, hay que utilizar la más útil, la que sirva para obligarlos a aceptar el imperio de los cristianos.

Ya en esto Sepúlveda parece estar haciéndose eco de lo visto y oído por los predicadores y colonizadores sobre el *fingimiento* de los indios en cuanto al cambio de religión (un tema que procuparía cada vez más en América, como manifiesta Bernardino de Sahagún y ha comprobado León-Portilla), pues en seguida afirma que si, llevados por el miedo, «aquellos bárbaros» abandonaran por un tiempo su idolatría, o «fingiesen abandonarla», no hay duda de que, una vez retirada la causa de su temor, volverían a sus primitivas costumbres, expulsarían a los predicadores y los matarían. Referencia clara a la denominada «noche triste» mexicana, preludio de muchos otros acontecimientos del mismo tipo en América central. De modo que «todas estas incomodidades y dificultades se eliminan fácilmente con la conquista de los bárbaros». El fondo del «cinismo científico» de Sepúlveda es siempre el mismo: el uso de la fuerza para el sometimiento de los bárbaros es el camino más fácil y ventajoso *para los propios bárbaros* (ibid. 72).

La segunda parte de la *Apología* de Sepúlveda se presenta como una respuesta a los siete razonamientos de Las Casas y de sus partidarios dedicados a probar que la guerra contra los indios es injusta:

- 1.- En la guerra americana no sólo se vengán las injurias hechas a los hombres sino también las injurias hechas a Dios, que son más graves. Sepúlveda entiende que «se hace injuria al que pide algo justo si no se le da lo que pide» o «si alguien debe obedecer a otro y después de ser amonestado, rechaza su imperio» (ibid., 73). De manera que un argumento que Vitoria presentaba en las *Relecciones* como propio de derecho de gentes, para justificar la solicitud de los españoles, se convierte ahora en argumento a favor del uso de la fuerza cuando, una vez presentada la solicitud, la otra parte responde negativamente. Lo cual equivale a negar a los indios toda soberanía y dominio real, como se ve en seguida por el hecho de que Sepúlveda considere «injuria» no obedecer a quienes los indios tienen que obedecer.
- 2.- Es verdad que nadie puede ser obligado a abrazar la fe, a creer y ser bautizado contra su voluntad. Tal violencia sería vana e injusta. Pero es justo y piadoso «someter a los idólatras al imperio de los cristianos para que se vean obligados a abandonar sus ritos impios» (ibid, 73), a observar la ley natural y a escuchar a los predicadores del Evangelio.

- 3.- Respecto de que esta acción va en contra del ejemplo de Cristo, Sepúlveda disiente. Aquí su argumento, basándose en San Agustín, es que «no se dan cuenta de que entonces *se trataba de otros tiempos*, y de que cada cosa corresponde a su tiempo». Generalidad que sirve para concretar que la propia iglesia en tiempos de Constantino obligó a otros mediante la guerra (ibid, 74).
- 4.- Niega Sepúlveda que los bárbaros hayan de ser conducidos más fácilmente a la fe por la propia predicación que si antes son sometidos. De manera que la guerra se hace necesaria para la predicación y para la conversión. Y afirma, además, que esta guerra es necesaria.
- 5.- En cuanto a la admonición previa o requerimiento, ahora Sepúlveda distingue. Hay dos clases de admoniciones en esta guerra: una por la que se ofrece la paz si el adversario hace lo que se le exige. Admonición necesaria en todas las guerras justas. Pero en cambio es inútil la admonición en el sentido de aviso previo, como ya dijo anteriormente, por lo que debe omitirse. No requerimiento, sino sometimiento, es lo que se postula de hecho.
- 6.- El argumento según el cual de esta guerra se han derivado y se derivan grandes daños y miserias para los mismos bárbaros es una razón que vale para todas las guerras. Se pueden evitar las injurias y malas acciones derivadas. Pero, sobre todo, éstas no son responsabilidad del príncipe que ha declarado una guerra justa. Opina, además, Sepúlveda que los males que se hacen a los bárbaros en esta guerra quedan anulados «por la multitud e importancia de los bienes» (ibid. 76). Este es el punto de la argumentación al que Sepúlveda dedicó más tiempo en Valladolid:

Todos los males para ellos consisten en que se ven obligados a cambiar de príncipes y no se cambian todos sino sólo aquellos que parece conveniente; consisten también en que se les priva de gran parte de sus bienes muebles, es decir, del oro y de la plata, metales que ellos tienen en poca estima; en cambio, *como retribución reciben de los españoles el hierro, metal que, con mucho, es más práctico para muchísimos usos de la vida; reciben de ellos además el trigo, la cebada, las legumbres, y muy variadas clases de árboles frutales y de aceites, caballos, mulas, asnos, ovejas, bueyes, cabras y muchas otras cosas jamás vistas de los bárbaros... La utilidad de cada una de estas cosas supera largamente el provecho que los bárbaros sacaban del oro y de la plata.* Añádase a esto las letras, de las que los bárbaros eran completamente ignorantes, desconocedores totalmente de la lectura y la escritura; añádase la humanidad, las buenas leyes e instituciones y algo que supera toda clase de bienes: el conocimiento del verdadero Dios, y de la religión cristiana (ibid. 76). (Subrayado mío).

Es en pasos como éste, sin duda, donde suele verse la «modernidad» del pensamiento político-moral de Sepúlveda. Con razón, desde luego. Pues el argumento ha sido repetido desde entonces hasta la saciedad para justificar las intervenciones colonialistas en el marco de la cultura euro-americana. Y, en efecto, el convencimiento de la *superioridad cultural* absoluta se remata en este paso de Sepúlveda con una *descalificación moral* de quienes dicen estar defendiendo a los indios:

Los que tratan de impedir tal expedición, para que los bárbaros no caigan en poder de los cristianos, no favorecen humanamente a los bárbaros, como ellos se proponen; yo diría que

lo que pretenden es privarles cruelmente de muchísimos y grandísimos bienes, los cuales, por su ignorante e inoportuna sentencia, o se les quitan del todo o se les brindan con muchísima retraso» (ibid. 76).

Cierto es que Sepúlveda deja el camino expedito para conductas excepcionales en las que podría renunciarse al sometimiento de los barbaros (por ejemplo, ibid. 77), pero tales conductas serían, precisamente, excepciones que se salen de la regla para la que se hacen las leyes (excepciones significativas: que un príncipe con su pueblo o ciudad solicitase de «los nuestros» que se enviasen predicadores de la religión cristiana, y no por miedo o disimulo, sino espontáneamente).

7.— Es propio, en fin, de la misión apostólica esforzarse por que los infieles se conviertan a la fe de Cristo, por predicarles el Evangelio y hacer todo lo posible que contribuya a llevar a buen término tal misión. Con lo que Sepúlveda sale al paso de la objeción de que la iglesia o el sumo pontífice no tenían derecho o autoridad para juzgar a los infieles.

8.3. La réplica de Bartolomé de Las Casas

La *Apología* que leyó Las Casas en Valladolid es mucho más voluminosa que la de Sepúlveda: ocupa más de doscientas cincuenta páginas en octavo en la edición actual; va introducida por una carta de fray Bartolomé de la Vega de alabanza del propio Las Casas, un resumen de las circunstancias que llevaron a la controversia de Valladolid, una síntesis de la argumentación de Sepúlveda y una carta-prefacio del propio Las Casas dirigida al Príncipe Felipe criticando la doctrina de Sepúlveda como atentadora a los verdaderos derechos de los reyes de España. El texto propiamente dicho de la *Apología* de Las Casas se divide en cinco partes. La 1ª es una respuesta al primer argumento de Sepúlveda sobre la barbarie de los indios; la 2ª es una respuesta al argumento sobre la idolatría y los sacrificios humanos; la 3ª es una respuesta al argumento sobre la liberación de los inocentes de una injusta opresión, es decir, el sacrificio de víctimas humanas y la antropofagia; la 4ª es una respuesta al argumento justificando la guerra contra los indios porque facilita la predicación cristiana; la 5ª es una respuesta a los argumentos de autoridad aducidos por Sepúlveda. La *Apología* de Las Casas termina con una imprecación contra el adversario y con un llamamiento en pro de una evangelización pacífica de los indios.

El original, en latín, del único ejemplar (al parecer) existente de este manuscrito lascasiano se halla en la Biblioteca Nacional de París y consta de 253 folios. Fue publicado por Angel Losada por primera vez en 1975 en traducción castellana. Se reproduce, como se ha dicho, en el volumen noveno de las *Obras completas* de Las Casas (Madrid, Alianza Editorial, 1988). En una versión abreviada esta *Apología* fue dada a conocer al público, en España, entre mediados de 1552 y comienzos de 1553. Es difícil saber la difusión que tuvo, pero se puede suponer que considerable puesto que precisamente en los años que siguieron a la controversia de Valladolid Las Casas estuvo poseído por una verdadera furia publicística y propagandística. Y ha habido pocos activistas como en él en la historia de España. Hay que tener en cuenta que, por otra parte, y también a partir del 1552, se difundió el resumen de la controversia de Valladolid

(y de los argumentos de Sepúlveda y Las Casas en las *Apologías*) hecho por Domingo de Soto. La petición a Soto se hizo precisamente por la extensión de la *Apología* de Las Casas. Al parecer, se copiaron catorce ejemplares del resumen de Domingo de Soto, una para cada uno de los letrados, teólogos y juristas que habían de juzgar la controversia de Valladolid. Muy probablemente la segunda sesión, ja en 1551, de la controversia de Valladolid se hizo a partir de estos resúmenes de Soto y de las objeciones presentadas por Sepúlveda a la réplica de Las Casas.

El prólogo de Soto a sus resúmenes es interesante porque da algunos datos del desarrollo del debate. El primero de ellos es la observación de que la controversia no versó precisamente sobre lo que se pedía al doctor Sepúlveda y al obispo de Chiapa, a saber «la forma y leyes como nuestra santa fe católica se pueda promulgar y predicar en aquel nuevo orbe que Dios nos ha descubierto y examinar qué forma puede haber cómo quedasen aquellas gentes sujetas a la magestad del emperador nuestro señor, sin lesión de su real conciencia, conforme a la bula de Alejandro». Soto afirma: «Estos señores proponientes no han tratado esta cosa así». Y especifica de qué trataron realmente: «Si es lícito a su majestad hacer la guerra a aquellos indios antes de que se les predique la fe para someterlos a su Imperio y que después de ser sometidos puedan más fácil y cómodamente ser enseñados y alumbrados por la doctrina evangélica del conocimiento de sus errores y de la verdad cristiana» (véase en Bartolomé de Las Casas, *Obra Indigenista*, ed. de Alcina Franch, 170).

Otro dato que proporciona el resumen de Soto es que Sepúlveda no leyó en Valladolid «su libro» (casi con toda seguridad la *Apología*, ya enviada a Roma), sino que «refirió de palabra las cabezas de sus argumentos» (o sea, que hizo un resumen del resumen que era ya la *Apología* del Demócrates II). En cambio, Las Casas «leyó largamente sus escritos», lo que al propio Soto le parece desproporcionado a la hora de juzgar. Otro dato interesante que se sigue del Prólogo de Soto es que no se trató de una controversia directa, pues al menos en la primera sesión, cuando habló Sepúlveda, no estaba presente Las Casas: «El señor obispo no oyó al doctor, [por eso] no respondió por la orden que él le propuso (ni sólo aquello), sino que pretendió responder a todo cuanto el dicho doctor tiene escrito y a cuanto a su sentencia se puede oponer» (ibid. 171).

La carta-introducción de Fray Bartolomé de la Vega a la *Apología* de Las Casas, alabanzas aparte, da una idea de la pasión con que era vivida por aquellas fechas la controversia y confirma en cierto modo la afirmación de Alcina Franch en el sentido de que allí se oponían «las dos Españas». En efecto, refiriéndose a la aportación del obispo de Chiapa dice Bartolomé de la Vega: «En verdad éste es un libro con el que se alejan de España las tinieblas y la oscuridad y se despiertan los hombres, los decepcionados vuelven a mejor conciencia y se confunden los que eran sabios ante sus propios ojos. Finalmente, queda iluminada toda España, la cual, hasta ahora, en tan importante asunto de las Indias (sin duda el más importante de cuantos hay bajo el cielo) se mantuvo ignorante [de las inauditas depredaciones, hurtos, devastación y pérdida de tantos millares de almas], puesto que, si no me engaño, no hay cosa alguna que pueda superar en importancia a esta cuestión indiana, ya que en ella está en juego nada menos que la salvación y pérdida de los cuerpos y almas de los habitantes de aquel recién descubierto mundo». (*Apología*, 1975, 101-103; 1988, edición bilingüe latín-castellano, 44-50).

El contexto según Las Casas

En el argumento-resumen que precede a la apología propiamente dicha Las Casas propone la propia contextualización de la controversia. En su opinión, los acontecimientos que tuvieron lugar entre 1542 y 1550 no ofrecen duda: las nuevas leyes de 1542, inspiradas por él mismo, fueron un intento de restituir la libertad a los indios (libertad relativa, por lo demás: «quedaron reducidos a la jurisdicción de los reyes universales de las Españas, *manteniendo sus reyes y señores naturales su poder y jurisdicción*», una especie de «regimen de protectorado»); pero tal intento habría «contrariado vehementemente» a aquellos españoles que veían en los indios un simple y buen botín, por lo que una parte de ellos se rebelaron contra Carlos V y otra parte estaría buscando una vía intermedia para la revocación de tales leyes; estos últimos habrían sido los que acudieron «a esclarecidos varones con fama de doctos» para encontrar argumentos convincentes con la finalidad de que el Emperador cambiara de opinión y aboliera aquellas leyes o al menos suspendiese su observancia, como, según el propio Las Casas, estaba ocurriendo ya en algunos lugares (1975, 106 o 1988, 51-53). Sepúlveda estaría siendo, por tanto, el instrumento de esta parte de los encomenderos.

Es este lenguaje claro, franco y distinto del que empleaban la mayoría de sus oponentes lo que hace de Las Casas un personaje singular, prácticamente único en la historia española de aquellos años. Lo que otros llaman «conquistas» son para Las Casas «invasiones»; lo que casi todos llaman «repartimientos» o «encomiendas» en nombre de la evangelización son para Las Casas «expediciones militares para establecer la esclavitud mediante la cual los indios oprimidos por los españoles ya mueren, ya llevan una vida peor que la muerte». Y en consonancia con esto su respuesta a la *Apología* de Sepúlveda es presentada como una defensa de los indios contra «los invasores» y «opresores». ¿Por qué una denuncia tan franca, clara y radical como la de Las Casas pudo hacerse públicamente a mediados del siglo XVI delante de los poderes existentes, delante del Emperador (dirigiéndose al «serenísimo Príncipe Felipe»), de los tribunales de justicia, de juristas, teólogos y eclesiásticos del primer Imperio moderno?

Para que Las Casas pudiera hablar tan abiertamente de «invasión», de «esclavización», de «injusticias» sin cuento, de «injurias» infligidas al indio, de «ansias de lograr botines», de «barbaridades y salvajadas» de los compatriotas a la hora de calificar lo que otros llamaban habitualmente «evangelización», «civilización», etc... hay que suponer que se estaba dando una de estas dos circunstancias: o los conquistadores y encomenderos no tenían todavía un papel social destacado en las capas altas de la sociedad española, o había vacilaciones muy serias, compartidas por parte de las élites, acerca del sentido de aquellas «conquistas» (o ambas cosas a la vez). Que los conquistadores y encomenderos se habían decidido a dar batalla desde mediada la década de los cuarenta lo prueba precisamente el tipo de intervención de Sepúlveda. Pero vacilaciones las hubo en lo más alto del poder. Todavía en 1545 Carlos V hizo, al parecer, una consulta legal acerca de la posibilidad de devolver los territorios del Perú a los indios. Francisco de Vitoria dió un dictamen negativo. Así que podría hablarse, al menos para la primera mitad del siglo XVI, de un cierto distanciamiento de la Corona misma respecto de la «gran misión» de los conquistadores y encomenderos, y no solo de problemas de conciencia de los monarcas por

aquella destrucción que Vitoria y Las Casas llamaban «hecatombe de indios». 1545 es una fecha clave a este respecto, el momento en el que la Corona empieza a ceder claramente ante los intereses de los soldados-encomenderos (al menos en América, con más contradicciones en el debate peninsular).

Dos concepciones del cristianismo

Ya en el Prefacio de su *Apología*, dirigido al príncipe Felipe, Las Casas, además de mostrar su preocupación por las consecuencias prácticas que puede tener la argumentación de Sepúlveda entre los conquistadores y soldados españoles en América (si se habían cometido ya tantas barbaridades con leyes favorables a los indios, qué iba a ocurrir después de la justificación de la justeza y la justicia de aquella invasión), establece con mucha claridad la diferencia entre *dos modos de entender el cristianismo*, entre dos modos de predicarlo; diferencia que sin ninguna duda iba a ser esencial en esta controversia.

Las Casas prevé que si llegan a ser consideradas lícitas las expediciones contra los indios en América, el nombre mismo de «cristiano» se llenará de oprobio y la fe cristiana «será odiada y abominada por todas las naciones de aquel mundo a las que llegue la fama de los enormes crímenes que ciertos españoles cometen» (1975, 117 ó 1988, 70-71). Y opone a este cristianismo de las armas y del poder, el cristianismo —en su opinión, genuino, el de la doctrina evangélica— de «la mansedumbre y de la suavidad»; un cristianismo —habría que añadir a la vista de la dimensión del combate de Las Casas y de lo que sigue en este mismo prefacio— que combina la mansedumbre y la suavidad en el trato del otro, de la otra cultura, con la pasión en la denuncia y la autocrítica. El propio Las Casas ha escrito en este contexto que los crímenes en América están siendo cometidos por «los suyos» y anuncia, por otra parte, que hará «que se conozca en todas las naciones del orbe terráqueo la ignominia con tal nombre contraída» (1975, 118 ó 1988, 72-73), como en premonición de lo que efectivamente sería para Europa su *Brevísima relación* (ya escrita por entonces y a punto de ser publicada).

Frente a la vía armada de la evangelización, la vía de la mansedumbre y de la suavidad, pues. Esto quiere decir: enviar legados formados por grupos de indios recientemente convertidos y sacerdotes cuyo ejemplo está por encima de cualquier duda; levantar después ciudadelas en lugares apropiados, para residencia de los predicadores, «defendidas por una guardia de personas buenas y probadas, guardia no dispuesta en todo momento a matar y a robar a los indios, y a la que nuestro príncipe debería dotar de *un magnífico salario* (1975, 241). Una vía, esta de la mansedumbre y suavidad, que no excluye la defensa armada y bien pagada, y que en palabras de Las Casas es el método que él mismo había empleado en el Reino de Guatemala.

¿Quiénes son en verdad los bárbaros?

En respuesta al primer argumento de Sepúlveda, Las Casas distingue cuatro categorías de bárbaros: 1) bárbaros en sentido *impropio* (los hombres crueles, inhu-

manos, fieros); 2) bárbaros *secundum quid* (que no hablan nuestro idioma, en el sentido originario «que no hablan griego»), que carecen de un idioma literario correspondiente a su idioma materno, rudos y faltos de letras y de erudición, aquéllos que, por la diferencia del idioma, no entienden a otro que con él habla, extranjeros, o sea, bárbaros *accidentalmente*, no simplemente bárbaros, y, acaso, también sabios, cuerdos, prudentes: 1975, 126-127); 3) bárbaros en *sentido estricto* (pésimo instinto congénito y, por razones tal vez relativas al lugar donde habitan, crueles, estóolidos, feroces, estúpidos y ajenos a la razón, incapaces de gobernarse a sí mismos. Según Las Casas, es a este tipo de bárbaros a los que se refiere Aristóteles cuando dice que son *siervos por naturaleza*; gentes, por lo demás, muy raras en cualquier parte del mundo y pocos en número si se les compara con el resto de la humanidad, como también son pocos los hombres dotados de heroica virtud (1975, 128); 4) bárbaros en tanto que *no cristianos*.

Las Casas dedica especial atención al tercer tipo de bárbaros, como es natural teniendo en cuenta el carácter de la polémica y la autoridad aducida por Sepúlveda. Mantiene que siendo «monstruos de la naturaleza racional», no pueden darse en gran número, dada la magnanimidad y sabiduría de Dios (ibid. 130). En ese punto Las Casas oscila entre el argumento teológico y el argumento meramente antropológico: la existencia de un elevado número de bárbaros en sentido estricto disgustaría a la magnanimidad divina, a su grandeza y misericordia, pero, además, «sería *imposible que, en cualquier parte del mundo, se pueda encontrar toda una raza, nación o provincia necia o insensata* y que, como regla general, carezca de la suficiente ciencia o habilidad natural para regirse o gobernarse a sí misma» (ibid. 131).

Incluso para el caso de este tipo de bárbaros en sentido estricto y que, además, son pocos, Las Casas encuentra «rígida» (ibid. 132) la afirmación acerca de la necesidad de su sumisión o esclavización por la fuerza (mediante guerra o cacería) atribuida a Aristóteles. En este punto no tiene inconveniente en separarse de la (que supone) doctrina del Filósofo y prefiere la «mansedumbre» y la «caridad», la «piedad» y la «misericordia» cristianas para con tales personas (porque son «hermanos», porque «han sido creados a imagen de Dios»).

Es muy ilustrativo del talante y del estilo de Las Casas filósofo-activista la forma en que, finalmente, en este contexto de discusión de la barbarie y posible esclavización de los bárbaros en sentido estricto, se distancia del aristotelismo y opta por el *pensamiento propio*. El pensamiento propio *no* consiste en la simple y mera afirmación de la superioridad del cristianismo sobre el aristotelismo, sino más bien en una versión singular y específica, ejemplificadora, testimonial, de la doctrina cristiana en función de un acontecimiento totalmente nuevo; consiste, pues, en una reelaboración de la doctrina cristiana que acentúa específicamente los aspectos de la caridad y de la piedad para configurar un *nuevo concepto de la tolerancia*, según el cual el cristiano es capaz de comprender simpatéticamente la aparente barbarie del otro, de los individuos de otra cultura, criticando al mismo tiempo la autosuficiencia etnocéntrica de los miembros de la propia comunidad y religión.

Las Casas desvirtúa a veces el sentido de ciertas afirmaciones de Aristóteles en su discusión con Sepúlveda sobre barbarie y servidumbre (Gómez-Muller, 1991). Y no solo cuando atribuye (por poco conocimiento del griego) al de Estagira la justifi-

cación del derecho de los griegos a «cazar» a los bárbaros y a esclavizarlos o domesticarlos como si fueran fieras, sino en pasos más importantes para su argumentación. Mientras que la inferioridad de quien no tiene el griego como lengua materna está implicado en el discurso esclavista de Aristóteles, siendo, por tanto, la barbarie por carencia lingüística una barbarie esencial, Las Casas mantiene la tesis contraria: la carencia lingüística es «accidental» a la barbarie y no representa un signo de inferioridad natural. Gómez-Muller ha mostrado también que la elección por Las Casas de los textos aristotélicos en que pretende apoyarse no es nada afortunada y que, de hecho, esos textos en su completud y buena interpretación sirven mejor a la tesis de Sepúlveda (*La cuestión de la légitimité*, 1991, 9-13). Resulta comprensible que así sea, puesto que, en el fondo, el razonamiento de Las Casas es criticar la justificación de todo tipo de esclavización o de servidumbre (con los años criticaría también la esclavización de los negros africanos), y en particular el proceso que, en nombre de las ideas tradicionales, estaba produciéndose en América. Llega, por tanto, un momento en el que la acumulación de argumentos polémicos contra el uso de la barbarización del otro para justificar la servidumbre obliga a Las Casas a reconocer la distancia entre su punto de vista y el aristotélico. Y lo hace con uno de sus típicos arranques:

«Mandemos 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» (Mateo, 22); y de nuevo el apóstol Pablo dice (*Epístola a los Corintios*, 13): «La caridad no busca lo que es suyo, sino lo que es de Jesucristo» (ibid. 132-133).

El exabrupto es seguramente reflejo de la *pasión moral* del cristiano que sabe que está combatiendo una doble batalla: contra el aristotelismo y contra una parte de los suyos. Una doble batalla que lleva a Las Casas a poner el dedo en la verdadera llaga en esta discusión: el uso ideológico, históricamente determinado de la filosofía aristotélica, y en particular de la concepción esclavista de Aristóteles, para justificar *un nuevo tipo de servidumbre* en circunstancias completamente insólitas para todo aristotelismo. Una interesante muestra de esta pasión moral la encontramos en el paso que sigue en la *Apología* a ese drástico «mandar a paseo a Aristóteles» en nombre de la doctrina de Cristo y de Pablo:

«Quien desea tener muchos súbditos para (siguiendo la doctrina de Aristóteles) comportarse con ellos como cruel carnicero, y oprimirlos con esclavitud y así enriquecerse, es un tirano, no un cristiano; un hijo de Satanás, no un hijo de Dios; un bandolero, no un pastor; está inspirado por el espíritu diabólico, no por el espíritu celeste» (ibid. 133).

Se plantea así, en términos tan simples y cortantes, un problema recurrente para la filosofía moral y política europea de la época moderna: «lo simple es lo difícil», para decirlo con palabras de Bertolt Brecht. El bondadoso que se equivoca nos está señalando, con su error, el verdadero camino que hay que seguir. Y, en efecto, Las Casas interpreta peor que Sepúlveda a Aristóteles, es menos sistemático en su tratamiento de la cuestión disputada, salta con mucha facilidad de un tema a otro, es reiterativo, mezcla y acumula razones; pero en todo lo sustancial para una filosofía

político-moral de la alteridad, para una filosofía libertaria, tolerante y comprensiva de las razones de la otra cultura, acierta. Acierta de pleno.

Justamente en la dilucidación del concepto de barbarie y en la discusión del primero de los argumentos de Sepúlveda en favor de la justa guerra de los cristianos españoles contra los indios, se ve muy bien la diferencia de acentos entre los dos. Sepúlveda tiene un concepto de «bárbaros» que se atiene mejor a la «teoría» y al «sistema» aristotélico, un concepto que puede aplicar sistemáticamente al conjunto de los indios americanos porque está escribiendo de oídas, no necesita distinguir en función de lo que ve y de lo que vive; deriva, en suma, la justeza de un comportamiento en función de una semejanza entre «bárbaros» que es puramente formal. Desde el punto de esta razón formal, lo que más cuenta es la afirmación de la barbarie a partir del postulado de la inferioridad cultural (sea esta inferioridad atribuida a los no-griegos o a los no-europeos) y, consiguientemente, la rápida deducción que pueda hacerse, a partir de ella, de la soberanía de los españoles sobre aquellas gentes. En cambio, a Las Casas no le cuadran los hechos que ve y siente con la categorización establecida. Por eso tiene que distinguir: «No todos los bárbaros carecen de razón ni son siervos por naturaleza o indignos de gobernarse a si mismos» (ibid. 134).

Es más: entre aquellos indios Las Casas ha podido ver con sus propios ojos algo que Sepúlveda ni siquiera toma en consideración; ha podido ver formas de organización que se oponen a cualquier caracterización esquemática: «Entre nuestros indios que habitan las regiones occidentales y meridionales (pasemos por llamarles bárbaros o porque sean bárbaros) existen reinos ilustres, grandes masas de hombres que viven conforme a un régimen político y social, hay grandes ciudades, y todo ellos dentro de una organización en la que se da el comercio, la compraventa, el alquiler y los demás contratos propios del derecho de gentes» (ibid. 134).

El problema que planteaba en este caso la referencia al restrictivo marco representado por el «sistema» o la «teoría» aristotélica salta nuevamente al primer plano en la conclusión de este argumento de Las Casas, una conclusión tendente no sólo a poner de relieve la ignorancia de Sepúlveda en el asunto (que es lo que de verdad importa hoy), sino también (y ésa es la concesión lascasiana a su época, a las constricciones del marco cultural) a convencer a los demás de que aquél, esto es, Sepúlveda, «falseó por malicia la doctrina de Aristóteles infamando a aquellas gentes». Pero sabemos que, en realidad, no es así: Sepúlveda interpreta bien; Las Casas da con la novedad, acierta sobre el asunto nuevo equivocándose en la interpretación de Aristóteles, alejándose de su «sistema», de su «teoría».

De esta manera la discusión, más bien formal, acerca de a quién da la razón el aristotelismo como teoría de la barbarie y de la esclavitud complica y oscurece *el descubrimiento en verdad importante de Las Casas*: que por lo menos una parte de aquellos indios son gente civilizada, que conoce el intercambio, el comercio, la urbanización de las ciudades y la organización estatal. Mucho antes de que llegaran los españoles y de que conocieran el nombre mismo de España —observa Las Casas— algunos de aquellos indios tenían ya «repúblicas rectamente instituidas, sobriamente administradas por una óptima legislación, religión e instituciones, cultivaban la amistad y, unidos en sociedad, habitaban muy grandes ciudades en las que pruden-

temente, con bondad y equidad, administraban los negocios tanto de la paz como de la guerra: (ibid.). Todo esto lo hemos visto ya en la argumentación de Francisco de Vitoria unos cuantos años antes. Lo que quiere decir que en la España de la década de los cuarenta del siglo XVI se tenía la suficiente información respecto de los indios cultivados como para no asimilarlos a todos indiscriminadamente con bárbaros. Si se hizo, si hubo quien se orientó por ahí, fue por conveniencia, por comodidad, para justificar la conquista, como afirma también Las Casas. Pues es muy improbable que un hombre como Sepúlveda no tuviera otras informaciones que las procedentes de Fernández de Oviedo, o que no hubiera conocido los pasos de las *Relecciones* de Vitoria en que, efectivamente, se tiene en cuenta que hay en América también indios cultos y civilizados. Sepúlveda representa en esto un retroceso respecto de Vitoria. Pero un retroceso consciente. Como pretende Las Casas, un retroceso no sólo por ignorancia, también por malicia. El propio Las Casas, por su parte, da un paso que le lleva mucho más allá de lo afirmado por Francisco de Vitoria sobre la organización de algunos indios americanos. Afirma explícitamente que «*su gobierno se regía por una legislación que en muchas cosas supera a la nuestra y que podría causar la admiración de los sabios de Atenas*» (1975, 134-135).

Este es precisamente uno de los puntos más notables de la *Apología* de Bartolomé de Las Casas. Primero por su valentía al afirmar que, en ciertos casos, puede hablarse incluso de *superioridad cultural respecto de los españoles*. Y luego por su habilidad (no sólo retórica) en la argumentación *a contrario*, una virtud en la argumentación humana que es siempre la decisiva en la discusión de asunto prácticos relativos al choque cultural. En efecto, admitiendo que los indios americanos puedan ser inexpertos en materia de bellas artes, como dice Sepúlveda, puesto que no tienen cultura escrita, de ahí no se sigue la necesidad de la esclavización y de la dominación, pues de defender eso habría que admitir también la justeza de la dominación romana sobre los españoles, aquel «pueblo fiero y bárbaro» al decir de los romanos, en siglos pasados.

La pregunta interesante e interesada que Las Casas traslada a su contrincante ideológico, a partir de la argumentación *a contrario*, es esta: ¿Acaso considera justa la guerra de los romanos contra los españoles para librarlos de la barbarie? O, a su vez: ¿Acaso los españoles hacían una guerra injusta al defenderse tan valientemente contra los romanos? Es precisamente esta argumentación *a contrario* (que empieza por implicar a los propios mitos, a las propias tradiciones, a las propias leyendas heroicas) la que, en asuntos de choque cultural, puede hacer pensar a quien pretende pensar con su propia cabeza, más allá de los prejuicios establecidos por las culturas y tradiciones de las que uno mismo forma parte, más allá de la superioridad cultural afirmada y de la inferioridad cultural atribuida al otro, inferioridad que siempre se da por supuesto. Las Casas lanza la pregunta no sólo a Sepúlveda sino también a «los españoles ladrones y torturadores de aquellas miserables gentes»:

«¿Acaso pensais que una vez subyugada la población fiera y bárbara de España, los romanos, con el mejor derecho, podían repartiros a vosotros entre ellos, asignándose a cada uno tantas cabezas, ya de machos, ya de hembras? ¿Pensais que los romanos pudieron despojar a los príncipes de su poder y a vosotros todos, despojados de la libertad, obligaros a miserables trabajos, entre ellos a las minas de oro y plata para extraer y expurgar los metales? [...] ¿Acaso

vosotros estaríais en tal cosa privados del derecho de defender vuestra libertad, más aún, vuestra vida con la guerra? ¿Soportarías tu, Sepúlveda, que Santiago evangelizase a tus cordobeses de tal modo?» (1975, 135). El subrayado es mío.

Inversión del argumento eurocéntrico

Tan interesante como este desplazamiento progresivo, efecto de la pasión moral, desde la discusión teórica sobre la barbarie en sentido estricto a la defensa de las cualidades intelectuales de los indios, o aún más interesante desde el punto de vista de la filosofía moral y política, es, para la época en que se expresa, el punto de vista lascasiano, según el cual, *aunque hubiera que admitir la inferioridad de un pueblo en ingenio e industria, no por ello está aquel pueblo obligado a someterse a otro más civilizado que él y a adoptar su modo de vida, de tal manera que, si lo rehusara, hubiera que someterle a esclavitud por la fuerza de las armas*, que es lo que en realidad estaba ocurriendo por aquellas fechas en América.

En ese punto Las Casas ha abandonado ya definitivamente la teoría aristotélica y reelaborado un argumento que ya utilizó Vitoria en las *Relecciones*: la barbarie no es razón suficiente para la esclavización de un pueblo; solo la injuria cometida justifica el uso de la fuerza por el pueblo civilizado. Pero la reelaboración por Las Casas de este argumento acaba por quitar toda importancia a las implicaciones de la diferencia entre barbarie y civilización más allá de los ámbitos de la evangelización y de la instrucción del otro. Donde en Vitoria había todavía cierta indefinición que, de hecho, le obliga a suponer constantemente que ha habido algún tipo de injuria real (pues en otro caso no encuentra manera de justificar lo que estaba siendo actuación habitual de sus compatriotas, y Vitoria no quería oponerse abiertamente a los hechos), en Las Casas encontramos formulaciones y réplicas tan felices como sugerentes. Véase si no este paso: «Nadie, por muy civilizado que sea, —escribe Las Casas en la línea de Vitoria— puede forzar al estúpido bárbaro a que se someta a su persona si este bárbaro no le injurió antes». Y muy poco después añade una conclusión realmente notable: «Si fuese lícita la guerra contra los indios por afirmación de la superioridad cultural, entonces un pueblo podría alzarse contra otro pueblo y un hombre contra otro hombre para así someterlos, *fundados en la convicción de su mayor cultura*». (Compárese esto con lo que se escribía en Europa justificando la colonización todavía en los siglos XVIII y XIX y se comprenderá de golpe toda la grandeza de Las Casas).

El punto de vista de Las Casas, en cambio, no deja lugar a dudas. Es la inversión del argumento eurocéntrico, *la justificación de la guerra justa defensiva del débil*:

Todo pueblo, por muy bárbaro que sea, puede defenderse de los ataques de otro pueblo superior en cultura que pretenda subyugarlo o privarle de libertad; es más, lícitamente puede castigar con la muerte a las personas de dicho pueblo superior en cultura como quienes criminal y violentamente le infieren una injusticia contra la Ley natural. Y tal guerra en verdad es más justa que aquella que bajo pretexto de cultura se hace» (1975, 138 ó 1988, 113-114).

A tal tiempo, tal tiempo: viejo y nuevo cristianismo

En la parte de la *Apología* dedicada al problema de la jurisdicción, Las Casas profundiza una idea que quedó ya esbozada durante la clasificación de los tipos de bárbaros: la de los *dos cristianismos*. Las Casas se propone negar por razones teológicas, jurídicas y prácticas la posibilidad misma de la intervención armada de los cristianos contra los indios. En este contexto choca con la existencia de algunos textos del Antiguo Testamento de los cuales lo menos que puede decirse es que no apoyan precisamente el trato pacífico de las otras cultura y religiones. Son textos duros, terribles, que llaman a liquidar de la tierra a culturas enteras, a pueblos enteros. Sepúlveda se había referido a ellos para mostrar que las Escrituras no defienden el pacifismo como el que él mismo había deplorado en algunos estudiantes españoles en Roma. Las Casas, por su parte, da cuenta de estos textos, pero prefiere poner el acento en su inadecuación al caso, en el *cambio de los tiempos*:

«El doctor Sepúlveda resbala... al pretender que en nuestros tiempos de gracia y misericordia tengan validez los rígidos preceptos de la Vieja Ley que se fundaron en motivos especiales, abriendo esta puerta para que los tiranos y bandidos, so pretexto de religión, invadan, opriman, despojen y sometan a cruel esclavitud a gentes inocentes que ni escucharon la fe ni pudieron sospechar que existía la fe de Cristo y la religión cristiana en el mundo» (1975, 187) «[...] Ahora, en cambio, los varones sagrados se abstienen de toda profusión de sangre. Ahora, en cambio, se juzgaría como cosa impía que un sacerdote manchase con sangre sus manos» (ibid. 188).

No es esta, desde luego, una constatación sociológica empírica, sino la expresión de un deseo que Las Casas quiere hacer concordar con el espíritu de la época. Por ello acaba resolviendo esta discrepancia mediante un procedimiento parecido al que empleó también al entrar en conflicto con la doctrina aristotélica. En este caso sabe que, efectivamente, hay muchos pasos del Antiguo Testamento que justifican la violencia e incluso una actitud claramente militarista contra otros pueblos; se da cuenta de que Sepúlveda y otros están utilizando esos textos del Antiguo Testamento contra infieles e idólatras para retorcer la argumentación de Francisco de Vitoria sobre los motivos para una guerra justa; por lo que, después de establecer las diferencias entre Nuevo y Viejo Testamento y de afirmar la importancia del *cambio de los tiempos*, el autor de la *Apología* avanza una conclusión que favorece el trato pacífico con los indios: *a otros tiempos, otros tiempos*.

Pero tampoco en este caso se queda Las Casas ahí. Unas páginas después vuelve a los textos del Viejo Testamento aducidos por Sepúlveda y nos da otra muestra de genio semejante al «mandemos a paseo a Aristóteles». Sin tanta irreverencia verbal, lo que propone en este caso (nuevamente contra Sepúlveda) es «mandar a paseo el Viejo Testamento». Efectivamente: «Si nosotros debiéramos imitar los juicios terribles que aparecen en el Antiguo Testamento —argumenta— sin duda cometeríamos muchísimas y enormes injusticias y gravísimos pecados y se seguirían miles y miles de absurdos». De lo que hace seguir este distanciamiento: *No todos los juicios de Dios deben servirnos de ejemplo y nadie puede en ellos fundar su argumentación, a menos que actúe con frivolidad [...] Tales ejemplos o acontecimientos del Antiguo Testamento son más bien dignos de admirar que de imitar* (1975, 196 ó 1988, 244-245).

Comprensión de los peores hábitos de la otra cultura

Entre los razonamientos elaborados por Las Casas para probar la ilegalidad de castigar a los indios por sus prácticas idolátricas vale la pena mencionar el siguiente, relacionado con la ignorancia de los afectados respecto de la religión católica. Como los llamados «bárbaros» tienen sus propios sacerdotes y teólogos, profetas y adivinos, y éstos les enseñan cosas distintas o contrarias a la fe cristiana; y como tienen, además, reyes, señores y magistrados que les ordenan que se enseñen aquellos cultos idolátricos, es natural y lógico que los indios, al actuar, confíen en la autoridad pública. Y *el error del pueblo*—argumenta Las Casas— *si es confirmado por la autoridad del príncipe, hace derecho y sirve de excusa* [Nam error populi confirmatus principis auctoritate facit ius et excusat, ut in L. Barbarius, ff. *De Officio Praesidis*»] (Según indicación de Losada, en nota: *Digesto 1, 13, 3*). Así que el error cobra probabilidad, se hace probable para aquellas gentes, y como lo probable es aquello que parece cierto a todos o a muchos o a los sabios, acaba considerándose *moralmente cierto*. Conclusión del razonamiento: los citados infieles no están obligados a vagar por todo el mundo en busca de sabios de otras naciones, para que mediante el asesoramiento y autoridad de éstos, la opinión que acontece que ellos siguen se convierta en probable, sino que les basta consultar a sus sabios o seguir sus ejemplos y dogmas (1975, 202 ó 1988, 258-259).

Este razonamiento se complementa con otro sobre la *comprensible ignorancia* de aquellas gentes en cuestiones relacionadas con la fe cristiana, a saber: que tales verdades están por encima de todas las facultades de la naturaleza y que, por tanto, nadie está obligado a creerlas sino por el modo en que les es posible, de manera que tenga suficientes testimonios para creer: o porque ve algún milagro realizado especialmente para la confirmación de tal doctrina, o porque se mueve por razones eficaces para creer, o por algún motivo que haga las veces de milagro; entre tales motivos uno, y lo bastante eficaz, es la vida sin culpa y cristiana de los predicadores que les da credibilidad ante quienes escuchan los misterios de la fe (ibid. 205-206). Ignorancia tanto más comprensible cuanto que, «como hoy ya no se realizan milagros», el *ejemplo* se convierte en la mejor manera de que la fe cristiana pueda ser creída por los infieles. Pero, como lo que los indios ven habitualmente no es esto, no es el ejemplo de una vida cristiana, sino más bien «costumbres corrompidísimas y detestables» de soldados, poco se puede esperar en este sentido.

Ignorancia, ésta de los indios, comprensible para Las Casas, incluso en circunstancias realmente ocurridas y que fueron interpretadas por casi todos los demás cristianos como injurias contra los conquistadores. Hubo, en efecto, casos en los cuales los indios lanzaron blasfemias contra la religión cristiana, como en la provincia de Jalisco, donde, para mofarse de los sacerdotes, elevaban con sus manos tortas de masa. Al tratar este caso delicado, el reconocimiento de la comprensible ignorancia de los indios va acompañado por un alto concepto de la tolerancia, pues Las Casas afirma que *ni siquiera en esa circunstancia puede hablarse con propiedad de injuria*, dado que no es el desprecio o el odio hacia la religión cristiana lo que les movió a actuar así, sino la ira contra cristianos particulares que les habían infringido antes malos tratos e injurias, los actos, en definitiva, de crueles enemigos (1975, 230).

Importa señalar aquí que una circunstancia como esta de Jalisco, e incluso menos grave, habría sido generalmente considerada como motivo suficiente para una intervención violenta, esto es, como una injuria de las que constituyen causa justa de guerra a la otra cultura, al otro pueblo. Las Casas, en cambio, aduce este ejemplo para diferenciarlo de otros en los que judíos y mahometanos blasfeman contra la ley de Dios. Y, puesto que, en ese contexto, trae a colación la doctrina de Francisco de Vitoria (1975, 232) justificando la guerra en tales casos de blasfemia e injuria, hay que concluir que el autor de la *Apoloía*, deja, también en este caso de los indios de Jalisco, su comportamiento fuera de los supuestos vitorianos que sirven para justificar una guerra justa. Acaso para que no hubiera dudas acerca de la significación del caso de Jalisco, Las Casas generaliza al respecto, unas páginas después, distinguiendo entre la injuria que supone obrar con conocimiento y malicia contra los predicadores de la fe cristiana y hacerlo por odio a la gente cristiana de la que se han *recibido injurias previamente*. Tal es el caso de los indios en general:

Al sufrir tan grandes males [devastación de ciudades, reinos y territorios, degollación de multitud de hombres sin cuento, despojo de los dominios y honores reales], y al ver que los predicadores son de la misma nación, hablan la misma lengua y tienen la piel del mismo color blanco y el mentón igual que sus enemigos españoles, necesariamente ignorarán quiénes son los siervos de Dios, quiénes son sus ministros y quiénes los órganos de Satanás, cuál es el verdadero objetivo de los predicadores, qué intención tienen los españoles contra quienes justísimamente hacen la guerra (ibid. 234).

Es en pasos así en los que se desata la santa ira de Bartolomé de Las Casas en favor de los indios, la misma pasión del hombre que escribe la *Brevísima relación*. La cita, aunque larga, se hace pues, insustituible:

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, deberán ser honrados con las más exquisitas alabanzas por los más prudentes filósofos*. Más aun: *me atrevería a afirmar que no se podría inmediatamente hacer la guerra justamente, mejor dicho, que sería injusto hacerla contra los príncipes indios, por el hecho de que, temiendo por sus cosas, no quisieran recibir a los predicadores, acompañados de gente feroz y bárbara, aunque esto ocurra en un territorio o provincia en los que anteriormente no haya habido todavía experiencia de la cruel tiranía de los cristianos (ibid.)*

Las Casas ha subrayado él mismo desde «Más aun» y ha añadido al margen del manuscrito latino: «Obsérvese». El paso es todavía hoy (en tiempos de conmemoraciones acríicas del V Centenario y de reflexión acerca de las consecuencias de la reciente guerra del golfo Pérsico) digno, efectivamente, de ser observado.

Otro concepto de tolerancia

¿Es justa la guerra contra los indios para salvar a los inocentes de ser inmolados en sacrificios? La contestación a esa pregunta constituye la parte central y también

la más larga de la *Apología* vallisoletana de Las Casas. También era la parte más delicada de argumentar, puesto que existía un consenso muy amplio en la Península ibérica y en toda Europa contra el canibalismo y el sacrificio ritual de niños inocentes. Se entra así en la contestación lascasiana del tercer argumento de Sepúlveda.

Las Casas admite la justeza de la intervención de la iglesia para salvar víctimas inocentes. Pero en seguida añade condiciones. Primera: que se haga de tal manera que no se cause un mal mayor que el que se quiere evitar. Segunda: que se sepa distinguir las circunstancias para que no se siga de la intervención un escándalo, lo que equivale a decir que hace falta «muy prudente deliberación» para acudir a las armas en unos casos o para «disimular el mal hecho a las personas inocentes» en otros (1975, 250). En el desarrollo de su argumentación, Las Casas concreta y amplía la casuística en lo que respecta al supuesto del sacrificio de niños inocentes por motivos rituales y religiosos, práctica, como se sabe, habitual entre los aztecas o mexicas. Pero su línea general de razonamiento es que hay que abstenerse, *también en esos casos*, de hacer la guerra a los indios para «no destruir reinos e inculcar el odio a la religión cristiana», de modo que «la prudente deliberación» llevará a *tolerar aquel mal, al menos por un tiempo, y en ciertos casos a perpetuidad*, absteniéndose de hacer la guerra y buscando soluciones alternativas para convencer a los indios de que abandonen aquellas prácticas crueles (ibid. 251).

Las Casas trata de apoyar su conclusión en este punto sobre la autoridad de las *Relecciones* de Francisco de Vitoria. Pero dejando aparte el que hace caer bajo un supuesto muy genérico (como es el de abstenerse de hacer la guerra cuando se pueden provocar daños mayores) el caso particular, y muy llamativo para las culturas europeas, del sacrificio ritual de niños o la antropofagia practicada por ciertas culturas amerindias, lo más atendible en este paso es la comparación que establece para proponer una ampliación tan drástica del concepto de tolerancia vigente entre «los doctores juristas» de la época (Vitoria y los demás). Nuevamente, en esta oportunidad delicada, Bartolomé de Las Casas se inclina por el ejemplo *a contrario* y por la denuncia de aquellas prácticas o hábitos que ponen de manifiesto la hipocresía de la propia cultura. Sus ejemplos, en este caso, son bien distintos: la tolerancia que, en su opinión, se tiene con las meretrices en las ciudades de España y con los ritos de los judíos (1975, 253). (Por cierto, no es éste el único paso en que Las Casas argumenta *como si*, en efecto, la España imperial estuviera siendo *tolerante* con los ritos judíos. En la *Apología* no se menciona la expulsión de los judíos de España en 1492).

El establecimiento de *condiciones fuertes contra* la intervención militar propia, incluso cuando había sacrificios rituales de niños inocentes o casos de antropofagia, así como la ampliación del concepto de tolerancia respecto de la conducta de los otros (a partir del símil con las «casas de tolerancia» de la metrópolis) todavía se profundiza más en la tercera parte de la *Apología*. Por una parte, Las Casas tiende a quitar importancia cuantitativamente a los sacrificios: los injustamente sacrificados son pocos y, en cambio, los que pueden llegar a morir, en el caso de declarar la guerra, son muchos (ibid. 254). Por otra, la *Apología* sigue desarrollando, asistemáticamente, la idea de los *dos cristianismos* y la crítica de actuaciones miméticas respecto del Antiguo Testamento para acabar en un verdadera afirmación de la conciencia de especie y de la justicia «política» humana equitativa:

Los juicios de Dios son inexcrutables. Por lo tanto, no por el hecho de que Dios haya ordenado hacer una cosa se sigue que nosotros podemos hacerla... De acuerdo con Aristóteles [Ética, libro 5], el hombre carece de derecho político sobre su propiedad, sobre todo porque los hombres, por justos que sean, no obstante, han de morir, son deudores de la muerte. Ahora bien, entre los hombres debe ser observada la «justicia política», esto es, la «igualdad de la justicia». Por lo tanto, los jueces no tienen a todos los hombres sometidos a sí de tal manera que puedan castigarlos o darles muerte, en oposición al derecho y a la ley, pues un juez humano no tiene autoridad para juzgar sino de acuerdo con lo que le dicta la ley, especialmente la ley natural y divina (1975, 255; traducción mejorada en la edición de 1988, 379; texto latino en 1988, 377).

Seguramente se alcanza en estas páginas uno de los puntos más atendibles, por su libertad y moderna, del pensamiento de Las Casas. En una discusión, a la que no es ajena la referencia a las autoridades, Las Casas va distanciándose, en la práctica, de todas ellas: de las Antiguas Escrituras, porque son antiguas, porque la intolerancia militarista de algunos de sus pasos es inmantenible en los nuevos tiempos; de los hombres que parecen querer obrar como Dios, creyéndose justos, porque no son Dios; de los argumentos de los padres de la iglesia, porque a veces no se corresponden con un asunto que no era el suyo, que es por completo nuevo; de los argumentos de los teólogos, porque no siempre están en consonancia con el mensaje principal, ecuménico, igualitario, favorable a los débiles, de la doctrina de Cristo; de los textos de los juriconsultos, porque hay que valorarlos y someterlos a claras distinciones para comprenderlos bien. Este alejamiento de autoridades y convenciones establecidas le conduce a una conclusión que, sin duda, tuvo que ser muy minoritaria en su tiempo, a saber: que ni siquiera en aquellas provincias en las que los infieles comen carne humana e inmolan a inocentes, debería la iglesia, los príncipes o miembros de esta, llevar a cabo la guerra; y por ello por tres razones: porque, entre los indios, quienes cometen los crímenes son pocos y quienes no tienen que ver con ellos son muchos, porque los reinos de los príncipes propios no necesitan ser defendidos dado que están muy lejos de los reinos de los infieles y porque, además, se corre el riesgo de exponer a otras muchas personas inocentes al peligro de la muerte (ibid. 264).

Paso a paso, en su polémica con Sepúlveda, Las Casas va acumulando razones en favor de los indios y ampliando la propia comprensión de sus costumbres, de sus hábitos. Al final, en la parte que todavía resulta más impresionante de la *Apolo-gía* de 1550-1551, la primera *conformación moderna de la conciencia de especie* ha dado su fruto. Lo que en ella fructifica ya no es sólo la defensa de la inocencia de los indios, ni sólo la exigencia de tiempo para que puedan ser cambiados, pacíficamente, los hábitos de aquellas gentes, ni tampoco sólo la vida ejemplar, alternativa, distinta, de los predicadores de la propia tribu, de los europeos; es algo más que esto: es la posibilidad de comprensión de lo más difícil de entender, de aquellas prácticas que nunca adoptaría uno como propias si le estuviera dada la contemplación distanciada y desinteresada de la propia cultura. En este sentido Las Casas ha escrito que los *indios tienen razones naturales probables para la antropofagia y para hacer sacrificios humanos*, y que inmolare hombres inocentes para la salvación de toda la república no se opone a la razón natural, como si se tratase de algo abominable inmediatamente contrario al dictamen de la naturaleza, pues el hacerlo, siendo un error humano, puede tener su origen una razón natural probable (ibid. 269 y ss).

Por «error probable» entiende Las Casas, citando a Aristóteles, aquel [error] que es aprobado por todos los hombres, o por la mayor parte de los sabios o de aquellos cuyos sabiduría es más estimada. Los principios de conducta o comportamiento así aprobados han de ser considerados «moralmente ciertos». Este es el caso de la opinión que los indios tienen sobre sus dioses y sobre los sacrificios que han de ofrecérselos. Por eso, en la medida en que tales prácticas están sancionadas por sus leyes y no son ocultas sino públicas, hay que aceptar que se trata de un error «probable». Y de un error probable que la otra cultura, en este caso la de los españoles colonizadores, puede llegar a comprender también por razones históricas puesto que ella misma sabe de sacrificios semejantes. Las Casas cita a este respecto el ejemplo del sacrificio de Isaac por Abraham, así como otros textos del Antiguo Testamento (1975, 290 y ss., 1988, 453 y ss.).

Conclusión

Una de las cuestiones disputadas que se aclara, por fin, mediante el análisis textual de las *Apologías* de Juan Ginés de Sepúlveda y de Bartolomé de las Casas es la relativa a la herencia intelectual de Francisco de Vitoria. Al final de su intervención en Valladolid y de la *Apología* publicada en Roma, Sepúlveda había aducido en su favor la autoridad de Vitoria, a través del testimonio del hermano de éste, Diego (1975, 79). Se ha discutido mucho acerca de esta aproximación interesada. Y no hay duda de que existen diferencias de tono y de argumentación entre las *Relecciones* de Francisco de Vitoria y algunos pasos del *Democrates II* y de la *Apología* de Sepúlveda. Pero, por otra parte, ciertas contradicciones existentes entre las dos *Relecciones* y alguno de los dictámenes de Vitoria en los últimos años de su vida hacían relativamente plausible la reivindicación de Ginés de Sepúlveda. La publicación del texto de la *Apología* de Bartolomé de Las Casas arroja nueva luz a este respecto.

Las Casas mantiene en su *Apología* que Vitoria jamás profirió los principales argumentos que Sepúlveda aduce en favor de la guerra justa. Pero, a renglón seguido, reconoce que, en la segunda parte de la primera *Relección*, el de Vitoria adujo ocho títulos, por los cuales, o por alguno de los cuales, los indios podían entrar en la jurisdicción de los españoles. Y, con la franqueza que le caracterizó en todo, une a la crítica de la posición de Vitoria, y a un principio de explicación probable de la misma, su propia opinión apasionada. Según su versión de las cosas, Francisco de Vitoria, en esa parte de las *Relecciones*, habría supuesto «cosas falsísimas para que esta guerra pueda ser considerada justa, cosas que por estos salteadores, que amplísimamente despueblan todo aquel orbe, le fueron dichas a él» (ibid. 375). He aquí su explicación de las probables contradicciones y debilidades de Francisco de Vitoria: «En algunos de estos títulos [justificando la guerra] se declaró un tanto blando, queriendo templar lo que a los oídos del César parecía que había dicho más duramente».

En 1550 la necesidad *práctica* de definirse entre los varios intereses contrapuestos (la razón del Estado, la de los colonizadores particulares y la de los indios) obligaba a todos a una mayor concreción del derecho de gentes. Se vió ya cómo, al in-

tentar concretar, Francisco de Vitoria abría una puerta excelente (a través del comercio y de la explotación de «lo que no es de ninguno») a la colonización *tal cual*. Frente a las exigencias del tiempo, Sepúlveda reelaboró la teoría aristotélica propiciando de hecho un acercamiento entre los intereses de los conquistadores-soldados, los intereses de la Corona y las expectativas de aquella parte de los evangelizadores que estaban volviéndose ya «realistas». Las Casas, en cambio, se radicalizó aun más en favor de la protesta de los indios. Su estrella empezaba a declinar en la Corte. Pronto abdicaría Carlos V. Y lo que todavía en 1550-1551, en Valladolid, pareció que podía acabar con una victoria del defensor de los indios, se saldaría finalmente con una derrota. La junta de Valladolid, al parecer, no se definió del todo. Pero tanto las medidas legislativas de los años siguientes como, sobre todo, la práctica colonizadora del imperio se alejaban cada vez más de la perspectiva lascasiana.

En cualquier caso, la mejor conclusión para esta controversia la pusieron precisamente aquéllos de cuyos intereses, preocupaciones, anhelos y esperanzas se estaba hablando en Valladolid: los colonizadores-soldados por una parte y los indios de otra. En efecto, el Cabildo de la Ciudad de México se regocijó de la actitud de Ginés de Sepúlveda y propuso, por acuerdo del 2 de febrero de 1554, manifestarle formalmente su agradecimiento con el envío de «algunas joyas y aforros de esta tierra» (León-Portilla, 1976). Por su parte, dos años más tarde, un grupo de notables indígenas reunidos en asamblea en Tlacopan (Tacuba), entre los que se contaban descendientes de algunos de los caciques derrotados por españoles, escribían a Felipe II quejándose de los agravios y molestias que estaban recibiendo de los invasores, «por estar entre nosotros y nosotros entre ellos», dicen, y pidiéndole que designara como protector suyo, de los indios, a fray Bartolomé de Las Casas, antiguo obispo de Chiapa, «si es que aun vive». Viejo ya, pero aún vivía Las Casas. Se quedó en España para el último combate. Sepúlveda, en cambio, tuvo más eco en Roma que en las universidades españolas, más éxito entre los encomenderos de México que en Valladolid o Segovia. Así fue, más allá de leyendas «negras» o «rosas».

Barcelona, marzo de 1992

Bibliografía

AAW

1947 *Francisco de Vitoria*. (Actas de las conferencias conmemorativas del cuarto centenario de su muerte organizadas por la cátedra de filosofía del derecho de la Universidad de Santiago). Santiago.

ALCINA FRANCH, J.

1987 *Bartolomé de las Casas*. Historia 16. Madrid.

BATAILLON, Marcel

1966 *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del Siglo XVI*, traducción castellana de Antonio Alatorre. Fondo de Cultura Económica, México.

BATAILLON, Marcel:

1976 *Estudios sobre Bartolomé de las Casas*. Traducción castellana: Península, Barcelona.

BATAILLON, Marcel y SAINT-LU, André

1976 *El padre Las Casas y la defensa de los indios*. Traducción castellana de Javier Alfaya y Bárbara McShane. Ariel, Barcelona.

BETELL, Leslie

1990 (ED): *Historia de América Latina*. Universidad de Cambridge/Crítica Barcelona, volúmenes primero y segundo,

CASAS, Bartolomé de las

1988 *Obras completas* (en curso de publicación) vol. 9: *Apología*, edición de Angel Losada. Madrid, Alianza Editorial.

Obras escogidas, edición al cuidado de J. Pérez de Tudela.

BAE

1957-58 vols. XCV y XCVLCV y CVI y CX, Madrid.

CASAS, Bartolome de las

1965 *Tratados*. Prólogos de L. Hanke y M. Giménez Fernández, transcripción de Pérez de Tudela y traducciones de Millares Carlo. FCE, México (dos volúmenes).

CASAS

1985 *Obra Indigenista*, edición al cuidado de J. Alcina Franch. Alianza Editorial, Madrid.

CASAS, Bartolomé de las

1991 *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Edición de A. Saint-Lu. Cátedra, Madrid

1958 *Historia de las Indias*. Edición de Pérez de Tudela y E. López Oto, en *Obras escogidas*, BAE, tomos XCV y XCVI.

CASTILLA URBANO, Francisco

1992 *El pensamiento de Francisco de Vitoria*. Anthropos, Barcelona.

FERNANDEZ DE OVIEDO, Gonzalo

1950 *Sumario de la Natural Historia de las Indias*. Edición de José Miranda. FCE, México.

1959 *Historia general y natural de las Indias*. ed. de Juan Pérez de Tudela Atlas, Biblioteca de Autores Españoles tomos CXVII-CXXI, Madrid.

FRIEDE, Juan

1971 *Bartolomé de las Casas, precursor del anticolonialismo*. Siglo XXI., México.

GARCIA, Alejandro

1988 *Esclavismo y barbarie*. Ediciones de la Universidad de Murcia, Departamento de Historia Moderna.

GERBI, ANTONELLO

1975 *La naturaleza de las Indias Nuevas*. Traducción castellana de A. Alatorre, FCE, México.

GIMENEZ FERNANDEZ, Manuel

1953-60 *Bartolomé de las Casas* (dos volúmenes). Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, Sevilla.

GOMEZ-MULLER

1991 «*La question de la légitimité de la conquête de l'Amérique: Las Casas et Sepulveda*», en *Temps modernes* n° 538.

HANKE, Lewis

1949 *Bartolomé de las Casas, pensador político, historiador, antropólogo*. Sociedad Económica de Amigos del País, La Habana.

1966 *La lucha española por la conquista de América*. Aguilar, Madrid.

1959 *Aristotle and the American Indians: A study in Race Prejudice in the Modern World*. Londres, Hollis and Carter.

1938 «*The Requerimiento and its interpreters*», en *Revista de Historia de América*, n° 1, págs. 25-34

HANKE Lewis y GIMÉNEZ FERNANDEZ, Manuel

1954 *Bartolomé de las Casas: 1474-1566*. Bibliografía crítica y cuerpo de materiales para el estudio de su vida. Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina. Santiago de Chile.

HÖFFNER, J.

1957 *La ética colonial española del siglo de oro. Cristianismo y dignidad humana*. Traducción de F.A. Caballero e introducción de A. Truyol Serra. Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid.

KAMEN, Henry

1979 *La inquisición española*. Crítica Barcelona.

LOSADA Angel

1949 *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su epistolario*. CSIC, Madrid, (reimpresión 1973).

LLORENTE, Juan Antonio

1980 *Historia crítica de la Inquisición española*. Hiperion, Madrid.

MARQUEZ, Antonio

1980 *Literatura e Inquisición en España (1478- 1834)*. Taurus, Madrid.

MENENDEZ PIDAL, Ramón:

1958 *Las Casas y Vitoria (con otros temas de los siglos XVI y XVII)*. Espasa-Calpe, Madrid.

MENENDEZ PIDAL, Ramón

1963 *Bartolomé de las Casas. Su doble personalidad*. Espasa-Calpe, Madrid.

MONTAIGNE, Michel de.

1985-87 *Ensayos*, ed. castellana de M.D. Picazo y A. Montojo. Cátedra, Madrid.

O'GORMAN, Edmundo

1972 *Cuatro historiadores de Indias (Pedro Mártir, Fernández de Oviedo, Bartolomé de las Casas y Joseph de Acosta)*. Secretaría de Educación Pública. México.

1942 *Fundamentos de la Historia de América*. Universidad Nacional Autónoma, México.

1949 «*Lewis Hanke on the Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*», en *The Hispanic American Historical Review*, XXIX.

OSUNA FERNANDEZ LARGO, A.

1991 »*Ética y política en las leyes de Indias del siglo XVI*», Anuario de Filosofía del Derecho, tomo VIII, Madrid, 1991.

PALACIOS RUBIOS, J.L.

1954 *De las islas del mar océano*. Traducción y notas de A. Millares Carlo, introducción de S. Zavala. FCE, México.

SAHAGUN, Bernardino de:

1988 *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Madrid, Alianza, 1988.

SALAS, Alberto

1959 *Tres cronistas de Indias (Pedro Mártir, Fernández de Oviedo, Las Casas)*. FCE, México.

SANCHEZ FERLOSIÓ, Rafael

1992 «*Mire, vuesa Merced, que es extremeño*», en Claves n.º 19. Madrid, enero-febrero.

SEPULVEDA, Juan Gines

1963 *Tratados políticos*, al cuidado de A. Losada. Instituto de Estudios Políticos, Madrid.

1951 *Democrates II o De las justas causas de la guerra contra los indios al cuidado de Angel Losada*. Madrid CSIC, (reimpresión en 1986)

SEPULVEDA Juan Ginés/ LAS CASAS Bartolomé de

1951 *Apologías*, traducción castellana de los textos latinos, introducción notas e índices por Angel Losada. Editora Nacional, Madrid.

VASCO DE QUIROGA,

1985 *Información en Derecho, con introducción y notas de Carlos Herrejón*. Consejo Nacional de Fomento Educativo, México.

VITORIA, Francisco de:

1960 *Obras*. Introducción de Teófilo Urdánoz. BAC, Madrid.

1967 *De indis*. Ed. crítica bilingüe por L. Perena y J.M. Prendes, con estudios introductorios de V. Beltrán de Heredia, R. Agostino Iannarone, T. Urdánoz y A. Truyol Serra. CSIC, Madrid.

ZAVALA, SILVIO

1947 *La filosofía de la conquista*. FCE, México.