

724
24



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Derecho

**“LA TEORIA POLITICO-TEOCRATICA DEL
PAPADO MEDIEVAL EN LOS ESCRITOS
JURIDICOS DE FRAY BARTOLOME
DE LAS CASAS.”**

T E S I S

Que para obtener el título de:
LICENCIADO EN DERECHO

P r e s e n t a :

Gonzalo Robles Mac Eachen



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE

Introducción.....	1
Notas a la Introducción.....	6
Capítulo I	
- Los Papas Abogados.....	7
Notas al Capítulo I.....	37
Capítulo II	
- Los Juristas Medievales Frente a la Doctrina Política del Papado Medieval.	
II.1.- Introducción.....	46
II.2.- La Potestad del Papa en Asuntos Temporales.....	48
II.3.- Los Infieles, el Papa y la Cristiandad.....	58
Notas al Capítulo II.....	72
Capítulo III	
- La Conquista de América: Algunos Problemas y sus Soluciones	
Introducción.....	81
III.1.- La Bula "Inter Cetera" del 3 de mayo de 1493.	

III.I.1.- El Texto.....	83
III.I.2.- La Interpretación de la Donación Papal.....	89
III.II.- Derecho Natural y Naturaleza de los Indios	
III.II.1.- Planteamiento.....	97
III.II.2.- Santo Tomás y el Derecho Natural.....	102
III.II.3.- Naturaleza de los Indios y Derechos de los Indios.....	105
III.III.- La Evangelización de las Indias	
III.III.1.- Introducción.....	111
III.III.2.- La Evangelización en América y la Con- tienda Teórica.....	114
III.III.3.- La Evangelización y el Bautizo de Niños Infieles.....	119
III.III.4.- La Evangelización y el Estado Español.....	121
III.IV.- Los Justos Títulos de Conquista y la Guerra Justa.	
III.IV.1.- Consideraciones Generales.....	123
III.IV.2.- La Guerra Justa.....	125
III.IV.3.- La Fuente Sobrenatural en la Conquista de América: La Extensión de la Fe.....	130

III.IV.4.- Los Pecados Contra Naturaleza, los Vicios y Sacrificios: Sociabilidad Natural y el Ius Peregrinandi.....	142
III.IV.5.- Otros Títulos de Conquista: Alianza, Elección, Tiranía y Cesión.....	150
Notas al Capítulo III.....	153
Capítulo IV	
- Influencia del Pensamiento Teocrático en Bartolomé de las Casas.	
IV.1.- Introducción.....	167
IV.2.- Fray Bartolomé de las Casas y la Noción del Poder Papal.....	170
IV.2.1.- La Potestad Papal y los Infieles.....	171
Notas al Capítulo IV.....	199
Conclusiones.....	205
Bibliografía.....	218

INTRODUCCION

Cuando Fray Bartolomé de las Casas, acérrimo enemigo de los encomenderos españoles, se impuso la paradójica tarea de justificar la conquista de América, no por ello abandonaba la causa que tan espléndida defensa de los indios había arrancado a su pluma. Momentáneamente, sin embargo, debía Fray Bartolomé recurrir no sólo a los principios del incipiente Derecho Internacional, brillantemente expuestos por los teólogos juristas españoles en las aulas de Salamanca y ante cuantos consejos convocara la corona para ventilar las preguntas que se desprendían de la conquista, sino también a los sacros de numerosos civilistas y canonistas.

Los juristas medievales no podían evitar el magnetismo de las dos más prestigiosas instituciones de la Edad Media, el Sacro Imperio Romano Germánico y el Papado. Para aquellos juristas nacidos en la península itálica, la referencia al Imperio era punto menos que inevitable: la libertad misma de sus ciudades estaba perpetuamente amenazada por los ejércitos imperiales. Así, por ejemplo, un bártolo de Sassoferrato -prestigioso- habría de desarrollar la teoría de las ciudades gobernadas por "pueblos libres", en uso de su propio imperium y en abierto desafío al emperador. (1) En todo caso, sin duda ambas instituciones eran los dos pilares sobre los que se

cimentó el mundo cristiano durante buena parte de la Edad Media.

En torno a la potestad temporal del emperador, y a la potestad espiritual del papa (con una vocación totalizadora que desbordaba sus límites), los juristas habrían de definir muchas figuras jurídicas, incorporando en su argumentación las bulas expedidas por diversos papas en igualmente diversas circunstancias, cuya génesis frecuentemente era alguna cuestión de autoridad papal (por ejemplo, la autoridad del Papa sobre el Consilio).

Pero uno de los factores (y con mucho el más casual) que determinó la aplicación de los escritos tanto de civilistas como de canonistas a los problemas planteados por la conquista de América, fue la reunión del trono español y la corona del Sacro Imperio Romano Germánico bajo Carlos de Habsburgo. Así, el inmenso caudal de escritos en torno a la potestad imperial podía ser aplicable al Nuevo Mundo.

Como se ha dicho, Fray Bartolomé de las Casas se había impuesto la paradójica tarea de defender la conquista, y esto mismo debía hacer".....si quería que sus límites y alcances se precisaran en legislación vigente promulgada por la misma corona". (2) También debía apoyar"... con todo el peso de la doctrina ortodoxa, el título alrededor del cual se contraban los

escritos de los teólogos juristas españoles: las bulas de Alejandro VI. Las Bulas Alejandrinas eran, en efecto, el magneto que atraía las férreas críticas de los monarcas europeos excluidos por la donación". (3)

Asimismo, Las Casas debía probar "coherentemente cómo un poder omnímodo, creador de un sistema jurídico protector de los indios, podía derivar su poder de otro poder omnímodo. En otras palabras, Las Casas debía reconocer la validez de la donación papal. La donación papal gravitaba, en efecto, sobre dos corrientes de pensamiento que de forma distinta la reconocían válida. Así, mientras que para Bartolomé de las Casas, dentro de la corriente aristotélico-tomista que caracteriza a la escuela de Salamanca, la donación papal no era... simple y mera, sino modal, es decir, a condición que se evangelizara a los indios, para la escuela contraria, en la que militan Palacios Rubios -autor del famoso "Requerimiento"- y otros tratadistas, el Papa había hecho una donación que no rebasaba un ápice los poderes de índole temporal que en él se centraban". (4)

Para analizar en qué medida se encuentra vinculada la doctrina de Fray Bartolomé de las Casas con el pensamiento político teocrático del papado medieval, he dividido este estudio en cuatro partes.

En la primera parte, sin pretender hacer un análisis de las circunstancias históricas, estudiaré algunas de las bulas expedidas por los papas medievales que pertenecen a la cadena de "papas-abogados", (5) sin excluir por ello a Gregorio VII, que sin pertenecer a esta "dinastía", y siendo anterior a ella, amplió, más que ninguno de sus predecesores, las pretensiones del papado. Esta incursión en las bulas permitirá no sólo entrever en qué contexto se escribían, sino también señalar algunos principios regulares que delimitarían la potestad papal y que serían desarrollados posteriormente por los juristas medievales.

En la segunda parte de este estudio, se verá cómo los juristas medievales tratarían de apoyarse en el espíritu del pensamiento teocrático para resolver cuestiones de índole jurídica. Se estudiará cómo se plantearon diversos problemas y las soluciones que daban los juristas teocráticos.

El análisis de la conquista de América, comenzando por la donación papal misma, la potestad de los príncipes infieles, derechos de los infieles y el deber de evangelización, formarán el objeto de la tercera parte. De tal forma, aunque sea de forma sucinta, se tendrá un marco en el cual situar los escritos jurídicos de Fray Bartolomé de las Casas.

Por último, en la cuarta parte se señalarán las coincidencias de los escritos de Fray Bartolomé con el pensamiento político teocrático del papado medieval. Como sugiere esta división, Las Casas se vincula con el papado medieval por la intermediación de los juristas medievales, a quienes cita en apoyo de sus argumentos, aunque muchas veces les sustrajera del contenido teocrático a ultranza que los juristas mismos manifestaban. En otras ocasiones, Las Casas citará a algún jurista (en particular al Montliense) para demostrar sus errores.

Se ha señalado que Las Casas justificaría la conquista dentro del marco aristotélico-tomista de la escuela de Salamanca, por lo que me apresuro a decir que yo no tocaré este aspecto (sin duda el más importante) de la doctrina Lascaiana sino cuando sea necesario para exponer los argumentos heredados del pensamiento teocrático medieval.

N O T A S

- (1) Skinner, Quentin "The Foundations of Modern Political Thought" Vol. I "The Renaissance" Cambridge University Press. E.U.A. 1980 (3er ed.). Pág. 11.
- (2) Robles, Gonzalo, La Querrela de las Investiduras, en "Fray Bartolomé de las Casas, Trascendencia de su Obra y Doctrina", UNAM, México, D.F., 1985, p. 129. En esta tesis haré referencia más de una vez a este artículo que para mi sorpresa fue publicado, de forma que ahora me veo obligado a 'entrecomillarme', aun cuando ese artículo no pretendía ser más que una incursión inicial en un tema que resultó más complejo de lo que en un principio sospeché.
- (3) *Ibid.*, p.129
- (4) *Ibidem*, pp. 129-130
- (5) Barraclough, Geoffrey, The Medieval Papacy, Ed. Thames & Hudson, Londres, 1979, p.106. También Southern, R.W., Western Society and the Church in the Middle Ages, Penguin Books, Inglaterra, 1970, pp. 131-133, sobre la "dinastía" de Papas abogados: Alejandro III, Inocencio III, Gregorio IX, Inocencio IV y Bonifacio VIII (1159-1303).

CAPITULO I

LOS PAPAS ABOGADOS

En este capítulo haré referencia a algunas decretales expedidas por los Papas cuya actividad política se caracteriza por un dinamismo que los distingue de entre los 112 Papas restantes (1) que se cuentan en el periodo comprendido entre la ascensión al trono de San Pedro de León III y la ascensión de Bonifacio VIII (tomando en cuenta también a los llamados antipapas). Mis referencias históricas serán breves, y sólo las emplearé cuando resulte necesario para entender el alcance de la decretal en cuestión.

Antes de comenzar, sin embargo, conviene explicar aquí porqué una decretal, dirigida a personas individuales, podía tener aplicabilidad general, adquiriendo los rasgos de abstracción y generalidad de una norma jurídica. Siguiendo a Ullman, se explica esta 'transformación intrínseca' de la decretal de individual a general gracias a que era expedida por el jefe de la Iglesia, el caput ecclesiae, y por tanto podía ser aplicada a cuanto caso semejante surgiera. (2) Dicha apreciación emulaba una disposición formulada por Justiniano (Cod. Just. I.XIV. 12) conforme a la cual una vez que la majestad imperial hubiera decidido en marco determinado, los jueces deberían saber

que dicha decisión era ley en cuanto se presentara una circunstancia similar. (3)

La producción legislativa papal, vista desde este ángulo, no se limita a las disposiciones de las normas canónicas, sino que se extiende a la gran mayoría de las disposiciones papales. Siguiendo de nuevo a Ullman, la explicación de esta preocupación papal por el derecho radica en que el papado era, ante todo, una institución gubernamental y "... toda institución de este tipo existe para ejercer el gobierno, y para ejercerlo por medio del derecho": (4) el control y la política del cuerpo cristiano a cargo del papa se debía llevar a cabo mediante disposiciones jurídicas.

Tomando en cuenta lo anterior, cabe señalar que serían inconcebibles muchas reivindicaciones de la autoridad papal sin comprender que debían los Papas enfrentarse a un poderoso aliado (aliado en cuanto a la totalidad del mundo cristiano se refiere), y también frecuentemente enemigo: el Emperador del Sacro Imperio Romano Germánico. (5)

De un enfrentamiento semejante surge uno de los documentos más importantes como afirmación del poderío papal; se refiere al "Dictatus Papae". (1075), documento que, siendo más bien una guía privada preparada por Gregorio VII (1073-1085) para regir

sus movimientos y decisiones, contiene numerosas proposiciones de interés teórico. Conviene por el momento hacer a un lado este documento para examinar algunas proposiciones teóricas que le anteceden, y con las cuales será más fácil entenderlo en toda su importancia

Durante el conflicto entre Gregorio VII y el emperador Enrique IV, mismo que desembocó en la afamada "humiliación de Canossa" (1077), dicho Emperador solicitó humildemente del papa que revocara su sentencia de excomunión y deposición. Antes de humillarse, el Emperador había enviado una carta al Papa en la que es patente su sorpresa y enojo por la sentencia papal.

En efecto, Gregorio VII, en el año 1076, mediante la bula Beate Petre había excomulgado a Enrique IV por su "inaudita soberbia", e inclusive, exponiendo en todo su alcance la sentencia de excomunión, absolvía a los súbditos del emperador de su juramento de obediencia.

Omnem Christi fideles a vinculo juramenti, quod ei
 fecerunt, absolvit... (6)

De tal forma, excluía al Emperador de la comunidad cristiana, privándole de su derecho a gobernar. (7) Todo aquel que creyera que San Pedro había recibido de Cristo las llaves del cielo debería aceptar esta sentencia.(8)

Enrique IV, acosado por los enemigos que aprovechaban su deposición para resquebrajar su posición, negarle el pago de tributos y desmembrar sus territorios, escribió al papa una carta reprochándole su insolente actitud:

"Vos no teníais temor de levantaros contra el poder real que nos fue concedido por Dios y que habéis osado amenazar quitarnos, como si el reino o el imperio estuviera en vuestras manos y no en las de Dios. Nuestro Señor Jesucristo nos llamó al Reino mientras que a vos no os llamó al sacerdocio". (9)

El Emperador pretendía ignorar la autoridad papal para destituirle, en uso de una facultad de índole espiritual que podía tener una aplicación temporal. Sin embargo, si por primera vez las pretensiones papales hacían eco en todo el mundo cristiano, no por ello se debe considerar a Gregorio VII como el precursor de las reivindicaciones papales. Todavía en los primeros tres siglos de nuestra era el Caput ecclesiae era virtualmente el emperador, y el clero se le disputaba su derecho de presidir concilios, emitir edictos contra la herejía y demostrar su celo religioso en el combate contra los ritos paganos. Por lo tanto, la primera victoria eclesialógica la obtuvo el arzobispo Ambrosio del emperador Teodosio (379), admitiéndose por primera vez la supremacía del poder espiritual, (10) sin que por ello dicha supremacía dejara de ser manzana de discordia.

Ya desde el Siglo IV, y fundamentado en frases de San Pablo

como "Princeps non sine causa portat gladium", el papado consideraba que la monarquía no era un poder autónomo, por cuanto el monarca era cristiano y miembro de la Iglesia, en la que la jerarquía del poder se escalonaba de forma descendente, partiendo desde el Papa. (11) Si el papa deponía al emperador, como en el caso de Enrique IV, lo hacía porque el imperio era una gracia divina, y en cuanto el emperador no fuera digno podía y debía ser depuesto. (12)

En todo caso, el tema de la deposición estaba vinculado con una pretensión basada en un principio más amplio. En efecto, la plenitud del poder papal le permitía transferir imperios, reinos, principados, y cualquier posesión de los hombres, a cristianos más idóneos. Esta aseveración, que con el correr de los años sería defendida y justificada por numerosos Papas y juristas, es hecha por el papa Gregorio VII:

"Omnis mundus intelligat et cognoscat, quia, si
 potestis in caelo ligare et solvere, potestis in
 terra imperia, regna, principatus, ducatus,
 marchias, comitatus, et omnium nominum
possessiones(*) pro meritis tollere unicuique et
 concedere". (13)

[*] Los subrayados son del autor

Volviendo al Dictatus Papae, esta guía de conciencia elaborada por Gregorio VII, encontramos expuestos, de manera sucinta, muchos de los principios que se han visto anteriormente. Esta vez, el Papa no se molesta en explicar los fundamentos de su autoridad: dispone sus principios como normas jurídicas de validez indiscutible.

En estos principios se puede leer que con los excomulgados "no podemos", entre otras cosas, "permanecer en la misma casa", sanción cuyo peso muy a su pesar descubrió Enrique IV. Se lee también que todos los príncipes deben besar los pies solamente del Papa (como hizo supuestamente Enrique IV en Canossa), que es lícito deponer emperadores y que el Papa puede exigir a los súbditos de la fidelidad hacia los príncipes iníquos. Gregorio VII asume su condición de Caput ecclesiarum, dando por establecida la jerarquización del poder en escala descendente a partir del Papa. Todavía no pueden encontrarse interferencias indebidas entre el poder espiritual y el secular, pues, como se ha visto, el Papa justificó en todo momento sus actuaciones en orden al bien espiritual de la cristiandad. Sin embargo, a partir de este momento el teocratismo exacerbado comenzaría a confundir ambas esferas, y sólo la habilidad de juristas como Inocencio III lograrían llevar al papado a la cúspide del poder sin cometer errores doctrinales.

Conviene cerrar la aparición de Gregorio VII con una cita del mismo Dictatus Papae, cita que encierra la entronización del poderío papal, que marca la jerarquía descendente a partir de su persona.

Que (el Papa) no sea juzgado por nadie". (14)

Más de cien años debieron transcurrir entre la ascensión de Gregorio VII y aquella de Inocencio III, con 17 papas y 10 antipapas. Vale la pena detenerse en el Papa Adriano IV Nicolás Breakspear, único Papa inglés (1154-1159), si tan sólo para ilustrar el alcance de la afamada, pero apócrifa, "Donación de Constantino".

Detenerse en la "Donación de Constantino" no es del todo arbitrario, pues este documento, conforme al cual todas las posesiones occidentales fueron cedidas por el emperador Constantino al papado, apuntalaba la doctrina de las "don espadas". El origen de la Donación se perdía en el tiempo, de forma tal que aun los pensadores que en ella apoyaban sus argumentaciones del poderío papal no albergaban dudas acerca del origen apócrifo del documento. Sin embargo, aun si el documento mismo tenía un origen dudoso, no por ello se podía poner en tela

de juicio su contenido, "...el autor de falsos documentos estaba convencido de la existencia pretérita de su contenido, más allá de la perecedera naturaleza del papel. Así, la pluma corregía las corrupciones de la naturaleza y restauraba las burdas imperfecciones e injusticias del mundo a una primitiva excelencia". (15)

Posiblemente apoyado en esta "Donación de Constantino", Adriano IV hizo a su vez donación de Irlanda al rey Enrique II de Inglaterra, quien se apresuró a instalar en ese incómodo trono a su hijo, Juan "Sin Tierra". El texto de la bula Laudabiliter, en la cual consta esta liberalidad papal, ilustra la doctrina que el Dr. Weckmann ha bautizado como "omni-insular".

"No cabe duda, como reconoce su alteza, que Irlanda y todas las islas sobre las que Cristo, sol de justicia, ha brillado, pertenecen a la jurisdicción de San Pedro y a la Santa Iglesia Romana". (16)

Volviendo con Inocencio III, primer eslabón de la llamada "cadena de papas-abogados", pasará a estudiar sus aportaciones al pensamiento político teocrático medieval. El estudiar sus ideas fuera del contexto político en que se gestaron, podrá parecer una aberración, pero resulta difícil, en el marco de este trabajo, analizar convenientemente sus afamadas victorias políticas. En efecto, a manera de ejemplo será posible referirnos

al arbitraje de Inocencio III en la sucesión del imperio, decidida en contra de Federico II Hohenstaufen, y en favor de Otón IV de Brunswick; y sería posible también referirse a la elección del arzobispo de Canterbury, Stephen Langton, en despiadado enfrentamiento con el rey Juan de Inglaterra, sometido a una excomunión tan devastadora como la sufrida por Enrique IV a manos de Gregorio VII. Aquí me limitaré al primer ejemplo, y sólo haré las referencias históricas indispensables para entender la doctrina de Inocencio III.

Inocencio III basaba su derecho de elegir emperador en lo que se ha llamado la "teoría de la traslación del imperio". Dicha teoría se apoyaba en un conocido hecho histórico: la coronación de Carlomagno por el Papa León III en la Navidad del año 800. Es probable que la coronación haya resultado sorpresiva y molesta tanto para los Bizantinos como para Carlomagno, precisamente por ser el papa quien lo coronara. (17) Lo cierto es que la emperatriz titular de Bizancio, Irene, acarició la idea de casarse con Carlomagno, y que inclusive se abrieron negociaciones, abruptamente interrumpidas con la deposición de Irene en 802. Su sucesor, Nicéforo, reconoció el título de Carlomagno y se firmaron las paces definitivas en la primavera de 811. (18) Es posible que para el emperador Nicéforo resultara conveniente revivir de esta manera la antigua división territorial que hizo el emperador Diocleciano, pero de cualquier

forma no contaba con los recursos para hacer sentir su influencia en Occidente. Por otra parte, Ludovico Pío (814-840) fue coronado por Carlomagno, su padre (803) y la tradición fue continuada por la dinastía de los Carolingios hasta su extinción en 899, lo que permite suponer ya sea el descontento de Carlomagno cuando fue coronado por León III, o cuando menos su duda en cuanto a la necesidad de la sanción papal. (19)

Cualquiera que hayan sido las intenciones, manifiestas o secretas, de León III y Carlomagno, el hecho es que para la posteridad el papa había otorgado la corona del imperio, de lo que podía concluirse que el Imperio había sido transferido de los Griegos (Bizancio) a los Germanos (los Francos), o de Oriente a Occidente.

Si bien la teoría de la traslación del Imperio gozaba ya de cierto prestigio en tiempos de Inocencio III, no por ello se remontaba como doctrina hasta sus raíces históricas. (20) Al momento de elegir emperador, Inocencio III creyó necesario exponer las razones por las cuales elegía a Otón IV y no a sus rivales (1208), incluso arguye que no podía elegir a Federico II, legítimo sucesor, por tener éste a la sazón 2 años. Sin embargo, antes de hacer estas consideraciones, deja bien asentado el hecho que el Imperio se encuentra al cuidado del papa en virtud de la traslación del Imperio de Oriente a

Occidente. (21) Otón IV, por otra parte, debió prestar juramento al papa, a quien se dirige como "Domino meo", aceptando las condiciones que le fueron impuestas al momento de su elección. (22)

En el año de 1202, o sea un año después de la elección del sucesor al Imperio, (*) Inocencio III dirigió una conciliadora carta a uno de los príncipes electores que se había sentido tímido por la elección. En esta carta, conocida como "Venerabiles fratres", y en las Decretales como el capítulo Venerabiles, De electio., el papa decidió calmar la tempestad que con la elección se había levantado, sin por ello dejar de vindicar el justo título conforme al cual él había de examinar al candidato, en virtud de que él mismo debería ungir, consagrar y coronarlo, y de ninguna manera podría ungir, consagrar y coronar a un pagano, a un hereje o un excomulgado. El título conforme al cual al papa correspondía examinar al candidato es, una vez más, la traslación del Imperio de los Griegos a los Germanos.

(*) La decretal fue escrita en 1202 (vide, Higné, J.P., op. cit., vol. 214, cols. 1129-1130, n. 456) y hace referencia a la elección de Otón de Brunswick quien, sin embargo, no fue coronado sino hasta 1208, en Aguiagrán. (coronado por segunda vez, esta vez con la sanción papal; vide Keen, Kaufice, op. cit., pp. 137-138).

Pero volviendo a los temores que asaltaban a Inocencio III por la posible elección de un emperador indigno, conviene citar la decretal en lo pertinente:

Nunquid enim si principes, non solum (in) discordia, sed etiam in concordia sacrilegum quemcunque vel excommunicatum in regem, tyrannum vel fatuum, haereticum eligerent aut paganum, nos inungere, consecrare ac coronare hominem hujusmodi deberemus? Absit omnino!

El papa no pretendía que esta afirmación tuviera más alcance del literal, en el contexto de la argumentación completa que se encuentra en la bula; sin embargo, aun él se hubiera sorprendido de haber sabido que con el paso del tiempo los juristas teocráticos leerían este párrafo como la afirmación de la potestad papal para arrancar toda posesión del infiel y del hereje, para ser entregada al príncipe digno, o al cristiano. En efecto, esta interpretación posterior se asemeja en mucho a aquella afirmación hecha en el mismo sentido por Gregorio VII, pero se puede apuntar por ahora que la versión suscrita por los juristas teocráticos habría de ser la de Inocencio III, pues desconocían o ignoraban la de Gregorio VII. (23)

Hasta ahora se ha examinado un solo argumento que permitió a Inocencio III intervenir incansablemente en los asuntos del imperio, tan cercanos a su corazón no únicamente por reivindicar la potestad pontificia, sino también por justificar la supresión de los enemigos que amenazaban encerrar los estados pontificios

en una tenaza geográfica que ahogaría cualquier soberanía territorial. Con base en la teoría de la traslación del imperio, Inocencio III pudo poner en práctica la conocida profecía del profeta Jeremías:

Mira que te he puesto sobre naciones y reinos, para arrancar, destruir y arruinar, edificar y plantar.
(24)

El uso de la profecía de Jeremías no es casual, pues para Inocencio III ésta era la síntesis perfecta de la potestad pontificia. (25) Basado en la profecía, el papa creyó justificada la destrucción de la dinastía de los Hohenstaufen, aunque él no vivió para ver el fin de lo que inició. Pero la aplicación de la misma profecía puede ser ejemplificada de muchas maneras, entre otras la cruzada contra los Albigenses, o cátaros, una secta herética que dominó en su totalidad el Sur de Francia. El año de 1209, Inocencio III dió a las expediciones contra los Albigenses las mismas prerrogativas de una cruzada: el perdón de los pecados durante 40 días y el derecho de apoderarse de la tierra de los herejes cual si fueran infieles. (26) Esta bula sí permite interpretar el derecho de los fieles de apoderarse de las posesiones de los infieles, como no sucede con la bula Venerabilem fratrem, comentada en los párrafos que anteceden.

La victoria de Inocencio III había sido completa. El poder

temporal había quedado sujeto a las necesidades del poder espiritual al lograr el vicario de Cristo elegir al candidato de su preferencia. Después de haber oído un juramento tal como el que Otón IV le había prestado, el entusiasmo de Inocencio III resulta comprensible, y por lo mismo no es de extrañar que escribiera al Emperador una carta en la que se lee lo siguiente:

Por la gracia de Dios, una verdadera paz y firme concordia existen ahora entre la Iglesia y el Imperio. El estado del mundo, que cae en ruinas, se restaurará por nuestra diligencia y cuidado... Si nos mantenemos unidos los caminos tortuosos se harán derechos y los escabresos llenos *, pues la autoridad pontificia y el poder real (ambos supremamente investidos en nosotros) bastan plenamente para este propósito. (27)

Más tarde, Inocencio III tuvo razón para arrepentirse de su entusiasmo precipitado, y las mismas razones que tuvo para apoyar a Otón IV como el candidato idóneo al Imperio, tuvo después para apoyar sucesivamente a cada uno de los tres candidatos, hasta recaer la elección en Federico II Hohenstaufen, quien uniría el Imperio con el reino de Sicilia, una de las principales razones de geopolítica por las que Inocencio III había desde un principio vetado su sucesión. (28)

Otra bula de Inocencio III que encontró lugar en las Decre

cretales de Gregorio IX * (compiladas por el dominico catalán Raymundo de Peñafort en 1234). (29) es la llamada Per Venerabilem, que en efecto fue incluida en las Decretales (Lib. IV. tit. 17, Qui filii sint legitimi cap. 13) para servir de piedra angular a los juristas teocráticos venideros. Aunque fue interpretada esta bula de manera fundamentalmente teocrática, conviene señalar aquí que la conocida fórmula "ratione peccati" se desprende de un litigio entre Juan de Inglaterra y el rey Felipe de Francia, en el cual Inocencio III fue llamado por el primer rey para arbitrar. Así, Inocencio III indicó que él no conocía del litigio entre vasallo y Señor, sino de la disputa entre dos hombres en la que había una acción culpable. (29 bis)

Ahora bien, la bula per venerabilem apoyó la doctrina esbozada en el litigio mencionado, para servir a Inocencio IV y a sus sucesores como pasaporte de intervención en los asuntos temporales, de manera que para entender interpretaciones posteriores conviene detenerse en el documento original.

Se trataba de un caso de legitimación, sometido a la jurisdicción de Inocencio III. Al dar solución al litigio del que conoce, Inocencio III entreteteje las fórmulas de su posible

* Recuerdense que la bula Venerabilem fratrem se incluyó en la Decretales en el capítulo de electio.

intervención en lo secular, examinando primero sus facultades. Así, el papa dice que los hombres no reconocen superior a él en cuanto a la facultad de legitimación; en estos asuntos se requiere a quien en lo espiritual mayor idoneidad, prudencia y autoridad tenga, y lo que se concede en lo mayor, necesario es tener por concedido también en lo menor.

Quod in majori conceditur, licitum videtur etiam in minori. (30)

Inocencio III avanza con decisión al siguiente argumento, conforme al cual sería de verdad monstruoso que aquel cuyos actos espirituales fueran legítimos, en actos seculares quedase como ilegítimo.

Videretur siquidem monstruosum ut qui legitimus ad spirituales fieret actioes, circa saeculares actos illegitimus remaneret (31)

Finalmente (aunque no coincide el final del argumento con el de la bula), Inocencio III indica que la causa de lo anterior (su potestad en asuntos seculares tales como la legitimación) está contenida tanto en el Viejo como en el Nuevo Testamento, y es que no sólo en el patrimonio de la iglesia, sobre el cual plena potestad temporal ejerce el papa, sino también en otras materias, considerando ciertas causas, ejerce el papa causalmente la jurisdicción temporal. Con esto, indica Inocencio III, no pretende invadir derechos ajenos, o hacer mal uso de su potestad, pues no ignora las palabras del Evangelio "Dad al

César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios". (32)

Conviene hacer hincapié en lo que considero la expresión más sofisticada del teocratismo de Inocencio III, porque precisamente la flexibilidad de su fórmula permitía que fuera moldeada para ajustarse a cualquier actuación en la arena política:

... Verum etiam in aliis regionibus, certis causis inspectis, temporalem jurisdictionem concessimus...

La consideración de ciertas causas, en efecto, permitió a Inocencio III sentirse autorizado para intervenir incansablemente en asuntos temporales, considerando éstos como subordinados a un fin espiritual, evidentemente superior. Puesto que en lo espiritual (lo mayor) es el Papa quien ejerce absoluta potestad, será lícito tenerle por concedida facultad para intervenir en lo temporal, lo menor.

Inocencio III, considerando el poder temporal como un apoyo del poder espiritual, creyó necesario dar mayor grandezza al cargo que de sus antecesores había recibido, para de tal forma justificar su potestad plena. Para estos efectos, no bastaba ya el título de "Vicario de San Pedro", favorecido hasta ese momento, mientras reyes y emperadores se hacían llamar vicarios de Cristo. El Papa debía ser el Único Vicario de Cristo, y así

lo afirma Inocencio III:

Somos el sucesor del Príncipe de los Apóstoles, pero no somos su vicario, como tampoco somos vicario de hombre o apóstol alguno, sino el vicario del mismo Jesucristo. (33)

El papa era el "medius constitutus inter Deum et hominum", puesto que San Pedro había recibido de Cristo plenos poderes, y por tanto podía afirmarse que su sucesor sería Vicarius Christi. La delegación de los poderes de Cristo implicaba la potestad sobre el mundo entero, de ahí que Inocencio III dijera que le había sido confiado Totus mundus y no una particular iglesia. (34) Sólo esta concepción de su cargo podía justificar la actuación de Inocencio III en asuntos temporales, y por esto mismo, como también por sus cualidades como jurista, Inocencio III fue el Papa más respetado y temido del mundo cristiano.

Inocencio III murió en 1216, y su sucesor en espíritu fue Gregorio IX, quien ascendió al trono de San Pedro en 1227. Honorio III, quien de hecho fue el sucesor de Inocencio III, es conocido sobre todo por sus infructuosos intentos de enviar a Federico II Hohenstaufen (a la sazón emperador) a Tierra Santa, conforme al juramento que éste último había prestado. Las bulas que emite al respecto Honorio III dan la impresión de un hombre ligeramente trastocado, razonando con una terca mula que se

niega a avanzar. (35) A la muerte de Honorio III, su sucesor, Gregorio IX, tomó cartas en el asunto, excomulgando al Emperador. Federico zarpó entonces rumbo a Tierra Santa el 28 de junio de 1228, excomulgado. (36)

Gregorio IX es conocido por los historiadores del derecho por haber ordenado la compilación de las Decretales, (37) por lo que se le conoce como el Justiniano de la Iglesia, (38) pero su labor como Papa no se detiene ahí, pues no en balde era, probablemente, sobrino de Inocencio III. (39) En efecto, al igual que Inocencio III, se enfrentó toda su vida a la amenaza de los Hohenstaufen, sembrando la sedición tanto en el reino de Sicilia como en Alemania contra el Rey y Emperador que ya una vez había excomulgado. No tardó Gregorio IX en considerar a Federico II como la bestia del Apocalipsis, mientras los defensores del Imperio insinuaban que el Anticristo se encontraba en el trono de San Pedro. (40)

La actitud de Gregorio IX no respondía sólo a una necesidad de supervivencia política. Al igual que Inocencio III, Gregorio IX se consideraba, en tanto Papa, como el Vicario de Cristo, y por ello como la cabeza de toda la cristiandad. De tal forma, eran aplicables al Papa las palabras de Cristo: "todo poder me ha sido dado en el cielo y sobre la tierra" (Mateo, XXVIII). (41)

Las guerras contra los Hohenstaufen fueron calificadas por Gregorio IX como cruzadas, y para ello, como para las cruzadas en Tierra Santa, Gregorio IX inició la práctica de imponer un impuesto a todo el clero para sufragar los costos. Este impuesto se cobraba en proporción al diezmo y a otros ingresos "espirituales" del clero. (42) Se verá más tarde el interés de esta innovación en América.

Probablemente la mayor aportación que hace Gregorio IX al derecho es el haber ordenado la compilación de las Decretales, pues es en la esfera política donde se manifestó como heredero de Inocencio III. Dos veces excomulgó a Federico II, y en las batallas que se libraron, el imperio quedó totalmente debilitado, no conservando de su anterior prestigio más que el nombre. A la muerte de Gregorio IX, en 1241, le sucedió Celestino IV, quien murió un mes después, el mismo año, sin haber sido consagrado. Correspondió entonces a Inocencio IV terminar la labor que Gregorio IX había iniciado. Efecto Papa en 1243, en 1245 Inocencio IV solemnemente depuso a Federico II, formando una alianza con los príncipes electores del imperio.

Federico II murió dos años después, muriendo con él la grandeza del imperio como fuerza política europea, pues Inocencio III había persuadido a los príncipes electores de que su conveniencia política estaría en evitar que cualquier

dinastía se adueñara del poder, en consecuencia asestando un tremendo golpe al principio de continuidad en el gobierno monárquico del imperio. (43) En adelante, el vacío de poder que dejara el imperio sería llenado por el reino de Francia, con consecuencias funestas para el poderío papal, pero esto se verá más tarde, cuando se estudie a Bonifacio VIII.

Son dos fundamentalmente los grandes comentaristas de las Decretales de Gregorio IX, uno de ellos es Inocencio IV el otro Enrique de Susa, obispo de Ostia, el Hostiense (44). Será interesante exponer con algún cuidado la doctrina de Inocencio IV, pues a partir de él los juristas se dividirán grasso modo en dos campos: los seguidores de Inocencio IV, y los del Hostiense. En razón del orden que se ha establecido para este estudio, la obra de los juristas se reservará para el segundo capítulo.

Inocencio IV elaboró un concepto de la guerra justa de suma importancia para la historia del mismo concepto, pues su doctrina sería seguida por múltiples juristas hasta el momento de la Conquista de América. Así pues, conviene ver aquí como distinguía la guerra Inocencio IV de otros conceptos afines.

Analizando dos decretales de Inocencio III (Omnium Causam y

Sicut et Infra) que habían sido compiladas en las Decretales de Gregorio IX (Decretales II, 13, 12 y II, 24, 29 respectivamente), este Papa parte de la Ley Hostes del derecho romano. (45) Distinguiendo dos formas inferiores de la guerra, es decir, la defensio y la executio iurisdictionis (o ejecución de sentencia) Inocencio IV confiere el término Bellum a la guerra del Princeps qui superiores non habet. Esta guerra, a diferencia de los dos tipos anteriores, puede dirigirse contra quien escape a la jurisdicción del beligerante; es entonces una guerra externa, hecha por una entidad política independiente. (46) Por lo mismo, éste será el concepto del cual se desprendería el concepto de la guerra contra los infieles. Este "príncipe sin superior" se desprende de la decretal per venerabilem que se examinó anteriormente, en la cual Inocencio III hacía referencia al rey de Francia diciendo: "In super, cum rex ipse superiores in temporalibus minime recognoscat..." (47)

Esta clasificación tripartita de la guerra era importante para limitar sus efectos. Así, la guerra justa declarada por el príncipe soberano permitiría capturar las cosas ocupadas, y hacer siervos de los hombres libres capturados. (48) Pero no sólo podrá aquel que libra una guerra justa hacerse de los bienes y personas del enemigo, sino también de los bienes y personas de los vasallos y súbditos del mismo, en la medida en que estos le hubieren auxiliado injustamente. (49)

Precisar los efectos de la guerra justa tenía un gran interés práctico: motivar a los hombres que harían la guerra con la esperanza de la recompensa, los bienes y personas de los vencidos. Así, cuando Inocencio IV llamó a una cruzada contra Conrado, heredero de Federico II (1251), podía confiar en que su llamado sería prontamente escuchado. (50)

En su querrela contra los Hohenstaufen, Inocencio IV precisaría también las razones por las cuales el Papa disponía de autoridad en asuntos temporales. El imperio, antes de la conversión de Constantino, había sido ilegítimo; después de la conversión, al emperador se le había concedido la autoridad, que desde entonces poseía legítimamente. (51) Haciendo uso de la profecía de Jeremías, tan recordada por Inocencio III, dice Inocencio IV "mira que te he puesto sobre naciones y reinos; y subraya:

... Non solum utique super gentes, sed etiam super regna...(52)

De tal forma, el papa tiene potestad para intervenir en asuntos temporales, "maxime ratione peccati", y más en razón de los pecados. (53) Este argumento, como se ha visto, deriva tanto de la decretal per venerabilem, en la que Inocencio III indicaba que no podía el Papa ungir, consagrar y coronar a un

excomulgado, hereje o pagano, como de aquel litigio en que el mismo papa intervino en razón de la "acción culpable".

Por otra parte, el papa no sólo puede castigar al hereje. Ya que Inocencio III, en la decretal Per venerabilem, había mencionado entre otros que al pagano no le debería ungir y consagrar, Inocencio IV podía aplicar su tesis de potestad en los asuntos temporales "ratione peccati", a los infieles. Así, en el capítulo Quod Super his (de voto) (54) dice así Inocencio IV:

Creo que si los gentiles, que no tienen otra ley que la natural, obran contra ella, pueden ser castigados por el papa. Y se arguye por el Génesis 19, en donde los sodomitas fueron castigados por Dios. Y como los juicios de Dios son ejemplo para nosotros, no veo por qué el papa, que es Vicario de Cristo, no pueda hacer lo mismo. (55)

Se ha visto que para Inocencio III, el papa era el vicario del mismo Jesucristo, y a la solución de problema tan grave Inocencio IV no dejaría de hacer valiosas aportaciones. Así, para este papa la presentia corporalis de Cristo se daba en él. (56) En carta al Rey de Bohemia, Inocencio IV repite un principio de Inocencio III según el cual el papa actuaba como verdadero Vicario de Dios:

Oportet nos, qui non tam puri hominis quam veri Dei vices in terra gerimus... universali regimini presidemus ex officio nostro. (57)

En párrafos anteriores, se mencionó la destrucción de la dinastía de los Hohenstaufen, y se apuntó que del vacío de poder generado habría de surgir el reino de Francia, un poderoso enemigo contra el cual el papado no pudo salir victorioso. Bonifacio VIII fue el papa a quien correspondió presidir la crisis del poderío papal. Curiosamente, este mismo papa escribió el documento de mayor calibre teórico respecto a la potestad papal, si bien no fue más que un argumento que nunca abordó el terreno de la práctica política.

La crisis del papado medieval se anunciaba antes de la elección como Papa de Bonifacio VIII (1294). De hecho, las circunstancias de su elección podían permitir el vaticinio de la tormenta que se avecinaba. (56) El mismo año de la elección de Bonifacio VIII, los cardenales habían elegido a un iletrado hermitaño a la sede de San Pedro, transcurrido un breve interregno mientras decidían quien sucedería a Nicolás IV. Repentinamente, habiendo abdicado el hermitaño (no sin antes haber sembrado la confusión en la complicada administración papal), Bonifacio se vió enfrentado a interminables problemas que requerían a un hábil negociador, y no a un hombre de edad -

avanzada embebido de las doctrinas de Inocencio III e Inocencio IV que lo hacían inflexiblemente teocrático. (59)

Uno de los primeros problemas que acosaron a Bonifacio VIII fue la reclamación que tanto el rey de Francia como el rey de Inglaterra hacían respecto al cobro del diezmo de la iglesia en sus respectivos reinos. En efecto, para lograr el apoyo de estos reinos en las sucesivas batallas que libró el papado, los reyes habían sido autorizados a sufragar sus gastos con los ingresos de la Iglesia. Con el tiempo, éstos se acostumbraron a planear sus guerras tomando en consideración los recursos totales del reino, y ante múltiples quejas del clero Bonifacio VIII se vió obligado a intervenir restando, en 1296, la bula Clericis Laicos, prohibiendo al clero contribuir con la autoridad secular salvo autorización del mismo papa. El esfuerzo conjunto de Eduardo I en Inglaterra y Felipe IV -el Hermoso- en Francia, obligó a Bonifacio VIII a retractarse. En 1297 glosó la bula antes mencionada con dos bulas más, Ineffabilis Amor y Et in re Statu, permitiendo con la primera que el clero contribuyera a los gastos del monarca en casos de emergencia nacional, y con la segunda autorizando al rey a decidir cuándo se presentaban estos casos. (60)

El verdadero conflicto estalló 4 años después, a raíz de un caso en que tanto Bonifacio VIII como Felipe IV pretendían

competencia jurisdiccional exclusiva. (61) El papa envió a Felipe IV una carta, una bula, que abría fuego con la ya conocida cita del profeta Jeremías.

Ecce constitui te super gentes et regna, ut ebellas,
et destruas et disperdas, et edifices et plantes.
(62)

Después de expedir esta bula (Ausculta filii), Bonifacio VIII convocó al clero de Francia a Roma para tener su consejo respecto a las libertades de la Iglesia, la reforma de su rey y el buen gobierno de su reino. (63) Fue precisamente durante este consejo que Bonifacio VIII promulgó la bula Unam Sanctam en diciembre de 1302. (64)

Comienza Bonifacio VIII esta bula aseverando lo que era evidente, indicando que sólo había una Iglesia, fuera de la cual no hay salvación ni perdón de los pecados. (65) La fe, continúa Bonifacio VIII, es también una, y de esta fe se dice en el Cantar de los Cantares, "una es mi paloma, mi perfecta.." (66) Esta única paloma representa el cuerpo místico, cuya cabeza es Cristo: la Iglesia es un sólo cuerpo con una sólo cabeza, y no dos, lo que sería monstruoso. El Vicario de Cristo es Pedro, y sus sucesores, a quien dijo Cristo: "apacienta mis ovejas". El Señor dijo a través de Juan: uno es el pastor y uno el rebaño, y puesto que Cristo habló de ovejas en plural, se entiende que a su vicario entregó el universo. (67)

Se ha dicho que esta insistencia de Bonifacio VIII por resaltar la unidad de la Iglesia respondía a un bien fundado temor de un cisma en la Iglesia. Ya se tenían múltiples experiencias de Papas y Antipapas, y quizá Bonifacio VIII podía prever el gran cisma que se avecinaba (1378-1449). Así, posiblemente Unam Sanctam no era simplemente una afirmación de la potestad del Papa en asuntos temporales, sino también un esfuerzo papal por forzar el reconocimiento de su universal responsabilidad espiritual. (66) Este argumento puede ser reforzado con el texto mismo de la bula, en que Bonifacio VIII recrimina a los griegos por no reconocer al papa, por lo cual no son parte de su rebaño, que es el rebaño de Cristo mismo.

Los evangelios enseñan, continúa Bonifacio VIII, que en esta Iglesia hay dos espadas, la espiritual y la temporal, pues cuando los apóstoles dijeron a Cristo, "aquí hay dos espadas", éste no respondió "es mucho", sino "es bastante". (67) Ambas espadas están en la Iglesia, la espiritual y la temporal, pero la primera se ejerce por la Iglesia y la segunda para la Iglesia. (70)

El poder espiritual supera al poder temporal, conforme se lee en esta bula.(71) cuando afirma Bonifacio VIII lo que Inocencio III tuvo el cuidado de decir suavizando la afirmación:

...Pero que el poder espiritual supera cualquier poder terrenal en dignidad y nobleza, deberíamos confesarlo abiertamente, en la misma proporción que los asuntos espirituales superan a los terrenales. (72)

Hecha esta afirmación, jerarquizadas las potestades, Bonifacio VIII renata el argumento como sigue:

Pues como la verdad atestiguan, el poder espiritual tiene potestad para instituir y juzgar sobre el poder temporal, si éste no ha sido bueno. Así, si yerra el poder terrenal, será juzgado por el poder espiritual; pero, si yerra un poder espiritual menor, por su superior, y el supremo poder espiritual sólo podrá ser juzgado por Dios y no por el hombre. (73)

Felipe IV se encargó de demostrarle a este infortunado papa que sus reclamaciones eran letra muerta, pero, en estos momentos de desafío, recurre Bonifacio VIII de nuevo a las palabras del profeta Jeremías. En todo caso, conviene destacar aquí que la reclamación papal de no ser juzgado más que por Dios, refleja fielmente las palabras del "dictatus papae" de Gregorio VII, dichas un cuarto de siglo antes.

Cierra esta bula Bonifacio VIII indicando que quien resiste el poder ordenado por Dios, resiste el orden divino, por lo que declara y define que para la salvación humana es menester sujetarse al romano pontífice. (74)

Con Bonifacio VIII concluyo, quizá arbitrariamente, este capítulo. Creo haber seleccionado a los Papas más representativos en los 250 años que transcurrieron desde Gregorio VII hasta Bonifacio VIII. Se han visto el inicio, la cúspide y la crisis del poderío papal, y las ideas que se gestaron en este período. Las ideas que se han examinado no siempre son originales de los Papas que las esgrimen, pero no cabe duda que estos Papas fueron los portavoces más eficientes de esas mismas ideas. Lo que aquí se ha visto permitirá entender las referencias de los juristas que se verán en el siguiente capítulo, a la vez que sus comentarios (y distorsiones) se podrán apreciar con mayor claridad.

N O T A S

- (1) Bryce, James, The Holy Roman Empire, Ed. Macmillan & Co. New York, 1877. 7a. edición. Bryce presenta una tabla cronológica de Emperadores y Papas entre el año 42 de nuestra era y el año 1846, pp. XVII-XXVII
- (2) Ullman, Walter. Principios de Gobierno y Política en la Edad Media - Alianza Editorial, Madrid 1985, p.71
- (3) Ibid. "Decretal en la respuesta dada por el papa a una cuestión que le ha sido planteada sobre un punto de doctrina o disciplina, y susceptible de aplicación general"; Guignebert, Charles El Cristianismo Medieval y Moderno, FCE, México 1969. p. 62
- (4) Ullman, Walter, op. cit., p. 71
- (5) Para un brevísimos relato del enfrentamiento entre el papa y el emperador vide: Hobbes, Geovale, op. cit., pp. 131-138.
- (6) Guerra, Aloyal. Pontificiarum Constitutionum Epitome Venecia 1772 Vol. II p.2
- (7) Ullman, Walter. Medieval Political Thought Penguin Books, Londres 1979, p.112.
- (8) Guerra, Aloyal. op. cit., p.2.
- (9) Fliche, Augustin. La Reforme Grégorienne et la Reconquête Chrétienne (1057-1123) en Histoire de l'Eglise, Vol. 8.

París, Ed. Bloud et Gay, 1950, p. 135.

- (10) Bryce, James, op. cit., pag.12.
- (11) Ullman, Walter, "Principios de Gobierno..." op. cit., pp.65-67
- (12) Ibid, p. 76.
- (13) Ibidem.
- (14) Hampe, Carlos, La Alta Edad Media Occidental; en "La Edad Media hasta el final de los Staufen," Historia Universal, Espasa Calpe, Madrid 1970, p. 448 - se reproduce facsímil del "Dictatus Papae".
- (15) Robles, Gonzalo, op. cit., p. 135.
- (16) Weckmann, Luis, Las Bulas Alejandrinas de 1493 y la Teoría Política del Papado Medieval, México, UNAM, 1949, p. 268.
- (17) Tamayo y Salmerón, Rolando, La Jurisprudencia y la Formación del Ideal Político, UNAM, México, 1983, p.41 vide, también Bryce, James, op. cit., pp 58-60
- (18) Norwich, John Julius, A History of Venice, Ed. Penguin Books, Gran Bretaña, 1983, pp. 24-25, vide también Bryce, James, op. cit., pp. 60-61.
- (19) Bryce, James, op. cit., p. 76
- (20) Ullman, Walter, Medieval Political Thought, pp. 108-161
- (21) Guerra, Aloysii, op. cit., p. 10, Bula de Inocencio III "In

Nomine" del año 1200.

- (22) Ibid, p. 11. La bula "Cum Carissimus" de 1201 cita en su totalidad el juramento del emperador.
- (23) Ibid, p. 12. Bula "Venerabilem Fratrem". Para la totalidad de la bula Venerabilem Fratrem; vide Migné, J.P., Bibliothecae Cleri-Universae, Paris, 1855. Vol. 216 pp.1065-1067.
- (24) Para la versión latina de la profecía de Jeremías, vide. Las Casas, Bartolomé de, Tratado Comarbativo (1552) en Tratados, Tomo II, México, FCE, 1974. pp. 1169-1171; Ecce constitui te super gentes et regna, ut ebellas, et destruas et disperdas, et edificas, et plantes. Para la versión en castellano, Ibid, p. 1355.
- (25) Southern, R.W. Western Society and the Church in the Middle Ages, Penguin Books, Gran Bretaña, 2a. ed. 1972. p.126.
- (26) Keen, Maurice. The Pelican History of Medieval Europe, Penguin Books, Gran Bretaña, 3a. edición 1973. pp. 139-143.
- (27) Citado por Southern, R.W, op. cit. p. 144. (traducción del autor).
- (28) Para un excelente resumen de las actividades políticas de Inocencio III vide Keen, Maurice, op. cit. pp. 135-145.
- (29) Margadant, Guillermo F. La Segunda Vida del Derecho Romano, Ed. Miguel Angel Porrúa, México, D.F., 1986, p. 141.

- (29 bis) Knowles, M.D. y Obolensky, D., Le Moyen Age en Nouvelle Histoire de l'Eglise, Editions du Seuil, Paris, 1968, pp. 397-398. En la p. 563, n. 3, se cita la siguiente epistola de Inocencio III: "Non enim intendimus iudicare de feudo... sed decernere de peccato cuius ad nos pertinet sine dubitatione censura quam in quemlibet exercere possumus et debemus".
- (30) Migné, J.P., op. cit., Vol. 216, p. 1130.
- (31) Ibid, pp. 1130-1131
- (32) Ibidem, p. 1132. Para el texto de la bula tal como fue insertado en las Decretales de Gregorio IX, como también para la traducción al castellano, vid. García-Gallo, Alfonso, Manual de Historia del Derecho Español, Tomo II, pp. 874-879, Antología de Fuentes 6a. ed, Madrid 1975. Es interesante observar que el texto de las Decretales omite la cita del Evangelio que hace Inocencio III para moderar su afirmación: "Dad al César lo que es del César..."
- (33) Southern, R.W., op. cit., p.105.
- (34) Gilman, Walter, "Principios de Gobierno..." op. cit., pp. 52-54.
- (35) En la bula Ecce filii, dice así Honorio III: "Jam duo termini praeterlapsi erant, intra quos promiserat Fridericus se in Terras Sanctas iturum; nec iverat; non navem, non galeas paraverat, non vasa, etc." vid. Guerra, Aloysii, op. cit., p. 14.
- (36) Keen, Maurice, op. cit., p.169.

- (37) Encyclopaedia Britannica, 11 ed, Cambridge University, Press, 1911, Tomo XII, p. 574 - Gregorio IX expidió la nueva colección de Decretales en 1234, con la bula Rex Pacificus.
- (38) Bryce, James, op. cit., p. 102
- (39) Encyclopaedia Britannica, op. cit., p. 573
- (40) Keen, Maurice, op. cit., pp. 170-171
- (41) Ullman, Walter. "Principios..." op. cit., p. 54 "Christus ascendens in coelum unum reliquit in terris vicarium, sic necesse est, ut ei omnium, qui christiani esse cupiunt, subdantur capita populorum".
- (42) Keen, Maurice, op. cit. p. 208
- (43) Ibid, p. 174
- (44) Haggenschach, Peter, Grotius et la Doctrine de la Guerre Juuste, Presses Universitaires de France, Paris, 1983, p. 38
- (45) Ibid, p. 112. En la pag. 99 se cita dicha ley: "Hostes sunt, quibus bellum publice populus Romanus decrevit vel ipsi populo Romano: ceteri latronculi vel praedones appellantur, et rodeo qui a latronibus captus est, servus latronum non est, nec postliminius illi necessarius est: ab hostibus autem captus, ut puta a Germanis et Parthis, et servus est hostium et postliminio status pristinum recuperat". Dig. 49, 15, 24.
- (46) Ibidem, p. 112.

- (47) Migné, J.P., op. cit., p. 1132. También Haggemacher, Peter, op. cit., p. 113.
- (48) Haggemacher, Peter, op. cit. p. 259. El autor toma del Apparatus ad Decretales de Inocencio IV (II, 24, 29, n.5), la siguiente cita: "In iusto autem bello quod fit ex edicto principis dicitur quod res occupate sunt captientium et liberi homines capti fiunt servi".
- (49) Ibid, p. 267, Apparatus ad Decretales, II, 13, 12, n.9.
- (50) Runciman, Steven, A History of the Crusades, Vol. 3. Pelican Books, London, 1971, p. 272.
- (51) "Verum idem Constantinus, per fidem Christi catholicae incorporatus ecclesiae, illam inordinatam tyrannidem, qua foris antea illegitime utebatur, humiliter ecclesiae resignavit... et suscepit inter a Christi Vicario successore videlicet Petri, ordinatas divinitus imperii potestates, qua deinceps ad vindicata malorum, laudes vero bonorum, legitime uteretur et, qui prius abuteretur potestate permissa, deinde funderetur auctoritate concessa". citada por Carr, Venancio, La Teología y los Teólogos Juristas Españoles ante la Conquista de América, Tomo I, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1944, p. 151.
- (52) Ibid, p. 157
- (53) Ibidem.
- (54) El título y parte del contenido del capítulo Quod super his de las "Decretales" deriva a su vez de otra decretal de Inocencio III dirigida al arzobispo de Canterbury, en la

cual indica bajo cuales circunstancias se puede eximir a los que hubieren hecho el voto de tomar la cruz. Vide. Migné, J.P., op. cit., Vol. 216, p. 1261-1262

- (55) Vitoria, Francisco de, Relecciones de los Indios, reelección I. ed. Porrúa, S.A. México, 1974, p. 55.
- (56) Ullman, Walter. "Principios..."- op. cit., p. 54
- (57) *Ibid.*, p. 53
- (58) Me refiero, por supuesto, al Papado de Aviñón. Clemente V. que sucedió a Benito XI en 1305, fue electo papa en Francia. Su sucesor, Juan XXII (1316-34) eligió Aviñón como residencia, y ahí permanecieron los Papas hasta 1376, cuando Gregorio XI regresó a Roma; vide Keen, Maurice, op. cit., pp. 277-299.
- (59) *Ibid.* op. cit., pp. 207-211
- (60) *Ibid.* pp. 208-212. Para un excelente estudio de las relaciones entre Bonifacio VIII y Felipe IV, ver también Pirenne, Henri, Historia de Europa, FCE. México, 1974, 3ed. pp. 260-276 y Wood, Charles, (ed.), Philip the Fair and Boniface VIII. Holt, Rinehart and Winston, New York, 1971, en particular Hoase, T.S.R., "Boniface VIII", en Philip the Fair and Boniface VIII, vide supra.
- (61) hago referencia al juicio por la iniquitación (en Francia), por cargos de traición, al obispo Bernard Sainnet de Pamiers.
- (62) Keen, Maurice, op. cit., p. 214, (ver nota 29).

- (63) Ibid.
- (64) Ibidem.
- (65) Guerra, Aloysii, op. cit., pp. 384-385 contiene el texto de la bula, también vide Dictionnaire de Théologie Catholique, Paris, 1905, Tomo II, p. 1000.
- (66) El Cantar de los Cantares, 6.9
- (67) No pretendo traducir la bula; me refiero a ella en el orden que considero pertinente, sin por ello distorsionarla. Es interesante señalar que esta simbólica apreciación del cuerpo místico ya había sido hecha por Inocencio III. Bula Licet Multitudini "Licet multitudini credentium debeat esse cor unum et anima una, cum, et, secundum apostolum, omnes fideles sint unum corpus in Christo, propter quod una dicitur esse columba", Migné, J.P.- op. cit., vol. 214 p. 921.
- (68) Muldoon, James, Popes, Lawyers, and Infidels, University of Pennsylvania. Press. USA. 1979. pp. 70-71. Para un interesante resumen del cisma, vide Kean, Maurice, op. cit., pp. 277-299.
- (69) Guerra, Aloysii, op. cit., p. 385.
- (70) "... Sed is quidem pro Ecclesia; ille vero ab ecclesia exercendus".
- (71) "... spirituales autem et dignitate, et nobilitate terrenam quamlibet praecellere potentiam oportet tanto clarius nos fateri, quanto spiritualia temporalia antecellunt". La traducción al castellano, vid.

Robles, Gonzalo, op. cit. p. 138.

(72) "Nam veritate testante, spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet, et judicare, si bona non fuerit. Ergo si deviat terrena potestas, judicabitur a potestate spirituali; sed si deviat spiritualis minor a suo superiori; si vero suprema a solo Deo, non ab homine poterit judicare".

(73) Guerra, Aloysii, Todas las cosas de la bula Unam Sanctam citas tomadas de esta obra.

(74) Robles, Gonzalo, op. cit. p. 138.

"Quicumque igitur huic potestati a Deo ordinatae resistit, dei ordinationi resistit;... Porro aubesse Romano Pontifici omnem humanam creaturam declaramus, dicimus, et definimus esse de necessitate salutis".

CAPITULO II

LOS JURISTAS MEDIEVALES FRENTE A LA DOCTRINA

POLITICA DEL PAPADO MEDIEVAL

II.1. Introducción

La primera pregunta que podría hacerse al iniciar este capítulo es por qué me detengo en los juristas medievales, cuando podría (al menos en teoría) encadenar el pensamiento del papado con los escritos de Bartolomé de las Casas. Sin negar originalidad a los juristas de marras, no cabe duda que el derecho se interpretaba en un sistema de préstamos intelectuales constantes, que en ningún momento pueden asimilarse al plagio. El derecho era una ciencia redescubierta con una dinámica propia, en proceso de constante creación. Esto, que puede parecer paradójico, implicaba a la vez un profundo respeto por las fuentes originales, y un orgullo en la propia creación. De tal forma, aun los juristas más prestigiosos no vacilaban en apuntalar los argumentos más evidentes con citas de las Sagradas Escrituras, decretales pontificias, sus respectivas glosas, y las citas de los colegas precedentes.

No podría azeverar que Fray Bartolomé de las Casas

desconocía las decretales tal como surgieron del puño de sus autores, pero lo cierto es que sus citas son de numerosos juristas que a su vez eran discípulos de otros juristas todavía.

Una de las características más usuales entre los juristas medievales, era el usar citas fuera de su contexto original (1), esto les permitía desentrañar de las fuentes respetadas lo que a su necesidad fuera conveniente. Esta originalidad disfrazada de tradición fue el blanco de los agudos sarcasmos del distinguidísimo humanista, Erasmo de Rotterdam, quien al efecto dice:

Los teólogos rebuscan en uno y otro lado unos cuantos fragmentos y, si les hace falta, los mixtifican al tenor de la conveniencia, sin tener en cuenta que lo anterior o lo que sigue guarde relación con el caso y a veces hasta lo contradice, método de tan afortunada divergencia que muy a menudo lo copian los jurisconsultos. (2)

Sin entender este procedimiento no podría parecer evidente cómo, frecuentemente, hacen los juristas que se verán comentarios novedosos, atribuyéndolos a alguien más. En este capítulo se verán algunas ideas que nacieron de distintos contextos históricos, ahijadas por los Papas que someramente se examinaron en el capítulo anterior.

II.2. La Potestad del Papa en Asuntos Temporales

La doctrina de la potestad temporal del papa está íntimamente ligada con la teoría de la traslación del imperio, las relaciones del papa con el emperador y el origen mismo del imperio. Asimismo, esta teoría está vinculada también con el tema de las relaciones con los infieles. No siempre resulta fácil desvincular una de otra idea, más aun tomando en consideración que los juristas recurren a todos los argumentos esgrimidos por los papas en distintos contextos; sin embargo, para poder trazar las relaciones que se establecen entre los argumentos papales y los de los juristas, han sido seleccionadas algunas ideas recurrentes. Como los argumentos se encuentran vinculados, las delimitaciones no dejan de ser arbitrarias, pero no lo serán más que las delimitaciones de los mismos juristas.

Enrico Bartolomei, obispo de Ostia y por ello conocido como el Hostiense (1210?-1271), es sin duda el jurista más teocrático de todos los que aquí se examinarán. Era tal su confianza en el poderio papal que un jurista posterior, Joannes Andreas (1270-1348), habría de decir que el Hostiense creía al papa capaz de transformar lo redondo en cuadrado. (3)

El Hostiense no trazaba el origen del poderío del papado sobre los reinos a la traslación del imperio, sin por ello desconocer el valor de esta teoría. Para él, había un antecedente histórico innegable de la facultad papal para deponer reyes en la deposición de la dinastía Merovingia por el Papa Zacarías (741), quien entregó el trono de Francia a los Carolingios. El Hostiense arguye que el rey de los franceses no había recibido su corona del Papa, pero que aun así había sido depuesto porque era incapaz para ejercer el poder. (4)

Por si el argumento anterior no resultare suficiente, el Hostiense rebate a aquellos que pretenden que la potestad temporal la recibe el emperador de Dios, indicando que el emperador recibió la corona del papa, y la espada del altar. La espada temporal pertenece al papa, quien sin duda es mayor que el emperador. Las referencias a la traslación del imperio son implícitas, pero no contento con esto, el Hostiense indica que las jurisdicciones son distintas sólo en cuanto a la ejecución, pues el papa es señor de ambas espadas. Así, "... imperator ab ecclesia romana imperium tenet...", y este en razón de que el vicario de Cristo trasladó el imperio de los Griegos a los Germanos, "... in persona magnifici Caroli...". (5)

Cuando se trata de comparar la potestad temporal y la espiritual, las facultades respectivas del papa y el emperador,

el Hostiense es de una imaginación inigualable; así, por ejemplo, dice:

Quia quanta est differentia inter solem et lunam,
tanta est inter sacerdotalem et regalem dignitatem

Esta precaria comparación metafórica da lugar a todo tipo de precisiones sobre los respectivos tamaños de ambas esferas, insinuaciones relativas a la noche y el día etc., (6) todo para concluir "... ergo papa superior est".

En el mismo capítulo 'Qui filii sint legitimi', el Hostiense sigue la doctrina de Inocencio III contenida tanto en la decretal Venerabilem fratrem como en la per Venerabilem. Recordando este autor la sucesión imperial que arbitró dicho Papa, declara: "vacante regno et imperium succedit Papa". (7) En efecto, Pedro recibió todo poder en el cielo y en la tierra en tanto él y sus sucesores son vicarios de Cristo, y éste no sin causa dijo "tibi dabo claves regni celorum", y aclara el Hostiense que no dijo 'llave', sino 'llaves', una para abrir y cerrar, atar y desatar en lo espiritual, y otra para lo temporal. (8)

Por lo demás, un argumento ya usado por Inocencio III y de nuevo utilizado por Bonifacio VIII en la bula Unam Sanctam, el relativo a la unidad del cuerpo místico de Cristo y lo monstruoso que sería un cuerpo con dos cabezas, se encuentra

también en el Hostiense. (9) Para sopesar este argumento, que entonces parecía evidente, hay que tomar en cuenta que en el siglo XIII, la distinción entre Iglesia y Estado todavía no existía, la cristiandad era una, y los conflictos entre autoridad espiritual y temporal meros jalones jurisdiccionales: aún embargo, aun vistas desde esta perspectiva histórica, las consideraciones del Obispo de Catania no dejan de ser sorprendentemente teológicas.

Agustino Telenfo de Ancona (1243-1326), en "De Potestate Ecclesiastica" hace uso de la noción del imperio injusto, para definir que sólo será justo aquel imperio creado para conservar y defender a la Iglesia. (10) En efecto, Cain y Enoch formaron, según Ancona, la primera ciudad, injusta y odiosa, que no fue más que una usurpación y una tiranía impuesta por Cain. (11) Esto recuerda las consideraciones de Inocencio IV respecto al imperio romano anterior a la donación de Constantino, después de la cual el imperio había sido concedido al emperador. El mismo Ancona cita, en el mismo pasaje, la donación de Constantino.

En virtud de que es facultad del papa ordenar la Iglesia hacia la paz y el fin sobrenatural (y por Iglesia debe entenderse el cuerpo místico de Cristo, como lo define el Hostiense), indica Ancona que el papa puede elegir al emperador, entre otras cosas, para reprimir a los cismáticos. (12) Esto ya

puede entenderse como una interpretación de la decretal Venerabilem Fratrem de Inocencio III, pues este Papa había dicho que no podría ungió a un pagano o a un hereje, aunque difícilmente pueda apreciarse como una afirmación pudo derivar de otra. En todo caso, al agregar a los cismáticos en la lista de los 'reprimibles', posiblemente este autor pensaba, al igual que Bonifacio VIII, en el Gran Cisma que se avecinaba. (*)

Un jurista que ya cuando el Gran Cisma era parte del pasado lejano, expone su teoría teocrática relativa al Imperio, es el Cardenal Jacobo, Domenico Jacobazzi. (1443?-1527) (13) Ya tardíamente, pues como se ha visto el papado había quedado totalmente derrotado en la persona de Bonifacio VIII, la preocupación del Cardenal Jacobo era el demostrar la superioridad del papa sobre el Concilio (14), para lo cual tiene que exaltar la suprema potestad papal.

Siguiendo el argumento del Hostiense de las dos llaves, indica este jurista que después de la venida de Cristo el Imperio pasó a ser de Cristo, y posteriormente a su Vicario, quien tiene ambas espadas. Así, como en tiempos pasados era imposible tener el Imperio con la conciencia tranquila, pues -

(*) Le refiero al cisma que comienza en 1378, para concluir en 1449, con la elección del Papa Nicolás V.

éste se habría obtenido por medio de la usurpación o con tiranía, hoy (es decir, cuando escribe Jacobo) se tiene de la Iglesia, de quien procede. Así como Ancona (vide supra) pensaba en la primera ciudad refiriéndose a la Ciudad de Dios de San Agustín (16), es posible que ya para cuando escribía el Cardenal Jacobo esta idea se confundiera con la doctrina proveniente de la donación de Constantino, tal como la expusiera Inocencio IV, y por lo mismo se entronizara la máxima Extra ecclesiam non est imperium. Esta máxima, por cierto, tenía ya una aplicación que rebasaba los límites de la Cristiandad, de forma tal que Egidio Romano (1247-1316) aseverara que los infieles no podían tener ni imperio ni reino. (17) Esto, sin embargo, se tratará más adelante.

Entre los juristas que se apegaban a las doctrinas teocráticas de Inocencio IV, ciertamente más moderadas que las del Hostiense, al menos en materia de relaciones con los infieles, está Petrus de Ancharano (1330-1416). Aunque escribía sus afamados "consejos" cuando ya Dante había expuesto su teoría conforme a la cual Italia debería ser el "jardín del imperio", negando al papa autoridad en los asuntos temporales (18), su teoría propone un equilibrio entre ambos poderes de una gran objetividad, intentando conceder a cada parte los poderes que les correspondían. Así, conforme expone Ancharano, conviene tanto a la Iglesia como al Imperio que haya cooperación entre ambos, por

ser este último "abogado y defensor" de la Iglesia. (19)

Este jurista admite que ambas potestades, emanando de Dios, son distintas, y de tal forma, tendrá el emperador jurisdicción en todo el mundo, por ser señor del mundo entero. (20) Para equilibrar esta afirmación, sorprendentemente favorable al emperador, Ancharano sostiene, siguiendo al Hostiense, que la espada espiritual precede a la espada temporal (21). Más aun, el papa puede disponer por encima del derecho natural, y también puede modificar el derecho divino así como Cristo cambió varios preceptos de Dios en el Nuevo Testamento, debiéndose esta facultad al de hecho que la potestad papal no procede de hombre alguno, sino de Dios, y como Vicario de Dios en la tierra funge con plena potestad para apacentar sus ovejas. (22) No resulta sorprendente que Ancharano apoye sus aserciones en el capítulo per venerabiles de Inocencio III, tal como esta decretal fue recogida por Gregorio IX.

Respecto a la potestad del papa en lo tocante a los infieles, en razón del imperio Romano, Ancharano hace precisiones de nuso interés, que se verán en la segunda parte de este capítulo.

Con el paso del tiempo, no faltarían juristas que negaren al papa potestad en lo temporal. Así, por ejemplo, Juan de

Torquemada (1388-1468) decía que el vicario no tiene mayor poder que el hombre Jesús, quien no tuvo ni quiso tener potestad o dominio en lo temporal, por lo cual su vicario (el papa), tampoco. Al efecto, Torquemada cita a San Juan (18,36).

...Regnum meum non est de hoc mundo (23).

Una teoría posterior, de sumo interés, es la expuesta por Alexander Tartagnus ab Imola (1427-1477). Para este jurista, originalmente el papa tuvo la potestad de ambas espadas, por lo que la jurisdicción temporal depende de la Iglesia. Sin embargo, conservando la substancia del poder, la Iglesia delegó al emperador el ejercicio del poder temporal, y así la donación de Constantino había sido más una devolución que una donación. (24) Aquí, por lo pronto, es evidente la influencia de Inocencio IV, conforme a la cual antes de la "donación" el imperio había sido ilegítimo. Por otra parte, es interesante tomar en cuenta que Tartagnus reserva para la Iglesia la substancia del poder temporal, delegando, o concediendo, su ejercicio al emperador.

Con todo, y tal como había afirmado Inocencio III en la decretal per venerabilem, indica Tartagnus que estando en territorio sujeto a la Iglesia, el Papa tiene jurisdicción en lo temporal en la misma medida que tiene el emperador jurisdicción en las tierras del imperio. El mismo autor hace referencia al

argumento de Inocencio III en este consejo. (25) Esta afirmación es de utilidad al autor cuando indica que la Iglesia sólo puede ejercer jurisdicción directa sobre los infieles en aquellos lugares en que la Iglesia tiene jurisdicción tanto en lo temporal como en lo espiritual. (26) Es probable que, considerando las amplias facultades que concede Tartagno a la Iglesia como detentadora de la substancia del poder temporal, cuando se refiere a los territorios de la Iglesia no tuviera en mente tan sólo a los estados pontificios, sino también a aquellos reinos considerados como feudos del papa. Así, posiblemente, Sicilia e Inglaterra podrían considerarse como "Terrae subiectae ecclesiae".

Para concluir esta primera apreciación del pensamiento de los juristas medievales relativo a la potestad en lo temporal de los papas, he querido examinar a un jurista que, reconociendo la distinción entre la jurisdicción divina y humana, expone una teoría de la potestad del papa en asuntos temporales. Stephanus Auzeroni, en efecto, indica que el sucesor de San Pedro no tiene mayor potestad de la que tuvo el mismo San Pedro. Siguiendo el Evangelio según San Mateo (22.21), cita el pasaje de "Dad al César lo que es del César...", y dice que así se distinguen las jurisdicciones divina y humana. (27)

Sin embargo, este autor propone que el papa puede tener

potestad en lo temporal en dos sentidos: el primero en lo relativo a los ingresos de la Iglesia, y el segundo en cuanto a la ordenación temporal de estos mismos ingresos, y su disposición, para la ampliación del "divino culto". En este segundo sentido, indica Aufferer, la Iglesia tiene potestad sobre todos los bienes temporales de todos los fieles. (78) Ahora bien, parecería que la potestad temporal del papa se ejerce limitada y exclusivamente en lo relativo a la ampliación del culto, lo que permitiría suponer que Aufferer se refiere, por ejemplo, a las cruzadas, o bien a los esfuerzos de evangelización. En todo caso, la "consideración de ciertas causas", causas que intencionalmente no describió Inocencio III para así conservar la flexibilidad de su fórmula, bien podría ser el antecedente de esta explicación de la potestad temporal del papa.

En realidad, la doctrina de la evangelización pacífica no es precisamente una idea recurrente durante la Edad Media, aunque algunos de los juristas que se examinarán ya hacen referencia a esta posibilidad. Como se verá, los matices de las relaciones con los infieles variaban desde la hostilidad absoluta hasta la tolerancia, pero generaciones de cruzados y de reconquistata generaban desprecio o respeto, y de estos sentimientos difícilmente se desprendía el ánimo de evangelización sin armas. Por lo mismo, las afirmaciones de

Aufreri se pueden relacionar más bien con los derechos de la Iglesia a imponer tributos a la cristiandad para extirpar la herejía, o para destruir la obra del infiel; así, se oye entonces el eco de las afirmaciones de Inocencio III, Inocencio IV y claro, Gregorio IX.

II. 3. Los Infieles, el Papa y la Cristiandad

El encuentro de Europa con el infiel no es realmente el planteamiento correcto del problema. En el ámbito europeo, quizá sería más apropiado referirse al encuentro del Cristianismo con otras religiones, y en una primera etapa como religión minoritaria. Sin embargo, desde que Constantino abrazara esta fe, el Cristianismo se convirtió, paulatinamente, en la religión oficial, aunque sufriera altibajos. (29) Con el paso del tiempo, la Iglesia fue cobrando importancia, y conforme disminuía la influencia del imperio, se desmoronaban las romanizaciones y el gobierno unitario; en estas condiciones, subsistía un sólo vínculo en el continente europeo. Los diversos pueblos invasores, con múltiples lenguas y diferentes culturas fueron bautizados, y gradualmente empezaron a pensar en sí mismos como miembros de una comunidad cristiana, como la Cristiandad. Se ha visto que el Imperio Romano renació con la coronación de Carlomagno como titular del Sacro Imperio Romano Germánico, pero renació con una variante: el patrocinio de la Iglesia.

Cuando España se lanzó en la empresa de la reconquista, y cuando Europa partió a rescatar la Tierra Santa, los hombres se sintieron parte de una empresa común, a pesar de la diversidad de intereses personales. El papa se encargó de sancionar estos movimientos colectivos, de gestarlos, dirigirlos y apoyarlos. El enemigo, en estos casos, era el Islam, religión que aprovechando el desmembramiento del Imperio Romano se había extendido en todo Medio Oriente, el Norte de Africa y la Península Ibérica, de suerte que el Mediterráneo había dejado de ser el "mare nostrum".

Por otra parte, en Europa misma, los judíos eran todavía otra clase de infieles. Viviendo en las ciudades, no por ello dejaban de ser súbditos de los príncipes cristianos, y de alguna manera se había desarrollado un "modus vivendi" con ellos.

En esta segunda parte se verá cómo los juristas medievales habrían de considerar a unos y otros infieles, y cual sería el papel que adjudicarían a la Iglesia, sobretudo al papa como cabeza de la Iglesia.

A pesar de su característica intolerancia con los infieles, el Pontífice estaba aún más horrorizado con los

cismáticos y los herejes, pues veía igual o más mérito en predicar la cruz para convertir o atacar a los Cismáticos que para recuperar Tierra Santa. En efecto, tratándose de conservar la unidad de la Iglesia, sin duda la primera empresa tenía mayor mérito que la segunda. No en balde, dice el Hostiense, vino Cristo al mundo, sufrió la cruz y adquirió la tierra, casándose posteriormente con la Iglesia, y esto para redimir a los pecadores. (30) Por lo mismo nemo dubitat que mayor es el delito del cristiano desobediente una vez que ha recibido la fe, que el delito del barraceno, que nunca la recibió. (31)

Una vez establecido lo anterior respecto de los herejes y cismáticos, el Hostiense propone la tesis por la que es mejor conocido, pues esta misma tesis fue invocada por los juristas subsiguientes. Inocencio IV, de quien el Hostiense era alumno, sostenía que los infieles podían licitamente elegir sus príncipes, tener posesiones y ejercer jurisdicción, y que asimismo el papa y los fieles no estaban facultados para despojarlos de lo que sin pecado poseían. (32) Los infieles, para este papa, eran ovejas de Cristo, pero no de la Iglesia, por lo cual el papa, teniendo jurisdicción y potestad sobre todos, la tenía "de iure, licet non de facto". (33) Para el Hostiense, por el contrario, con la venida de Cristo al mundo, todo honor, principado, dominio y jurisdicción fue quitado a los infieles y trasladado a los fieles. (34)

Sin embargo, el mismo Hostiense consideraba que aquellos infieles que reconocieran el dominio de la Iglesia debían ser tolerados, conservando sus posesiones. Lo que resulta aún más sorprendente, es que este autor, cuya doctrina es vilipendiada por Las Casas, consideraba que a los infieles se les debía convertir no mediante la guerra y la violencia, sino enviándoles predicadores. Ahora bien, como más tarde diría Vitoria, si los infieles no admitieran a los predicadores, el papa podría obligarlos a ello. (35) Por lo demás, sólo el papa y nadie más tenía facultad para declararles la guerra, invocando para ello el auxilio del brazo secular. (36)

Volviendo a la tesis del Hostiense conforme a la cual con la venida de Cristo todo dominio había sido trasladado de los infieles a los fieles, James Muldoon explica que se trataba de un eco de la herejía Donatista conforme a la cual los sacerdotes que no estuvieren en estado de gracia no podían ejercer autoridad sacramental en la Iglesia. (37) El mismo Vitoria explica que algunos defendían que el título del dominio era la gracia, y que dicho error fue sostenido por los pobres de Lyon o Valdenses, y también por Juan Wicleff, (+ 1388) condenado en el concilio de Constanza. (38) Lo cierto es que el Hostiense, de haber detectado en sus escritos el menor asomo de herejía, hubiera quemado toda su obra.

El Arcediano, Guido de Baysio (+ 1313), se adhiere en gran medida a la tesis del Hostiense conforme a la cual los infieles no deben tener jurisdicción alguna, pero haciendo una importante distinción. En efecto, aquellas tierras que pertenecieron al Imperio Romano y que posteriormente cayeron en manos de los sarracenos, correspondían hereditariamente a los cristianos. Esto, sin duda, no es más que una referencia a la donación de Constantino, vinculada además a la doctrina conforme a la cual todo el mundo fue de Cristo al momento de su venida al mundo. En cambio, cuando hace referencia a los judíos, el Arcediano indica que no se les puede privar de sus bienes. (39)

Si se toma en cuenta que en el Siglo XIV los judíos no tenían jurisdicción alguna, y que el Arcediano habla de "bienes", entonces es posible suponer que Baysio se adhería a la doctrina del Hostiense, y consideraba en consecuencia que con la venida de Cristo toda jurisdicción se había quitado al infiel. Esto, sin embargo, no implicaba el despojo de todas las posesiones del infiel, aunque en lo que toca a los sarracenos parecería que el Arcediano es voluntariamente oscuro. Cabe señalar que el concepto conforme al cual los sarracenos ocupaban tierras que deberían ser de cristianos, y que por ende era lícito hacerles la guerra, era una heresia de Inocencio IV.

Pensando en Inocencio IV, se recordará que se dijo en páginas anteriores que los juristas se dividirían en seguidores de este Papa o en seguidores del Hostiense. Un caso semejante lo presenta Oldratus de Ponte de Laude (+ 1325). En efecto, este jurista hace referencia a la doctrina de Inocencio IV, objetando que este Papa sea capaz de admitir la posibilidad de que los infieles tengan dominios y señoríos. (40) Por lo mismo, indica que él prefiere quedarse con la opinión del Hostiense, con la conocida conclusión del traslado de los dominios y señoríos de los infieles a los fieles. (41)

Joannes Andreae, de quien se vió en la primera parte su objeción a las doctrinas del Hostiense, se adhiere a la doctrina de Inocencio IV después de haberla comparado con la del Hostiense en lo relativo al Capítulo Quod Super his. Así, concluye que a los príncipes infieles que sean pacíficos no se les puede expulsar de sus legítimas tierras. (42) Esto lo explica por las palabras del Evangelio que dicen que no se debe hacer a los demás lo que no se quiere que hagan a uno mismo, y también por participar los infieles con los cristianos en el derecho natural. Ahora bien, cuando Juan Andrés (que así también se lo llama, entre otros, por Vitoria) habla de sus tierras "legítimas" es razonable suponer que se refiere al argumento de Inocencio IV en todo su alcance; es decir, que deben ser tierras no poseídas previamente por cristianos, como era el caso de

España.

Cuando se examinaron las doctrinas de Petrus de Ancharano relativas a las facultades del Papa frente a los infieles, se indicó que se volverían a ver sus ideas en esta segunda parte. Sin duda vale la pena detenerse en este jurista, pues hace precisiones de sumo interés.

Considerando primero a los infieles dentro de las fronteras cristianas, Ancharano señala que no es lícito robarles o usurparles sus bienes de forma alguna, pues viven pacíficamente entre los cristianos, y tienen además un justo dominio sobre sus bienes, tal como lo tienen los fieles. (44) Condena también la posibilidad de que los príncipes cristianos expulsen de sus reinos a judíos y sarracenos, sin saber que poco más de un siglo y medio más tarde precisamente en España se tomaría esta medida. (45) Curiosamente, Ancharano adopta una decidida defensa de los judíos señalando que con sus libros los cristianos podían convencer a otros infieles. (46)

Ancharano se remonta al argumento conforme al cual en un principio no había dominio ni posesiones, y que éstos son producto del derecho natural. Cita también Ancharano el pasaje del Deuteronomio conforme al cual "todo lo que pisare tu pie, será tuyo". (47) Lo anterior, y múltiples argumentos más como

"Dios hizo salir al sol no sólo sobre los buenos sino también sobre los malos", los utiliza este jurista para concluir, con Inocencio IV, que todas las posesiones, dominios y jurisdicciones pertenecen a los infieles, y por lo mismo no es ilícito que los fieles o el papa arrebaten a los primeros lo que es suyo, y lo que sin pecado poseen. (49)

También considera Ancharano, mucho antes que lo hiciera Fray Bartolomé, que no se puede forzar a los infieles a la conversión, aun si la población entera se convirtiere al cristianismo con excepción de su príncipe, en cuyo caso el papa debía tolerar tanto su dominio como su jurisdicción, salvo si en ello hubiera peligro para la fe y los fieles. (50) La excepción de todo lo anterior consiste en que algunos infieles se encuentran en tierras que en algún momento fueron del Imperio Romano, en las cuales dicho imperio tuvo jurisdicción, pues con la muerte de Cristo la Tierra Santa pasó al emperador, y el resto del imperio (presumiblemente en razón de la donación de Constantino) del emperador al papa. Así, como los cristianos fueron despojados injustamente de estas tierras, el papa tiene autoridad para expulsar a los infieles, y para declararles la guerra. Dicha facultad subsiste también si los infieles maltrataran a los cristianos que en sus tierras habitaran, pues entonces el papa los puede privar de sus dominios, invocando el auxilio del brazo secular. (51)

Más adelante, Ancharano repite los argumentos que ya se han visto del Hostiense, conociendo también la opinión de Oldratus de Ponte, conforme a la cual, habiéndose extendido las noticias de Cristo hasta el último rincón de la tierra, y siendo los sarracenos "... tanquam bestiae ratione carentes". (52), es lícito despojarlos, robarlos e invadirlos, siempre y cuando se cuenta con la autorización del papa. (53) Ancharano se pregunta si, sin contar con la autorización papal, pecan quienes invaden a los infieles, y contesta considerando que si el Hostiense tiene razón, los bienes de los infieles son bienes vacantes y si no la tiene, los cristianos cometerían un robo. (54) Pero tomando en consideración los mandamientos, cree Ancharano que salvo mejor opinión, Inocencio IV tiene mayor razón. (55)

Petrus de Ancharano es, sin duda, el antecesor más cercano ideológicamente a los teólogos juristas españoles. Si en su fervor teocrático pecara en cuanto a las facultades del papa, no por esto era ciego a las luces de la razón, y por lo mismo condicionaba las facultades del papa frente a los infieles a los dictados del derecho natural, concediéndole únicamente los derechos que conforme a la historiografía del momento eran innegables. Así, por ejemplo, no puede reconciliarse con la pérdida del Imperio Romano para la cristiandad, y por ello considera a Islam como el gran invasor contra quien casi todo es lícito. Sin embargo, su doctrina deja a salvo los derechos de

los infieles desconocidos, negándole valor a la doctrina del Hostiense, por lo cual ameritó ser debidamente valorizado en el momento de la conquista de América.

Un jurista contemporáneo al Ancharano, e importante por sus opiniones relativas al Gran Cisma, pues para solucionarlo abogaba por la superioridad del concilio sobre el papa (56), es Francesco Zabarella, (1360-1417) también conocido con el sobrenombre de 'El Cardenal'. En uno de sus consejos, trata sobre la doctrina de Inocencio IV que ya se ha examinado sobre los derechos de los infieles, y señala que estos también están sujetos al papa, pues los infieles "... Oves Sunt Christi per creationem". (57) Respecto a la potestad de los infieles sobre sus dominios y jurisdicciones, señalando primero la postura de Inocencio IV al respecto, misma que coincide en todo punto con la doctrina de Petrus de Ancharano, Zabarella procede a repetir los argumentos del Hostiense, para concluir que de estos infiere este último que los infieles deben estar sujetos a los fieles, y no lo contrario. (58) Con todo, el Cardenal fue considerado por juristas posteriores como secuaz de Inocencio IV (59), a pesar de su postura conciliarista, resultado de su deseo por acabar con el Cisma.

Nicolo de Teudeschis, conocido también como el Panormitano (1386-1463) por haber sido abad de Palermo en Sicilia, es otro

jurista que se adhiere a la doctrina de Inocencio IV, pareciendo rechazar las ideas del Hostiense. (60) De hecho, antes de analizar las opiniones de Inocencio IV sobre el tema de los infieles, lo que hace en el capítulo Quod Super his, dice el Panormitano que Inocencio trata el tema con gran elegancia. (61)

Siguiendo entonces a Inocencio IV, este jurista concluye que los infieles licitamente tienen dominios y principados, por haber Dios sometido al mundo a los hombres, entre quienes no hace distinción. Posteriormente, con el advenimiento del derecho natural, los infieles licitamente adquirieron dominios, de los cuales no pueden ser rechazados salvo si atacaran a los cristianos, o pecaran contra la naturaleza, en cuyo caso el papa podría declararles la guerra, y despojarlos de la totalidad de sus bienes. (62) El Panormitano conoce la tesis del Hostiense, con todos los argumentos teocráticos que éste expone, pero al concluir la exposición de los argumentos ya tan conocidos y trillados, no existe opinión alguna, por lo que su apoyo a Inocencio IV es una conclusión presumible dada su admiración al estilo lógico de este Papa. (63)

Un jurista muy posterior al Panormitano, Silvestre Prierias (1456-1523), parece argumentar en el mismo sentido que el Hostiense, indicando que a aquellos infieles que no reconocen la autoridad de la Iglesia, y la potestad que de Cristo pasó a su

vicario, se los puede despojar de sus bienes, pues inclusive poseen injustamente sus principados. Además, estos infieles que no reconocen el dominio de la Iglesia, (los mahometanos, se sobreentiende) ocupan tierras que fueron de cristianos, y este argumento lo hace provenir -como de hecho procede- de Inocencio IV. Ahora bien, Vitoria coloca a Prierias entre los seguidores de Inocencio IV (65), lo que permite suponer que este jurista, a la manera de otros muchos, expone los argumentos de los dos campos contrarios, sin pronunciarse por uno u otro campo constantemente. (65)

Thomas de Vio, el Cardenal Cayetano (1469-1534), es un contemporáneo de Prierias, pero su línea de argumentación ya es radicalmente distinta, aunque no por ello más moderna. En efecto, este jurista no era un seguidor ni del Hostiense ni de los papas, sino de Santo Tomás de Aquino (1225-1274). Por lo mismo, y escribiendo cuando ya había sido descubierto el Nuevo Mundo, hace referencia a aquellos paganos que nunca fueron súbditos del Imperio Romano, ni oyeron mentar nunca el nombre de Cristo. Estos paganos, dice Cayetano, son infieles "ex divino iure", pero señores legítimos "ex iure positivo": como el derecho divino no quita el derecho natural, ni rey alguno, ni emperador, ni la Iglesia misma pueden hacerles la guerra y ocupar sus tierras. (66)

Es curioso, sin embargo, que este jurista crea necesario referirse específicamente a aquellos paganos que nunca estuvieron sometidos al Imperio Romano. Si la precisión es intencional, entonces parecería que el Cardenal Cayetano no solamente conoce los argumentos de Inocencio IV, sino también parece que concuerda con sus ideas. Por lo demás, indica Cayetano que no deben enviarse entre los paganos soldados armados, sino santos predicadores, "sicut oves inter lupos". (67)

Concluyo este capítulo con Cayetano precisamente porque establece un vínculo entre los juristas medievales y las ideas que se habrían de desarrollar en torno al descubrimiento y conquista de América. No he querido, por importantes que sean, adentrarme aquí en las ideas de Santo Tomás, aunque cronológicamente este teólogo filósofo pertenece al grupo de pensadores que se han visto. Esta renuencia se debe al hecho que en el tercer capítulo resultará inevitable referirse a Santo Tomás, por ser su conjunto de ideas la piedra angular sobre la que descansa el edificio de los teólogos juristas españoles.

Con lo anterior no pretendo de ninguna manera afirmar alguna separación dramática entre los teólogos juristas españoles y sus antecesores medievales. Lejos de ello, creo que la herencia ideológica es evidente, pero tamizada con una buena dosis de tomismo, y una no menor dosis de sentido común. Vale la

pena volver a considerar aquí, aunque sea sólo a manera de recordatorio, que cuando Europa se adentra en las consecuencias del descubrimiento de América, en gran medida las dos grandes instituciones del medievo, el Imperio y el Papado, habían sufrido serios desgastes, y una gran disminución de su anterior prestigio. De tal forma, los argumentos de los juristas medievales, sacados del telón de fondo histórico en que se gestaron, y consideradas en abstracto, debían ser revisados cuidadosamente. Este proceso de ajuste y revisión, como es natural, fue gradual, y esto será precisamente el tema del siguiente capítulo.

NOTAS

- (1) Margadant, Guillermo, op. cit., p. 177
- (2) Rotterdam, Erasmo de. Elogio de la Locura trad. Pedro Voltes. Ed. Espasa Calpe Mexicana, S.A. 9a. ed., México 1986. pp.133-134
- (3) Andreas, Joannes, "Host. fatetur tamen, quod quandiu Papa vivit, dominus dicitur, et potest mutare quadrata rotundis" cit. por Muldoon, James, op. cit. p. 168 n. 63.
- (4) Quien en realidad depuso al último Rey merovingio fue Pipino el Breve, padre de Carlomagno, recibiendo posteriormente la sanción papal, a cambio de su promesa de defender Roma de los reyes Lombardos. Keen, Maurice, op. cit., p. 38, vid también Pirenne, Henri, Mahoma y Carlomagno. Alianza Universidad, 3ra. ed. 1981. España, pp. 151-151.
- Bartolomei, Enrico (Henricus de Segusio, Hostiensis) Summa in Quinque Libris Decretalium, ex recognitione Joh. Bapt. de Lancilla, Romae, 1473. 2 vols. vol. I. De electio, quis eligitur: "...si enim Zacharias papa regem francorum qui a romane pontifice coronam non recepit, nec per eum examinatur, nec ab eo comprobatur, vel reprobat, non tam pro sua iniquitatibus, quam pro eo quod... erat inutilis, a regno deposuit, et alium loco ipsius substituit".
- (5) Hostiense, op. cit. vol. II cap. Qui filii sint legitimi

- (6) Ibid.
- (7) Ibid
- (8) Ibid
- (9) Ibid
- (10) Ancona. Agostino Trionfo de, Summa de Ecclesiastica Potestate. Auguste. (Apud, J., Schumannier), 1473, Q. XXXVI "Sed dominus naturale et politicum et recto et iusto titulo acquiritur acutum est Sacerdotium quia tale dominus in ministerium sacerdotii et in tuitionem et defensionem ecclesie concessum est".
- (11) Ibid.
- (12) Ibid
- (13) Dominici Jacobazzi Cardinalis, De Concilio Tractatus, Parisiis 1517.
 Conocido también como Jacobazzi o Giacobazzi, debe su sobrenombre de el 'Cardenal Jacobazzi' al hecho que León X (papa 1513-1522) le nombró el 1 de julio de 1517 Cardenal de San Bartolomé de la Isla; fue también obispo de Lucera, Massano y Grosseto, y rector de la Universidad de Roma. Vide Richard, J.F., Biographie Universelle, Vol. 10, Akademische Druck U. Verlagsanstalt, Graz, Austria, 1968. También: Mario Imilio, Biographical and Bibliographical Dictionary of the Italian Humanists and the World of Classical Scholarship in Italy - (1300-1800), Vol. 11, G.K. Hall & Co. Boston, Massachusetts, 1962, p. 1810.
- (14) Vid Keen, Maurice, op. cit. pp. 289-291. En efecto, las

opiniones de Marsiglio de Padua y de Ockham se gestaron contra el gran telón del Cisma, abogando por la autoridad del concilio sobre la del Papa.

- (15) Jacobus Dominici, op. cit., p. 556 "Imperator ab Ecclesia Romana Imperium Tenet, et executionem in temporalibus a Petro Christi Vicario seu a Papa recipit".
- (16) San Agustín, City of God, Penguin Books, England, 1972 - Libro XV, cap. 9 p. 607.
- (17) Egidio Romano, De Ecclesiastica Potestate, III.2, Ed. Scholz p.153. cit. por Kantorowicz, Ernst H. Los dos Cuerpos del Rey Ed. Alianza Universidad, Madrid, 1985 p. 435 "... apud infideles nec est proprie imperium neque regnum". Cabe señalar que el Hostiense, en el cap. Qui filii sint legitimi, ya conoce y hace uso de la máxima de Extra ecclesiam non est imperium. Para la doctrina de este primer jurista, ver Zavala, Silvio, introducción a De las Islas del Mar Oceano, FCE, México, 1954. p. LI y LII.
- (18) Skinner, Quentin, op. cit. Vol. I pp. 16-17
- (19) Ancharanus, Petrus, Consilia domini Petri de Ancharano. Lugduni (Lyon), Dionysii de Haray 1532- Consejo 439.
- (20) Ibid. Consejo n°. 320 - Qui filii sint legitimi.
- (21) Ibid. Consejo n° 277- Fol. 119
- (22) Ibid. Consejo n° 373, Fol. 161
- (23) Torquemada, Juan de Super Decreto Commentarii - Venetia, apud haeredes H. Scotti, 1578 - tomo I. Commentarii Super

- Decretorum Gratiani, Cap. Cum ad Verum, fol. 637 "Vicarius non habet maiorem plenitudinem potestatis, quam habuit homo Christus. Sed Christus, secundum, quod homo, nec habuit, nec habere voluit potestatem, sive dominium in temporalibus, ergo nec eius vicarius".
- (24) Tartagnus ab Isola, Alexander, Consiliorum Alexandri Tartagni Imolensis, Francoforti, ex officina N. Bassaci, 1575 - Liber secundus, consejo 87, y consilio 2 del Libro I, fol. 6 (duplicados) Zavala, Silvio, op. cit. p. LV, nota 2 habla de la teoría indirecta, y de la teoría de la substancia.
- (25) Ibid "... quod summus in terra subiectis ecclesiae, quo casu summus pontifex habet eandem iurisdictionem quo ad iurisdictiones temporales, quas habet imperator in terra imperii".
- (26) Muldoon, James op. cit. pp. 26-27. En la p. 171, n. 104, este autor cita el consejo 99 de Tartagnus.
- (27) Aufreri, Stephanus, Opusculorum Apollinaris Cumulus 222.... Stephanus A., exhibitus, Lugduni (Lyon) per B. Bonnyn, 1558, fol. 5.
- (28) Ibid, fol. 7
- (29) Tengo en mente al emperador Juliano, el "apóstata".
- (30) Bartolomei, Enrico, op. cit., vol. II, libro III.
- (31) Idem
- (32) Inocencio IV Commentaria doctissima in Quinque Libros

- Decretalium 3.34.8 fol. 176 V. cit. per Muldoon, James, op. cit. p. 165, nn. 26-28.
- (33) Idem, nn. 30-31
- (34) Hostiensis (Bartolomei, Enrico) Lectura Quinque Decretalium 3.34.8 cit. per Muldoon, James, op. cit. p. 167, n. 53.
"mihi tamen videtur quod in adventu Christi omnis honor et omnis principatus et omne dominium et iurisdictio de iure et ex causa iusta, et per illum qui supremam manum habet nec errare potest, omni infidelit subtracta fuerit ad fideles translata".
- (35) Ibid, n. 61 "Alios autem infideles in pace degentes: et etiam illos quod servus tenemus non per bellum: nos per violentiam aliquam sed tamen per predicationem dei converti debere. Et si predicatorum non admittant ipse posse compelli per Papam".
- (36) Ibid, n. 62
- (37) Muldoon, James, op. cit. p. 16
- (38) Victoria, Francisco de, op. cit., Relección I, p. 28
- (39) Baysio, Guido de, Roarium, Seu in Decretorum Volumen Commentaria, Venetiis, Apud Iuntas, 1601, 23.9.7 capitulo si de rebus num 1. fol. 319. "... quod non debet iudeos rebus propriis privare. Sed Saracenos possumus in hoc ideo, quod tenent loca nostra. Nam totus mundus fuit sub Christo, et locum habuit illud in omnes terras..."
- (40) Ponte, Oldratus de, Consilia, Venetia, Franciscus Zilettus, 1571, Consilium 72 folia, 72-73. "... et hoc etiam tenuit

Innocentius in c. quod super his, quod ubi terra fuerit aliquo tempore Christianorum bellum sit licitum. Ipse tamen magis stricte locutus est in materia ista. Nam tenet quod iurisdictio, et dominium etiam possit hodie esse penes infideles. Ho tamen tenet contrarium. Et salva veritate videtur, quod opinio Host. sit verior, sed ratio Innocen, videtur habere locum in omni terra, quae hodie a Sarracenis possidetur". cit. por Muldoon, James, op. cit. p. 168 n. 68.

(41) Ponte, Oldratus de, Consilia et Quaestio, Francoforti ad Moenum, S. Feyrabend, 1576. Consilium 72, fol. 33. "De Christo enim verificatur, quod omnes gentes seruiant, et ideo dicit Host. quod hodie non est iurisdictio, nec dominium, nec potestas poenas infideles; nam per adventum Christi translata sunt in Christianos". cit. también por Muldoon, James, op. cit. p. 168 n. 69. Para un buen estudio de este jurista, ver Muldoon, James, op. cit. pp. 19-21.

(42) Andreæ, Joannes, Adiciones ad Speculum Judiciale Guillelmi Duranti, Bononiæ, 1474, 3 vols. vol. I cap. De Judeis, fol. 1.

(43) Ibid. Es interesante señalar que James Muldoon mencionando a Joannes Andreæ, lo considera como un mero compilador, repitiendo los comentarios de Inocencio IV y el Hostiense sin sacar sus propias conclusiones (op. cit. p. 18). Sin embargo, no cita a Andreæ mismo, y parece que no lo consultó directamente. Dicho esto, el mismo Vitoria, cuando se refiere al jurista en cuestión, siempre dice que Juan Andrés "parece sostener" (Vitoria, op. cit. p. 31), lo que debería permitirnos a él también un margen de error.

- (44) Ancharano, Petrus de, Super Sexto Decretalium Acutissima Commentaria, In Quinque Decretalium Libros (et Sextum) Commentaria, Bononiae, apud societatem typographiae 1580-1583, tomo III, cap. de Regulia Iuris fol. 527.
 "... ab infidelibus, dum nobiscum pacifice vivunt, non possumus res eorum rapere, sive furari, sive alio modo illicito usurpare: quia iusta rerum dominia ita sunt apud eos, sicut apud nos".
- (45) Idem.
- (46) Idem "...et Iudaei maxime tolerandi sunt: quia per eorum codices alios infideles convincimus..."
- (47) Idem "... omnis locus, quem calcaverit pes vester, vester erit"
- (48) Idem "(Deo)... qui solem oriri facit non solum super bonos, sed etiam super malos",
- (49) Idem "Ex istis infert Innocentius q. possessiones, et dominia, et iurisdictiones sunt apud infideles, et ideo non liceat fidelibus, nec Papae, auferre ab infidelibus quas sine peccato possident..."
- (50) Idem "nam ad fidem non sunt compellendi, sed gratia divina vocandi... Et per ista dicit, quod si populus alicuius regni principis infidelis converteretur ad fidem, et ipse remaneret in sua infidelitate, debere tolerari per Papam in sua iurisdictione, et dominio, nisi immineret periculum fidei, vel ipsorum fidelium..."
- (51) "Et haec vera secundum Innocentium nisi in Sancta Terra, de qua iuste potest Papa infideles expellere, et eis bellum

indicere, et ad Christianorum dominium revocare. Nam et praedicatione Apostolorum, et iusto bello devicti sunt ab Imperatore post mortem Christi: Ideo Papa ratione Romani Imperii, quod obtinet, potest, et debet ipsam ad suam iurisdictionem revocare, tanquam iniuste ab illis fuerit spoliatus. Ex quo etiam dicit Innocentius quod haec ratio sufficit in omnibus aliis terris, in quibus aliquando Romani Imperatores iurisdictionem habuerunt. Item etiam predicta verat nisi infideles male tractarent, et opprimerent Christianos in eorum terra habitantes. Nam tunc posset Papa eis praeparare, quod eos non molestant (?), et eos ab eorum iurisdictione eximere. Et si malem eos tractarent, posset ipsam iurisdictionem, et dominium privare, et bellum contra eos ipse tantum Papa, et non alius, si talibus non obedient, indicere, et contra eos implorare auxilium brachii secularis..."

(52) Idem

(53) Idem

(54) Idem

(55) Idem "Et pro tanto, salvo iudicio cuiuslibet melius sententiae, credo opinionem Innocentii veriores..."

(56) Skinner, Quentin, op. cit., t. II, pp. 39-40

(57) Zabarella, Francesco, Consilia - Venetiis, apud, J.B., Porta, 1581, consilio 14.

(58) Ibid, consilio 24 "Ex hoc infert. Non id quod dixi supra querent octava, quod infideles debent subici fidelibus, non e converso".

- (59) Zavala, Silvio. Introducción a De las Islas, op. cit. pp LXXXIII-LXXXIV.
- (60) A Nicola de Tedeschi se le conoce por varios nombres: Tudisco, Panormitanus, Abbas Modernus, Abbas Siculus. Abbatia Panormitani Commentaria in I. (-V) Decretalium Librum, Venetiis, apud Juntas 1591-1592.
- (61) Ibid, tomo 6, folio 168 "Inn multum exquisite tractat"
- (62) Ibid
- (63) Ibid, James Muldoon, (op. cit. pp. 24-35) llega a la misma conclusión.
- (64) Ver Zavala, Silvio. op. cit. p. CXI-CXII
- (65) Mi fuente es Priorias, Silvester- Summa Summarum quae Silvestrina dicitur, Bononiae, impressa in oedibus Benedicti Hectoris, Bononiae, 1514, donde, en el cap. De infidelitate et infidelibus (fol. 340) encuentro argumentos positivos a favor del Hostiense.
- (66) Vie, Thomas de, In Secundas Secundae Thomae de Vie Caietani... Commentaria - Parsilla... Impendio Claudii Chevalon - impressa anno 1519.
Q.66. de furto et rapina, Art. 8. Utrum Rapina possit fieri sine peccato, fol. 126.
- (67) Ibidem.

CAPITULO III

LA CONQUISTA DE AMERICA: ALGUNOS PROBLEMAS Y SUS SOLUCIONES

Con el descubrimiento de América, los europeos se enfrentaron con un mundo desconocido, poblado por infieles a quienes difícilmente podría haberles llegado anteriormente noticias del cristianismo.^(*) Correspondió entonces a la corona española dictar las medidas que estimara pertinentes para evangelizar el continente, tomando en consideración los términos en que les había sido concedida la exclusiva ingerencia en éste, y considerando también, posteriormente, lo que diversos consejeros habrían de decir al respecto.

En este capítulo, se examinará el principal título por el cual España pudo intervenir no sólo en los asuntos espirituales, sino también en los asuntos temporales que se desprendieran de la conquista y colonización de América. Hago referencia, por supuesto, a las llamadas Bulas Alejandrinas de 1493, aunque pa-

(*) Salvo si se cree, con Fray Servando Teresa de Mier, que el cristianismo era conocido de los americanos antes de la llegada de los españoles. Ver Gerbi, Antonello, La Disputa del Nuevo Mundo, FCE, México, 2a. ed. 1982, pp. 393-394. Lafaye, Jacques, en su Quetzalcoatl y Guadalupe, FCE, México, 1a. ed. 1983, pp. 211-212, 231-232 y 234-239, habla de varios antecedentes de la doctrina de Fray Servando.

ra los efectos de este estudio será suficiente con referirse a la bula Inter cetera del 3 de mayo de 1473.

Para comprender el alcance de dicha bula, no bastará con referirse al texto de la misma, sino que será necesario examinar, aunque sólo sea brevemente, cuál fue la interpretación que los contemporáneos le dieron. Omitiré en este apartado hacer mención de Fray Bartolomé de las Casas, pues sólo exponiendo el pensamiento de sus contemporáneos será posible poner de relieve sus propias ideas en el capítulo que por entero se le dedicará.

En este mismo capítulo se hará un breve examen de la contienda teórica suscitada a raíz de la naturaleza de los indios, y lo que los pensadores españoles determinaron en torno a los deberes de evangelización que se desprendían de la donación papal.

Por último, se verán cuáles eran los títulos que se consideraban como justos en la conquista de América, y que era lo que se llamaba "Guerra Justa".

Aunque pueda parecer que el tratamiento de estas cuestiones escapa con mucho del tema general de este estudio, no es posible situar el pensamiento jurídico de Fray Bartolomé de las Casas sin antes haber ventilado estas cuestiones. Haciendo el

tratamiento que se propone, por el contrario, se tendrá un marco en el cual situar a Fray Bartolomé en el contexto histórico e ideológico que corresponde a su ideario, y será aún más fascinante apreciar sus coincidencias con el pensamiento político teocrático del Papado Medieval.

III.I. La Bula "Inter cetera" del 3 de mayo de 1493

III.I.I. El texto

El texto mismo de la bula "Inter cetera" contaba ya con sólidos precedentes para el año de 1493, (1) pero la preocupación de los intérpretes contemporáneos y posteriores por citar los precedentes denota tal vez cierta inquietud frente a una donación de tal magnitud. Quizá el único que con absoluta tranquilidad hacía la donación era el mismo Alejandro VI, pero los fundamentos en que se creía apoyado desgraciadamente son desconocidos para nosotros.

Puesto que las islas y tierras firmes descubiertas por Colón no eran territorios que algún momento hubieran pertenecido al Imperio Romano, difícilmente podría tener aplicación la teoría de la donación de Constantino. (*) Por otra parte, estas te

(*) Salvo si se toma en consideración lo que el Dr. Weckmann ha bautizado como la doctrina 'omni-insular'.

territorios jamás habían antes pertenecido a cristianos, de manera que ni aun el papa podría hacerles la guerra a los infieles para arrebatárselos sus dominios, como hubiera propuesto Inocencio IV.

Silvio Zavala indica afinadamente que bien podría fundarse la donación papal en la doctrina del Hostiense (2), misma que ya ha sido examinada en el capítulo anterior, pero indica también, alternativamente, que la donación podría fundarse en el "...poder que correspondía al Papado para modificar el destino temporal en orden a los fines espirituales". (3)

Es en efecto probable que Alejandro VI comulgara con la doctrina del Hostiense, pero realmente nada en el texto de la bula parece indicarlo, salvo el extraordinario carácter de la donación misma, conforme a la cual, en las palabras de un iracundo cacique del Darién:

... el Papa debía estar borracho cuando lo hizo, pues daba lo que no era suyo... (4)

Por mi parte, me inclino a pensar que la donación de Alejandro VI es más bien un eco de las pretensiones políticas de Inocencio III. Considerando una vez más la decretal Per venerabiles, se recordará que Inocencio III se sentía autorizado para actuar en asuntos temporales en cuanto éstos estaban ordenados a un fin espiritual y por lo mismo superior. La fórmula de Inocencio III, conforme a la cual certain causa

inspectis el Papa ejerce causalmente la jurisdicción temporal, bien puede ser el antecedente de la fórmula que a su vez emplea Alejandro VI, pues prologa la donación misma de la siguiente manera:

... de nostra mera liberalitate... ac de apostolicae potestatis plenitudine... (5)

En la decretal per venerabilem, Inocencio III se remite a una epístola de San Pablo a los Corintios (6.3) en la que les dice:

Nescitis, quoniam angelos iudicabitis, quanto magis saecularia?

Por esto entiende Inocencio III que San Pablo "plenitudinem potestatis exposceret" (6), y no es otra cosa lo que el mismo Inocencio III expone cuando presenta la fórmula de certis causis inspectis. De tal forma, pareciera que Alejandro VI da a la plenitud de la potestad apostólica la misma extensión y fuerza que le daba Inocencio III.

También es verdad que Alejandro VI remata su testis de la plenitud de la potestad cuando habla de la autoridad de Dios omnipotente concedida a San Pablo, y de la autoridad del vicariato de Jesucristo que ejerce el Papa sobre la tierra (7), pero habría que saber cómo concebía Alejandro VI la autoridad concedida por Dios a su vicario. En todo caso, la explicación

dada anteriormente basta para entender el fundamento de la donación, aunque no excluya otros argumentos.

Hasta ahora se ha visto el aspecto meramente teocrático de la bula Inter cetera, sin considerar cuáles eran los antecedentes que el propio Alejandro VI alegaba en favor de los reyes católicos para otorgarles la concesión o donación de las islas y tierras firmes recientemente descubiertas. Antes de adentrarse en lo que a fin de cuentas se consideró el aspecto más importante de la donación, es decir, la evangelización del Nuevo Mundo, conviene detenerse en aquellos pasajes de la bula que pueden considerarse como favorables a la tesis del Hostiense.

Es posible que la clave para ver en la bula la doctrina conforme a la cual con la venida de Cristo todo dominio y jurisdicción habían pasado de los infieles a los fieles, sea el pasaje en el cual el Papa previsoramente limita los alcances de su concesión con una condición: que las tierras concedidas no estuvieran constituidas bajo el dominio de otros señores cristianos.

*Omnes et singular terras... quae sub dominio...
aliquorum christianorum constitutae non sint. (8)*

Esto, evidentemente, apunta hacia la tesis del Hostiense, pues en las palabras del Ancharano (vide supra), si el Hostiense

estuviera en lo correcto, los bienes en manos de los infieles serían bienes vacantes. Es claro también que Alejandro VI pudo haber establecido esta condición por temor de ofender (como de hecho ofendió) a otros monarcas europeos que de alguna forma se hubieran establecido en América antes del descubrimiento colombino, sin tener el papa conocimiento de ello. El rey Francisco I de Francia, al tener conocimiento de la donación papal, dijo:

El sol brilla para mí tanto como para los demás.
Vería de buen gusto la cláusula del testamento de Adán en la que se me excluye de la repartición del orbe. (9)

Conviene preguntarse porqué Alejandro VI hizo la donación del Nuevo Mundo a los Reyes Católicos con exclusión de otros monarcas europeos, olvidando por un momento que el Papa pudo haber hecho esta disposición con base en la plenitud de la potestad apostólica. En el texto de la bula, el Papa enumerara las cualidades de Isabel y Fernando como príncipes católicos, habla de sus "praecipua gesta", y de la "recuperatio regni Granatae" de la tiranía de los sarracenos. En premio a sus méritos, el Papa dona, concede y asigna, a los mismos Reyes Católicos y a sus herederos, todos los dominios, ciudades, castillos, lugares y villas, con los derechos y jurisdicciones correspondientes. (10)

Se recordará que esta facultad de los papas para quitar y

conceder imperios, reinos, principados y todas las posesiones de los hombres, en virtud de sus méritos, data cuando menos de las prácticas y aseveraciones de Gregorio VII. Conviene también tener presentes las afirmaciones de Inocencio III en torno a la imposibilidad de consagrar, coronar y ungir a un excomulgado, hereje o pagano, tal como este Papa las expone en su decretal Venerabilis fratrem. Esto se relaciona con lo relativo a cómo esta aseveración de Inocencio III fue interpretada por los juristas medievales, especialmente por el Hostiense, en el capítulo de las Decretales Qui filii sint legitimi, de forma tal que se explicaba la potestad del Papa en asuntos temporales como fundamento necesario para la represión de herejes e infieles.

Hechas las consideraciones anteriores, es necesario apuntar aquí lo que por los intérpretes posteriores se consideró como el propósito fundamental de la donación, es decir, la evangelización de los habitantes del Nuevo Mundo. En efecto, al respecto Alejandro VI indica:

... ad terras et insulas praedictas viros probos et Deum timentes, doctos, peritos et expertos ad instruendum incolae et habitores praefatos in fide catholica et bonis moribus instruendum, destinare debeatis, omnem debitam diligentiam in praemissis adhibentes. (11)

Este mandato es consecuente con la opinión que el Papa, a oídas, se había formado de los indios, pues consideraba que serían aptos para recibir el mensaje de Cristo. El Papa había

oído que los indios andaban desnudos, que no comían carne, y que vivían pacíficamente. Es importante tener en mente esta concepción de la naturaleza de los indios, y el mandato que en consecuencia era obligatorio, pues aquellos pensadores que quisieran conservar la donación y desechar la obligación de evangelizar, habrían de deprimir la noción de la naturaleza de los indios para así justificar su postura.

III.1.2. La interpretación de la donación papal

El distinguido canonista español, Juan López de Palacios Rubios (1450-1524) escribió un doctísimo tratado sobre la potestad papal para hacer la donación, los derechos de los reyes al Nuevo Mundo, y las justas causas de la guerra contra los indios. Escrito alrededor de 1514 y 1515, (12) el tratado de Palacios Rubios llamado En las Islas del Mar Océano, sirvió como justificación teórica y práctica de la conquista de América. (13)

En esta obra, el Dr. Palacios Rubios aducía que bastaba con explicarles a los "indios", es decir, los habitantes de las tierras recién descubiertas, que el Papa había hecho donación de estas tierras a los monarcas españoles, y que sobre el mismo Papa decían "... el cuidado del mundo entero y la potestad sobre él..." (14)

El mismo Palacios Rubios, confundiendo tanto la opinión del Hostiense como la de Inocencio IV, argumenta que sólo con base en la donación papal podía el monarca español "apoderarse" de las tierras de los infieles. Olvida, por supuesto, que aunque el Hostiense sujetaba el auxilio del brazo secular a la petición papal, no por ello excluye el deber de una previa y pacífica predicación. Por otra parte, como se ha visto, Inocencio IV, a quien cita a su favor este jurista, sólo aceptaba una jurisdicción de jure sobre los infieles que no ocuparan territorios antaño de cristianos. Por lo mismo, al afirmar Palacios Rubios que corresponde el derecho de conceder "dichas Indias... a la Iglesia Romana y a su vicario, según escriben Inocencio y otros canonistas..." (15) violenta a sabiendas los textos que pretende citar.

Aunque examinar la doctrina completa de Palacios Rubios, tan importante en el primer momento de la Conquista, no carece por entero de interés, dicho examen rebasaría en mucho el propósito de este estudio, por lo cual será pertinente limitar la exposición de su doctrina a lo que ya se ha dicho.

Anterior al tratado de Palacios Rubios es un tratado del dominico Fray Matías de Paz (1468?-1519), escrito poco después de la Junta de Burgos de 1512, y llamado Del Dominio de los

Reyes de España sobre los Indios. (16) Aunque se sabe de cierto que Fray Bartolomé de las Casas apostilló el manuscrito de Palacios Rubios, tachando de herética la doctrina del Hostiense reproducida por Palacios Rubios, no hay certeza sobre si pudo examinar el tratado de Fray Matías de Paz. En todo caso, el mismo Las Casas pedía en 1516 que ambos tratados deberían publicarse juntamente, para poder saber que los indios debían ser tratados como hombres libres. (17)

Para entrever cómo interpreta Fray Matías la donación papal contenida en la bula Inter cetera, parece necesario examinar, aunque sea brevemente, su concepción de la autoridad del papa. En el contexto del tratado en cuestión, la autoridad papal se vincula con los derechos de los infieles, y en este caso, con los derechos de los indios, de manera que no sorprende que este teólogo se remita a las doctrinas opuestas de Inocencio IV y del Hostiense.

Fray Matías de Paz expone primeramente la doctrina de Inocencio IV: "La opinión de que los infieles poseen sin pecado dominios, posesiones y jurisdicción sostúvola Inocencio en el citado capítulo 'Quod super his, de voto'." (18) En efecto, los infieles, por derecho natural, poseían dominios y jurisdicciones, y no le era ilícito al papa arrebatarlos, salvo si ocuparan territorios que previamente hubieran pertenecido a

los cristianos.

Posteriormente, este teólogo expone la ya mencionada doctrina del Hostiense, indicando que se "...inclinaria a considerar como más verdadera la opinión de Inocencio". (19) Sin embargo, dicho esto, Fray Matías contrapone una vez más la doctrina del Hostiense a la de Inocencio IV, señalando que el primero considera lícita la guerra contra los infieles que no reconocen el dominio de la Iglesia, y que esta "no milita en contra de la opinión de Inocencio", porque:

...Un infiel (que) no quiere reconocer la obediencia de la Iglesia, ya no parece comportarse quieta y pacíficamente para con los fieles y el Sumo Pontífice, a quien todos los príncipes del mundo están obligados a reconocer como vicario de Cristo. (20)

El mismo Fray Matías de Paz reconoce abiertamente que la infidelidad es causa suficiente para despojar a los infieles de sus posesiones, diciendo que este punto de vista no es "absolutamente" del Hostiense. El argumento que expone, curiosamente, es una corrupción de la doctrina de Inocencio IV, quien reconocía tener autoridad de juris licet non de facto sobre los infieles. Para Fray Matías, el dominio de derecho da para ejercitarlo "autoridad omnimoda y suprema...", y aquél que lo posee "... puede despojar a cualquiera del dominio..."(21)

Para completar estas afirmaciones, Fray Matías distingue

"cierto dominio temporal" del dominio "regativo", cuyo ejercicio, como demuestra este autor, no es posible para los infieles por deber ser ejercido contra los cristianos. De tal forma, pueden los infieles tener dominio posesorio sobre sus bienes temporales, pero nunca jurisdicciones, lo que permite a Fray Matías concluir: " Así creo haber respondido a las objeciones de Ancharano contra el Ostiense y otros autores". (22)

En todo caso, haciendo a un lado las consideraciones jurídicas, este teólogo se remite a las palabras del Evangelio: " Id y predicad el Evangelio a toda criatura" (Marc. 16,15) y "A mí se me ha dado toda potestad en el cielo y en la tierra" (Mat. 28, 18). Así, de tener los infieles tierras y reinos, "¿cómo se podría glorificar el nombre del Señor por todo el mundo?". (23) En consecuencia, concluye Fray Matías que se debe atacar a los infieles, "... para que así se cumplan las palabras de nuestro Redentor". (24) Esto no es otra cosa que dar que una ligera ayuda a Dios para que se cumplan sus palabras.

Hechas las consideraciones anteriores, no sorprende que Fray Matías de Paz conceda al papa plena autoridad para hacer la concesión contenida en la bula Alejandrina, pues habiendo el papa otorgado su autorización, a cualquier príncipe cristiano le sería lícito emprender la guerra contra los infieles:

Cualquier príncipe puede, con la autoridad del Sumo Pontífice, vicario de Cristo... atacar a los infieles, enemigos de nuestra fe, y someter sus tierras al yugo del Redentor...(25)

Dicho yugo, sin embargo, es "dulcísimo", y una vez convertidos los indios no deben ser tratados despóticamente:

Por la autoridad del Sumo Pontífice, y no de otra manera, le será permitido a nuestro católico e invictísimo monarca gobernar a los sobredichos indios con imperio real, más no despótico, y retenerlos así perfectamente bajo su dominación. (26)

Si bien la doctrina de Fray Matías de ruz contradice en todo punto la doctrina que a su vez sostiene Fray Bartolomé de las Casas respecto al dominio de Castilla sobre los territorios concedidos por el Papa, no por ello sus conclusiones relativas al trato de los indios son todo lo extremas que amerita la justificación. Por esto, aunque resulta asombroso, le interesaba sobremanera a Las Casas que se publicara el Tratado que se ha examinado.

Juan de Solórzano y Pereira (1575-1655), en su justamente afamada Política Indiana (27) hace un recorrido cuidadoso de las facultades del papa para hacer donaciones semejantes a aquellas de 1493, culminando con una traducción al castellano de la bulsa Inter cetera del 4 de mayo de 1493. (28)

Aunque Solórzano y Pereira escribe su obra en 1647, cuando ya el dominio de España sobre los territorios de América era

indiscutible, no por eso ignora los antecedentes ideológicos que podían encontrarse en los juristas medievales que se examinaron en el capítulo anterior. De tal forma, cuando procede a examinar los títulos conforme a los cuales los españoles pudieron descubrir, ocupar y conquistar las tierras de los "bárbaros infieles", el primero que propone corresponde al dominio de Dios sobre reinos e imperios.

En las palabras de este jurista,

...Dios Nuestro Señor, que lo es universal y absoluto de los reynos, e imperios, y los da, quita, y muda de unas gentes a otras por sus pecados, o por otras causas...(29)

Aunque por el momento Solórzano y Pereira no adjudica esta facultad al vicario de Cristo, no cabe duda que coincide con los conceptos medievales que se han examinado en los dos capítulos que anteceden, pues en estas palabras se esconden la profecía de Jeremías, las pretensiones de Inocencio III, de Inocencio IV y de los seguidores en ambas corrientes.

En cuanto a la infidelidad de los indios, título que también esgrime Solórzano y Pereira, reaparece la opinión del Hostiense y sus secuaces, que ya parecía estar casi totalmente olvidada o rebasada en el siglo XVI, y es utilizada con un vigor digno de mejor causa. En efecto, conociendo este jurista la opinión contraria de Inocencio IV, conforme a la cual no se

podría hacer la guerra a aquellos infieles que no ocuparan tierras que hubieran sido de los cristianos, Solórzano y Pereira se refiere a la opinión del Hostiense diciendo:

... y que esta opinión, no sólo es más común, sino más católica, y más útil a la Fe, y Religión Christiana; y que no debieran los Escritores Christianos haver derramado tanto veneno contra ella.(30)

A pesar de que Solórzano y Pereira reconoce que no se podría forzar a los infieles a recibir la fe, sí cree que se debe premiar a aquellos que acometan la empresa de predicar la fe, o que el premio no debía ser otro que la concesión de las tierras de los infieles. Es por esto que se preocupa por citar los antecedentes de las Bulas Alejandrinas, y pensando en la concesión del Papa Alejandro VI afirma que

...ponerla en duda, (la concesión) es querer dudar de la grandeza, y potencia del que reconocemos por Vice-Dios en la tierra...(31)

Observando que este jurista concibe al papa como "Vice-Dios" no puede haber duda de que le adjudica las facultades de quitar, dar y mudar reinos e imperios de unas gentes a otras.

III.II. Derecho Natural y Naturaleza de los Indios

III.II.1. Planteamiento

Para el año de 1511 las Bulas Alejandrinas ya eran un documento histórico que respaldaba derechos innegables: el sistema de encomiendas se extendía en las posesiones isleñas, y entre estas islas se contaba la Española, hoy Santo Domingo. La Española fue escenario de múltiples abusos, y la población diezmada poco podía hacer en su propia defensa. Fue necesario que, durante el cuarto domingo de adviento de 1511, "vísperas de Navidad", subiera al púlpito el padre Montesinos y "glosando las palabras del Evangelio: "yo soy la voz que clama en el desierto," lanzara lo que se ha llamado "su célebre catilinaria": (32)

"Estos no son nombres?, ¿No tienen ánimas racionales?... ¿Esto no entendéis?, esto no sentís?... (33)

Los cacenderos de la Española pudieron realizar desde un principio que estas preguntas encerraban las respuestas que echarían por tierra sus ambiciones, pues de reconocerse a los indios dignidad humana, no podría justificarse su sujeción. El padre Montesinos, dominico como Fray Matías de Paz, instituyó así el primer tribunal de la conquista ante el foro de la conciencia; pero pronto no bastaría este coto íntimo, y la misma

inquietud de los encomenderos por conjurar estas preguntas las llevarían a todos los rincones.

En efecto, Diego Colón, hijo del Almirante del Mar Océano, comenzó una disputa con los dominicos de la Española que llegó a oídos de Fernando el Católico. En carta fechada en marzo de 1512, el Rey condenó la intromisión de los dominicos y negó inclusive que los argumentos del padre Montesinos estuvieran fundados en buena teología. No contento con esto, y sintiendo minados sus derechos sobre las Indias, Fernando IV estableció pláticas con el provincial dominico, Alonso de Loaiza, quien ordenó a los dominicos involucrados regresar a España. Llegados frente a él, Fray Antonio de Loaiza les amonestó por su actividad desleal, y les recordó que las islas se habían ganado 'iure belli' y por donación del Papa. (34)

Los dominicos reaccionaban frente a una situación injusta, y así confirma Fray Antonio Remesal:

Al principio que los indios se encomendaban a los españoles, sujetábalos y oprimíanlos tanto con la falsa opinión que tenían de que no eran hombres, ni tenían dominio de las cosas más que las bestias del campo, que totalmente les prohibían el comprar y vender, tratar y contratar así con los demás españoles como entre sí mismos. (35)

Es claro que los encomenderos tenían interés en deprimir la naturaleza de los indios, en negarles personalidad jurídica,

para así justificar su dominio y despojarles de sus señoríos. Esto no respondía en su totalidad a un concepto del infiel derivado de los juristas medievales, sino más bien a una necesidad de evitar cumplir con el mandamiento impuesto por la donación papal.

A raíz del conflicto entre dominicos y encomenderos, el rey Fernando, preocupado por la salud de su alma (*), convocó una junta de teólogos y sabios para desentrañar la verdad en estos asuntos. Entre los convocados se encontraban los dominicos Matías de Paz y Bernardo de Mesa, ambos próximos a la corriente ideológica de los teólogos juristas; representando la corriente opuesta, o en la línea de Juan Ginés de Sepúlveda, se encontraba el Lic. Gregorio, famoso glosador de las Partidas. Entre las primeras conclusiones a que se llegaron en esta Junta de Burgos fue aquella en la que Matías de Paz proclamó que la infidelidad de los indios no era pecado. (36)

El resultado final de la agria contienda entre encomenderos y dominicos fueron las Leyes de Burgos del 27 de diciembre de 1512. Se han considerado estas leyes como una victoria para los

[*] Ya muerto Fernando el Católico, el Cardenal Cayetano habría de exclamar frente a un mensajero español: "Et tu dubites regem tuum esse in inferno?"

dominicos, pues si bien estaban lejos de ganar la completa aprobación de Las Casas, ya sancionaban los repartimientos rodeándolos de ciertas garantías, respetándose como fundamental la libertad de los indios, y respetándose también sus tierras y señoríos. (37)

La capacidad de los indios siguió siendo tema candente entre los teólogos y sus opositores, de manera que cinco años después, en 1517, se reunieron 13 doctores de teología convocados por Reginaldo de Montalinos y Juan Hurtado de Mendoza, ambos dominicos. "Se disputó more scholastico sobre la capacidad de los indios para recibir la fe cristiana", y "... se condenó como herético el sostener la negativa". (38)

Sin duda la piedra angular en la cuestión de la capacidad de los indios para recibir la fe cristiana son las bulas "Sublimis Deus" y "Unigenitus Deus" del Papa Paulo III. En efecto, a petición del dominicano Garcés, obispo de Tlaxcala, quien había enviado como embajador a Bernardino Minaya, O.P. (para que presentara al Papa una larga epístola pidiendo se pronunciara a favor de la capacidad de los indios), el Papa respondió con su famoso breve "Sublimis Deus" el 2 de junio de 1537.

En la bula se considera a todos los hombres dignos de

recibir la fe que de la salvación, y por eso dijo Cristo a sus apóstoles:

Euntes docete omnes gentes, omnes dixit absque ullo
dellectu cum omnes fidei disciplinac capaces
existent. (39)

De acuerdo con el Sumo Pontífice, sólo un ministro del "común enemigo del linaje humano" pudo haber sugerido que los indios deberían ser tratados como brutas y que eran "inhábiles para la fe católica". (40)

La interferencia directa de Paulo III en los asuntos de los indios, si bien de índole espiritual, no agradó del todo a Carlos V. En realidad, Carlos V estaba dispuesto a asumir su responsabilidad espiritual, pero quería que todo lo concerniente a las Indias pasara a través de España, y de ninguna manera directamente desde Roma. Así, no permitió el paso de Hinayá a la Nueva España, y mandó que los documentos (bulas y breves) se sometieran al Consejo de Indias. Es más, por cédula real del 6 de septiembre de 1538 mandó a virreyes, presidentes y oidores de la Real Audiencia que cuantos ejemplares de las bulas llegaran a las Indias, fueran recogidos y sometidos al Consejo de Indias. La victoria de Carlos V fue total: Paulo III expidió otro breve el 19 de junio de 1538 revocando "cualesquier otros que se hayan dado antes en perjuicio de la facultad del Emperador Carlos V como rey de España y en perturbación del buen gobierno

de las Indias". (41)

A pesar de los reveses se había dado respuesta a una de las preguntas del P. Montesinos: "¿Estos no son hombres?". En realidad, las palabras de Montesinos encierran toda la contienda teórica que desató la conquista de América, de manera que vale la pena recordarlas:

¿Estos no son hombres? ¿Con éstos no se deben guardar los preceptos de la caridad y la justicia? ¿Estos no tenían sus propias tierras y señoríos? ¿Estos hannos ofendido en algo?. (42)

En efecto, la bula "Sublimis Deus" tuvo mayor resonancia que su revocación, y se había determinado que los indios podían ser convertidos a la fe católica. La caridad y justicia que se debía observar con ellos implicaba la evangelización pacífica, no violenta. El derecho natural los apoyaba en la tenencia de sus señoríos, y no habiendo los indios cometido injuria ("Estos hannos ofendido en algo"), no había causa de guerra justa.

III.II.3. Santo Tomás y el Derecho Natural

No cabe la menor duda que, en gran medida, la corriente de los teólogos juristas españoles nace en la Edad Media, y con mayor precisión, que es heredera directa del pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Por lo mismo, no parece inútil detenerse en un muy breve repaso del pensamiento de Santo Tomás en tesis

al derecho natural, pues bien ha de resultar el cimientó de las conclusiones de los teólogos juristas.

La frase de Santo Tomás que más se opone al Agustínismo, o teocratismo político, en tanto esta corriente ideológica supone la absorción de lo natural en lo sobrenatural, es también el punto de partida sin el cual no tendría sentido una exposición del derecho natural:

Gratia non destruit naturam, sed perficit; Ius divinum, quod est ex gratia, non tollit Ius humanum quod est ex naturali ratione. (43)

Asimismo, para Santo Tomás se dice natural a lo que es causado por los principios de la naturaleza, y cuyas propiedades son la universalidad, la unidad, la indispensabilidad y la inmutabilidad. (44)

Inherente a la naturaleza humana es el dominio del hombre sobre los animales y cosas inferiores; y este dominio es natural, pues lo imperfecto queda superado a lo perfecto. Es de suma importancia determinar las características inherentes a la naturaleza humana, pues de ésta deriva Santo Tomás el gobierno, la política y el dominio. (45)

La jerarquía de derechos coloca en situación inferior el derecho a la propiedad, (que es derecho de gentes) respecto al

derecho a la vida, y no siendo el hombre dueño ni de su propia vida, ni de la de sus prójimos, puede repeler el ataque injusto y provocar la muerte de su agresor. (46)

Pregunta de suma importancia en la controversia de Indias es la que concierne a la imposición de la fe cristiana. Conforme a Santo Tomás, el hombre es naturalmente libre por ser racional, y así no podrá ser compelido respecto al motivo interior de la voluntad. "Credere voluntatis est", dijo Santo Tomás; (47) también:

Et ideo in his quae pertinent ad interiorem motum voluntatis, homo non tenetur homine obedire, sed solum Deo. (48)

Respecto al cuerpo la respuesta no es igualmente clara. Santo Tomás no podía considerar a la esclavitud como un mal teórico, pues en el siglo XIII la esclavitud estaba lejos de haber desaparecido. En las palabras de Venancio Carro, la esclavitud se le presenta al Doctor de la Iglesia "como un hecho, no como un derecho". (49) Pensando en los 'Naturaliter servi', de Aristóteles, reconoce Santo Tomás que los señores pueden tener dominio sobre los cuerpos de sus siervos. La esclavitud, sin embargo, no es una institución de derecho natural, sino del derecho de gentes: nadie nace esclavo. Para Santo Tomás, a pesar de todo, la esclavitud resultaría un mal menor si se hace al esclavo en guerra, pues el mal mayor sería

no su captura, sino su muerte. En las distintas controversias de Indias esta sentencia de Santo Tomás habría de tener graves consecuencias. (50)

Asimismo, en torno a la pregunta teocrática de si lo natural es anulado por lo sobrenatural, se preguntó Santo Tomás si la infidelidad es causa de intervención, concluyendo que, dado que la infidelidad no corrompe la naturaleza ni impide la inclinación virtuosa, que es natural, no dará lugar a la intervención. (51)

Esta exposición ha sido necesariamente breve, pero permitirá relacionar las respuestas que a los problemas dieron los teólogos juristas con los planteamientos de Santo Tomás.

III.11.3. Naturaleza de los indios y derechos de los infieles

Santo Tomás había dejado en claro que el dominio de los hombres sobre los animales y cosas inferiores era de derecho natural, de manera que aun los hombres infieles, al no quedar corrompida su naturaleza por su infidelidad, seguirían guardando esa proporción de superioridad que les permite el dominio. Sin embargo, para un Ricardo Fitzralph, el Armacano, el infiel y el pesador no podían ser señores, sino sólo usurpadores. Esta doctrina recuerda al Hostiense, pero su fundamento es aún más

pobre que el utilizado por el jurista que ya se ha visto. Así la base de su doctrina consistía en que, si el hombre tiene derechos en tanto refleja la imagen divina, sus vicios destruirían los derechos inherentes a tal imagen. (52) El Armacano olvidaba una proposición de Santo Tomás que invalida su razonamiento: la gracia sólo perfecciona a la naturaleza.

Ya en las Indias, los indios babeaban de ser duramente criticados por alguien como Fray Tomás de Ortíz O.S.A. (1526). Después de una larga diatriba en la que les niega, al parecer de Silvio Zavala, todas las condiciones que conforme a las enseñanzas de Santo Tomás eran propias del ser humano (53), concluye: "nunca crió Dios gente más cocida en vicios y bestialidades, sin mezcla de bondad ni cortesía". Si bien es difícil imaginar mayor número de cargos, es de notarse, como indica Callegos Rocafull, que todos los cargos se basan en su deficiencia moral y falta de normas políticas y sociales, "sin que jamás se ponga en tela de juicio su racionalidad". En efecto, "las frases más duras están... atenuadas con un 'como'" ("como asnos ahogados"). (54) Si no les niega racionalidad y se los acusa de vicios, no dejan de ser hombres en el concepto tomista, y no pierden los derechos inherentes a su naturaleza humana.

Así como algunos interpretaron la idolatría como

incapacidad para recibir la fe, otros, como los doce primeros misioneros, lo ven como indicio de capacidad ahogada en ignorancia. En carta fechada el 6 de mayo de 1533, Fray Jacobo de Testera, Fray Cristóbal de Zamora y otros seis escribieron una carta a Carlos V que así comienza:

Si dicen que los indios tienen incapacidad natural, díganlo las obras, y en comenzando de sus males, los ritos de las idolatrias e adoraciones de los falsos dioses e cirimonias de diversos grados de personas cerca de sus sacrificios que, aunque ésto es malo, nace de una solicitud natural no dormida, que busca socorro e no topa con el verdadero remediador. (bb)

Un caso interesante en la concepción que de los indios se tenía en el de Fray Domingo de Betanzos O.P. Originalmente, según parece, Betanzos criticaba crudamente a los encomenderos por el mal trato que daban a los indios, aceptando sin embargo la condición inferior de estos últimos; pero, en sus propias palabras, gradualmente cambió de opinión: "he hablado de cosas que tocaban a los indios diciendo algunos defectos de ellos, y dejé en el Consejo de Indias de Su Majestad escrito y firmado de mi nombre un memorial, el cual trata de los dichos defectos, diciendo que eran bestias y que tenían pecados, y que Dios los había sentenciado y que todos perecerían". Al final de sus días, según cuentan DÁVILA Padilla, Cruz y Moya, fue "Fray Domingo de Betanzos quien envió a Michaya a Roma con el fin de obtener de -

Paulo III una declaración en favor de los indios".(*) Sea como fuere, no cabe duda que Betanzos estaba alarmado por el uso que de sus afirmaciones se había hecho, y pide que "ningún crédito den a cosa que yo por dicho ni por escrito haya hablado y dicho contra los indios en perjuicio". (56)

Sobre la misma naturaleza de los indios, Gonzalo Fernández de Oviedo, cuyos escritos fueron utilizados por Sepúlveda de forma tal que no se lo puede ignorar, no ahorra vituperios:

Su principal intento era comer, e beber, el folgar, e luxuriar, e idolatrar e exercer otras muchas auerdades bestiales...;(57)

Estúrdos, melancólicos, viles y mal inclinados, los llama Fernández de Oviedo, pero de interés particular son los pecados contra natura, que para algunos pensadores justificarian la guerra justa: " Ved que abominación inaudita (el pecado contra natura), la cual (el indio) no pudo aprender sino de los tales animales..." Poco aprecio tenían de su propia vida, y se la quitan sin ser dueños legítimos de ella: " Muchos de ellos por su pasatiempo se sataron con ponzoña por no trabajar y otros se ahorcaren con sus propias manos". Los cargos aquí no se atenúan de la manera que lo hizo Fray Tomás de Ortiz, sino que se pre-

(*) Aunque la carta de Garcés, obispo de Tlaxcala, existe, (ver páginas anteriores).

sentan demandando por el castigo que merecen. (58)

De esta concepción de la naturaleza de los indios, Sepúlveda habría de derivar consecuencias que, si bien quizá respondían a un sincero convencimiento filosófico, le habrían de merecer halagos y premios de los encomenderos. En efecto, el 4 de febrero de 1554 el cabildo de la Ciudad de México acordó en enviar al Doctor: "algunas cosas desta tierra de joyas y aforros, hasta el valor de doscientos pesos de oro de minas". (59) Sin duda se trataba de animar a Sepúlveda a continuar sus buenos oficios, que tanto deprimían la condición de los indios y en buena parte convenían a los encomenderos.

Para Sepúlveda, la servidumbre en sentido filosófico se desprende de la rudeza congénita y natural de algunos hombres, de sus costumbres bárbaras e inhumanas. Considera que la condición de los indios es gente bárbara, con "costumbres alejadas de toda vida civil e inhumana", aserita y justifica que se los sujete para que vivan civilmente. (60) Si los indios resistieren la sujeción, se los puede forzar por las armas, y Sepúlveda no tiene espacho en añadir que deben ser cazados como fieras, para convencerles usar del arte de la cara "...no solamente contra las bestias, sino también contra aquellos hombres que, habiendo nacido para obedecer, rehusan la servidumbre: tal guerra es justa por naturaleza". (61)

En la línea de Sepúlveda, Fray Benito de Peñalosa y Mondragón, en su libro publicado en Pamplona en 1629, "Libro de las Cinco Excelencias del español que despueblian España para su mayor potencia y dilatación", escribe lo siguiente:

Estando tan embuellos con tan increíbles vicios, y torpezas, que casi de todo punto tenían muerta la luz de la razón natural; en viendo cualquier español, huyan como fieras..." (un comentarador irónico apunta al margen del ejemplar consultado por Zavaia: "tenían razón"). (62)

Ya en el siglo XVII, un jesuita, Domingo Muriel, dice lo siguiente de los indios:

Forman una clase de bípedos irracionales, que sólo conservan de la razón lo necesario para engañar a los incautos. (63)

Todavía en el siglo XVI Vicente Palatino de Curzola, quien acompañó al adelantado Francisco de Montejo, escribió que los indios no eran siervos a natura; pero creía que no abandonarían sus múltiples vicios y pecados "si no es primero castigándolos y docéndolos y sujetándolos por armas y guerras". (64)

Como se ha visto, deprimir la condición de los indios daba lugar a su sometimiento mediante guerra, aunque ya se estudiará este problema más adelante. Por lo pronto, se puede aventurar que el debate en torno a la naturaleza de los indios no es de índole meramente teórica, sino que se verá influenciado por consideraciones de orden práctico. Gallegos Bocaful llega al

punto de dar a las consideraciones de los teólogos juristas y de Quiroga un carácter ético cristiano muy alejado de consideraciones filosóficas. En efecto, tanto para Quiroga como para sus contemporáneos teólogos, la dignidad humana de los indios "es más patente en el orden de la gracia que en el de la naturaleza y radica en la posibilidad que tiene todo hombre, sin distinción de razas, de convertirse en socio o colaborador de Dios para realizar sus planes en la tierra". (65)

III.III. LA EVANGELIZACION DE LAS INDIAS

III.III.1. Introducción

Lo primero que asombra al adentrarse en el tema de la evangelización es la separación ideológica en dos bandos: uno que defenderá la evangelización pacífica, y el otro que propugnará la conversión por las armas. Venancio Carro opina que es sorprendente que los misioneros, quienes ponían en peligro sus vidas, se inclinaran en gran parte por la evangelización pacífica, mientras que por otra parte defendieron el uso de las armas encomenderos y conquistadores. (66) En realidad esto no resulta del todo sorprendente, pues, como se ha visto, convenía a los intereses y ambiciones de los conquistadores y encomenderos el deprimir la personalidad del indio para así erigirse en señores con éstos como vasallos. Es más, de caer los

indios en guerra, el derecho de guerra europeo permitiría a los españoles avasallarlos en la más infima situación. (*)

Al margen de los dos bandos anteriores, cabe destacar una tercera posición que, atendiendo al nivel cultural de los cristianos en potencia, divide a los infieles en tres grupos distintos. En efecto, José de Acosta, examinando el aspecto histórico, opinaba que los caribes, indios primitivos y agresivos, deberíanse sujetar primero, para predicarles después; a los mexicanos, pueblo de cultura media, se le debía predicar primero, y sujetar políticamente después; a los japoneses, o indios orientales cultos, deberíanse predicarles, sin someterlos nunca. (67)

Para los pensadores como John Major (o Mair), Sepúlveda, Motolinía y Bartolomé de Albornoz, era necesario establecer el previo dominio político para predicar y cristianizar a los indios; pues, si se buscaba el fin religioso, debía admitirse la previa sujeción: "pues quien quiere el fin ha de querer los medios". (68) Esta posición no deja de recordar la frase de Maquiavelo en que dice: "si guarda al fine". (69)

(*) Se hablará del Ius Belli más adelante.

En realidad, el problema que se ventilaba es la eterna pregunta de si se puede forzar la fe. Santo Tomás ya había respondido negativamente, diciendo: "credere voluntatis est", lo que impide forzar a los infieles a recibir la fe católica. Otro caso distinto sería el de los infieles herejes, pues como se ha visto, a éstos se les puede forzar a cumplir lo prometido, ya que con la conversión se han transformado en súbditos de la Iglesia; (70) y los herejes son súbditos rebeldes.

El papado no siempre vió con malos ojos la expansión del cristianismo por vía de la fuerza. En una carta de Carlos V del 23 de marzo de 1530, en que cita una bula del papa Clemente VII se lee lo siguiente:

Confiamos en que todo el tiempo que estéis sobre la tierra, obligaréis y espantaréis todo vuestro celo en hacer que los pueblos bárbaros lleguen al conocimiento de Dios, El Hacedor y Fundador de todas las cosas, no sólo con leyes sino también por la fuerza y las armas si fuere necesario (ad arma et viribus si opus fuerit) para que sus almas puedan compartir el reino de los cielos. (71)

El ánimo de cruzadas también se lee en el testamento que deja Hernán Cortés el 11 de octubre de 1547, pues como bien dice Zavala, Cortés "no ve en la conquista un acto reprobable, sino ... un acto meritorio de cruzada cristiana". (72) Hernán Cortés pensó haber recibido la ayuda divina en las conquistas:

Así en las victorias que contra los enemigos de su Santa Fe Católica yo tuve e alcancé, como pacificación e población de todos aquellos reinos de que ha resultado y espero que ha de resultar gran servicio de Dios Nuestro Señor". (73)

III.III.2. La evangelización en América y la contienda teórica

La respuesta por la fuerza a la pregunta teórica de si era lícito convertir forzosamente a los infieles, tuvo un gran eco a través de la historia de la conquista de América, pero está lejos de ser la actitud predominante. Todavía en el siglo XVI el cardenal Cayetano, (de quien ya se han examinado algunas ideas), Superior de la Orden Dominicana en Roma, se pronunció a favor de la evangelización pacífica. En efecto, consideraba el cardenal Cayetano que la infidelidad de los indios no destruía sus derechos, de manera que sólo procedería el uso de la fuerza cuando los indios impidieran violentamente la predicación de la fe. (74)

En una carta que cita Silvio Zavala, se lee el parecer de los dominicos de la Española: éstos se pronuncian a favor de la evangelización pacífica, pues de otra forma se comete pecado con peligro de sus almas:

...desde agora suplicamos a V.M. por el bien que queremos a su real conciencia y ánima que V.M. los mande dejar, que mucho mejor es que ellos solos se vayan al infierno, como antes, que no que los nosotros y ellos, y el nombre de Cristo sea blasfemado entre aquellas gentes por el mal ejemplo

de los nuestros y que el ánima de V.M. que vale más que todo el mundo, padezca detrimento. (75)

Ya se ha visto cuál es la opinión que del alma de Fernando II tenía el Cardenal Cayetano; pero no cabe duda que los dominicos de la Española eran sinceros en sus consejos. Vuelton el Padre Montesinos y el P. Pedro de Córdoba a la Española tras responder los cargos que se les habían, pusieron en práctica su proyecto de enviar misioneros sin protección alguna donde no hubieran llegado conquistadores españoles. La expedición lamentablemente fracasó, pues al parecer los conquistadores, decididos a provocar el fracaso de la expedición, tomaron prisionero al cacique de la región desencadenando así la masacre de los dominicos. (76)

Fray Toribio de Benavente, Motolinía, por cierto, estaba en profundo desacuerdo con Las Casas sobre el mejor método para evangelizar. Como señala Zavala, Motolinía se había encontrado en Nueva España con indios sujetos, y sin duda los miles de conversos le habían pensado que era procedimiento más eficiente el sujetarlos primero para predicarlos después. (77) Este gran misionero franciscano veía en el Nuevo Mundo el advenimiento de la tercera época, aquélla del Espíritu Santo que precedería (en el pensamiento milenarista de Joaquín de Flor) el fin del mundo y el juicio final. (78) Por eso no es extraño que, en carta que escribía el Emperador sobre Hernán Cortés dijera:

Por este capitán nos abrió Dios la puerta para predicar su santo evangelio... (y añadía): dice el Señor, será predicado este evangelio en todo el universo antes de la consumación del mundo. Pues a V.M. conviene de oficio darse prisa que se predique el santo evangelio por todas estas tierras, y los que no quisieran oír de grado, sea por fuerza, que aquí tiene lugar aquel proverbio, más vale bueno por fuerza que malo por grado. (79)

Hernán Cortés, como dice Bernal Díaz del Castillo, intentó evangelizar a Moctezuma, quien respondía a su "catolicismo unitario" con un "matiz gentil transparente". En efecto, poco podía impresionar a Moctezuma un misterio como la Santa Trinidad, pues ningún problema tenía para concebir múltiples dioses; como dice Bernal Díaz, riendo de sus dioses: "los de una región en otra no aprovechaban". (80)

Pasando el tiempo se modificarían las conclusiones. En 1547 se convocó una junta de obispos en la Ciudad de México en la que participaron las Casas, prelados de órdenes religiosas y hombres doctos. Entre sus conclusiones indicaron que los infieles eran verdaderos señores de sus tierras, que tenían príncipes legítimos y que la evangelización era la única finalidad de la donación papal. De tal forma, se indicaba que la evangelización debería ser pacífica. (81)

Aunque para Vitoria nace el derecho a predicar la fe de la comision papal, de este derecho nacerían títulos legítimos de conquista. Esto se analizará más adelante, cuando se trate de

los justos títulos; por el momento es interesante comparar la actitud de Vitoria en relación con la de Domingo de Soto. Parecería que Domingo de Soto, en lo concerniente a la evangelización, es más cauteloso y estricto que Vitoria, pues siempre defendió la propagación de la fe, siguiendo métodos apropiados a su naturaleza. Así, siguiendo a Santo Tomás, Domingo de Soto afirmaría que el acto de creer tendría su génesis en la gracia divina que, vigorizando las potencias, produciría el acto libre que es la fe. (82) Por eso Soto decía que para divulgar la fe cristiana las mejores armas son el amor y la persuasión: "... neminem ergo ad fidem eiusmodi violentia licitum est cogere, sed tantum amore allicere et producere". (83) No permitía, entonces, que se recibiera la fe y los sacramentos mediante temores y amenazas. (84) Apuntalaba sus argumentos Soto aduciendo la reciente experiencia española pues decía: "Por experiencia sabemos que los nietos y bisnietos de los sarracenos que quedaron en España siguen siendo tan infieles como sus bisabuelos" y en efecto, la Inquisición recibía incesantes denuncias de moros conversos que persistían en su anterior fe. (85)

Vitoria, al igual que Soto y Juan de Medina (entre otros muchos) era partidario de la evangelización pacífica, a pesar de su ansiedad por encontrar los justos títulos de conquista. Los teólogos Carmelitanos (Salmantenses), no obstante mantenerse en

la línea general de los demás teólogos juristas españoles, hacen una ligera desviación en lo que concierne al envío de predicadores indefensos. De acuerdo con Carro, los teólogos Carmelitas habían ya leído a Solórzano Pereira, y así, admitiendo que "per se" no era lícito enviar a los misioneros acompañados por soldados, creían que, siendo los indios manifiestamente bárbaros y habiendo entado a tantos predicadores, era conveniente hacer una excepción justificada.

(86)

A principios del siglo XVII Juan de Silva, Franciscano, sostiene la ventaja de la evangelización pacífica, y encuentra un argumento interesante por lo práctico, animado en procurar el apoyo de la Corona y conociendo lo mucho que a ésta le costaba desprenderse de su centralismo. Cita a Zavala:

Otra ventaja del sistema evangélico será que el rey no tendría que conceder premios a conquistadores y sus descendientes, encomendándoles indios, "negocio tan escrupuloso y lleno de inconvenientes". Al encomendero, por sus gastos, se le dé por premio de conquista la encomienda, pero debe ser sin perjuicio de indios, pues es conquista espiritual y no contra turcos, paganos ni herejes. (87)

Cuando se analice el concepto de guerra justa se comprenderá plenamente la distinción que hace Juan de Silva entre la conquista espiritual y la cruzada contra turcos, pues éste es en realidad el problema total que se planteó en la polémica de la evangelización. Mientras tanto, es importante

considerar cómo conceptos relativos a la fe, y no necesariamente a los derechos naturales y a las consideraciones de estado, pudieron conformar la polémica en torno a la evangelización de las Indias.

III.111.3. La evangelización y el bautizo de niños infieles

Como tantos otros problemas alrededor de la evangelización de América, el bautizo de niños infieles planteaba no sólo incógnitas de derecho natural, sino también de teología. Por su doble carácter se pudo haber incluido este apartado dentro de los derechos de los infieles, pero parece conveniente el incluirlo aquí dentro del tema de la penetración evangelizadora.

La confusión entre la potestad eclesiástica y la civil también se encuentra en torno al bautizo de los niños infieles, y sería Santo Tomás quien con claridad hizo resaltar que la patria potestad de los padres del niño infiel fundo sus raíces en el derecho natural, y al ser un derecho no puede ser desconocido a la ligera. De tal forma, mientras no llegaras al uso de razón, los niños infieles no podrían ser bautizados sin el consentimiento de sus padres. (88) Dono Scoto no sería tan magnánimo con los padres del niño infiel. Para Scoto no se pueden arrebatar los niños a los padres por cualquier particular, pero, estando en juego el bautizo (y la vida eterna), el príncipe cristiano no sólo tiene el derecho, sino el

deber de hacerlo. Es evidente que conforme a esta percepción, los derechos naturales están supeditados a los derechos de Dios:

Non solum licet, sed debet Princeps auferre parvulos a dominio parentum volentium eos educare contra cultum Dei, qui est supremus et honestissimus Dominus, et debet eos applicare cultum divino. (89)

La misma doctrina que Scoto profesó Gabriel Biel, (1425-1495) quien dijo que Dios tiene mayor dominio sobre los niños que sus padres: "In parvulo, deus habet maius dominium quam parentes". (90)

Durando distingue entre infieles que están sujetos al príncipe y conviven con cristianos (como los judíos) y los infieles que no; aún en la primera instancia distingue entre súbditos libres y esclavos. Arrebatar los hijos de los súbditos libres y bautizarlos sería ofrecer a Dios "sacrificium de rapina"; caso distinto sería el de los esclavos, pues sus hijos no están bajo la tutela de los padres sino de su señor, y el bautizo les haría un gran bien. En términos generales, Durando sigue la doctrina de Santo Tomás, reconociendo el derecho natural de los infieles en todas las instancias, exceptuando al infiel esclavo, pues se trata de una institución del derecho de gentes. Dentro de la misma línea se puede nombrar al teólogo carmelita Guido Terrenti (1270-1342), al igual que a Pedro de la Palu o el Paludano (* 1342) y Capriolo (* 1444) que dan todos su justo lugar a la potestad paterna sobre los derechos del

príncipe. (91)

Francisco de Vitoria, después de vacilar en cuanto a la licitud de bautizar niños infieles contra la voluntad de los padres, dice: "Dico quod hoc nihil est; sunt enim metaphisicalia argumenta". Seguramente Vitoria también tenía momentos en que su sentido del humor rebanaba cualquier consideración, pues revalorizó su anterior argumento y finalmente, con Santo Tomás, concede que se viola un derecho natural de los padres. (92)

III,III.4. La evangelización y el Estado Español

En las Ordenanzas de nuevos descubrimientos y poblaciones de Felipe II (1573), se prescribe que se debe proceder a la evangelización cuidadosamente y con seguridad, evitando sobresaltos de los indios:

Lo cual se podrá hacer, trayendo primero a la población de españoles los hijos de caciques y principales, y dejándolos en ella como por rehenes, se color de enseñarles, vestir y regalar; y usando de otros medios que parecieran convenientes. Y así se procederá en la predicación por todos los pueblos y comunidades de indios que la quisieren recibir de paz. (93)

Si en verdad es posible que la Corona quisiera evitar los repartimientos a encomenderos, y por lo mismo apoyar la evangelización pacífica, también es verdad que las ordenanzas parecen ser sinceras. En ellas, como señala Zavala, se advierte

un deseo de evangelizar pacíficamente, sin recurrir a las armas salvo que se justifiquen en último extremo. Así, la disposición XX permitiría el comercio sólo en viajes de exploración, lo que, como se verá, es un eco de Vitoria. Además, se quita a los descubrimientos el nombre de conquista:

XXIX: Los descubrimientos no se den el título y nombre de conquista, pues habiéndose de hacer con tanta paz y caridad como deseamos, no queremos que el nombre de ocasión ni color para que se pueda hacer fuerza ni arrevio a los indios. (94)

Este fue el caso de Las Islas Filipinas, en que se habló y se actuó con sinceridad. Así, cuando los conquistadores propusieron abandonar las islas "porque para conservarlas habían de ser mayores las costas que los provechos". Felipe II respondió:

Que por la sola conversión de un alma ...darían todas los tesoros de Indias y todo lo que España le rendía... porque a él y a sus herederos la Santa Sede Apostólica les había dado el oficio que tuvieron los Apóstoles de publicar el Evangelio. (95)

Parecería que ya en este momento de la expansión española habrían triunfado las proposiciones de los teólogos juristas españoles en el sentido de que las Bulas Alejandrinas deberían interpretarse como un mandato a la Corona española para evangelizar al Nuevo Mundo. En el sentir de Zavala, el Estado español procuraba respetar las normas cristianas de evangelización, pero al mismo tiempo no renunciaba al propósito

religioso manifiesto de su expansión. Así, donde las condiciones lo permitían, la predicación se llevaba a cabo pacíficamente, sin que soldados del Estado acompañaran a los misioneros. Esta solución "es fruto de la combinación de los fines cristianos y del poder temporal de una monarquía europea del siglo XVI", y dió a la evangelización un "cariz estatal". (96)

Por esto, no es sorprendente que el Jesuita Alonso Sánchez propusiera a Felipe II desde Manila, en 1583, que para la evangelización de China enviara soldados para la protección de los misioneros y para compelir al emperador a permitir la predicación. De autorpever la predicación el emperador, propone Sánchez, se lo podría deponer. (97)

III.IV. LOS JUSTOS TITULOS DE CONQUISTA Y LA GUERRA JUSTA

III.IV.1. Consideraciones generales

Como se ha visto, en un primer ciclo los europeos intentaban justificar la Conquista llevando a su última expresión valores occidentales propios de la Edad Media, tales como el dominio universal ilimitado del emperador y la jurisdicción omnicompreensiva del papado. Así, las Bulas Alejandrinas en su primera interpretación darian pie a la justificación de la invasión conforme a la donación papal.

También en el primer ciclo, aunque con amplia resonancia en los siglos subsiguientes, se vió el afán por deprimir la consideración que de la naturaleza de los indios se tenía, de forma tal que resaltaba el deber que éstos tenían de someterse pacíficamente so pena de declararles la guerra justa. Al decir de Silvio Zavala, esta primera posición tenía el defecto moral y jurídico de resolver el problema poniendo excesiva atención en los derechos del invasor sin tomar en cuenta los derechos del invadido. (98)

En el segundo ciclo, se revisaron los títulos afirmados con anterioridad, siendo éstos desechados en todo o en parte. Se afirmó la razón de los indios, y al hacerlo sobresalieron sus derechos en tanto personas, no invalidados por su infidelidad. Se presentaron entonces títulos basados no sólo en una fuente sobrenatural, como la extensión de la fe, sino también aquellos títulos basados en la fuente natural, como por ejemplo la sociabilidad natural. A raíz de esta nueva actitud crítica, quedaron desechados casi todos los títulos anteriores tenidos como válidos, pero se plantearon problemas de difícil resolución. (99)

En esta última parte se expondrán primero las condiciones que justificaban la guerra justa, tanto en la teología tradicional y sólida del escolasticismo como en los autores en

torno a la polémica de la Conquista. Hecho esto, se podrán analizar los derechos de conquista que se desprendían de la fuente natural (aunque algunos pensadores confundían los unos con los otros). Ya en lo precedido se han podido atisbar los títulos que se derivaron de las Bulas Alejandrinas, así como también se ha tratado de la evangelización en Indias, aunque no en el contexto de los justos títulos. Ahora se examinarán los títulos en el primer y segundo ciclo, conforme a la división del Dr. Zavala, tratando no solo de exponer el pensamiento de los teólogos juristas, y otros pensadores, sino también el uso que de las querellas ideológicas se hizo en América.

III.IV.2. La guerra justa

Cuando se examinó la evangelización en Indias, se vió cómo Cortés se consideraba a sí mismo como el justo vencedor que con la ayuda divinaabatía a los infieles, enemigos del cristianismo. Desde este punto de vista, se ha considerado que el ánimo de los conquistadores era el de una verdadera cruzada contra el infiel, lo que en última instancia no está demasiado alejado del concepto telámico de la Guerra Santa. No deja de ser indicativo que los conquistadores, como hicieron en España, invocaran a Santiago antes de entregarse al fragor de la batalla, así como también el papa Urbano II, predicando la primera cruzada, gritara: "¡Dios lo quiere!".

El concepto de Guerra Justa, sin embargo, no es el mismo que el de Guerra Santa, aun cuando muchos pensadores en su celo religioso así lo concibieran. En el pensamiento de Santo Tomás la guerra era el último recurso de la autoridad para defender sus derechos, reparar las ofensas recibidas y castigar al príncipe defensor. Las condiciones que enumeraba Santo Tomás, semejantes a las propuestas por Inocencio IV para declarar la guerra justa, son tres:

1. Que fuera declarada por el príncipe o autoridad suprema contando con razones suficientes;
2. Que mediara causa justa, el decir, que la guerra fuera precedida de ofensa grave;
3. Que hubiera recta intención.(100)

Santo Tomás había ya asentado que cometía pecado quien fuese a la guerra con el ánimo de enriquecerse, y si además la guerra fuere injusta se imponía la restitución. Vitoria ya indicaba que los conquistadores podían resarcirse de los gastos de la guerra y los daños causados por el enemigo, pero aclaraba la obligación que el príncipe vencedor tenía de comportarse como buen juez de los vencidos. Baez, con mayor rigor, indicaba que los conquistadores que estaban dispuestos a participar en cualquier guerra, sin reparar en si ésta era justa o injusta, estarían en pecado mortal sin poder ser perdonados; Baez de hecho los compara con las ranas, siempre dispuestas a pecar. Ledesma a su vez decía que los soldados deberían contentarse con sus

salarios y no hacer agravios a nadie. (101)

La restitución de lo indebidamente ganado hizo surgir una larga y cruenta polémica, y ya la provisión de Granada de 1526 hablaba de castigo a los conquistadores que obraran desmedidamente, pero la Corona no se desprendía fácilmente del real quinto guardado celosamente para ella por los conquistadores. Inclusive, indica Zavala, una provisión de Carlos V de 1536 amplió el derecho de penas en favor de las huestes indianas en atención a sus muchos gastos y servicios. El derecho de penas autorizaba reducir a esclavitud a los vencidos si mediaba causa justa y no eran cristianos, pero el 30 de diciembre, en Toledo, Carlos V mandó revisar las Reales Cédulas que concedían el derecho de tomar esclavos; y finalmente, el 2 de agosto de 1530, prohibió radicalmente tomar esclavos o cautivos. (102)

La restitución, como dice Zavala, "...quedó más bien como tema de confesionario, inspiró algunas cláusulas de los testamentos de los conquistadores que en último trance tenían perder su alma, y dio lugar al uso de bulas de composición con las cuales los soldados compraban el descanso de sus conciencias". (103)

Enardecido Bartolomé de las Casas por los clérigos que

confesaban sin escrúpulos, elaboró un confesionario en el que se encontraban una serie de normas que debían seguir los confesores, además de imponer en el mismo la restitución de lo mal adquirido. Siendo riguroso, el Confesionario armó gran revuelo entre los conquistadores y provocó la ira del emperador, quien en Real Cédula del 28 de noviembre de 1548 ordena al presidente y oidores de la Audiencia de Nueva España a recoger y entregar al Consejo de Indias todos los ejemplares que del "confesionario" se encontraran. Una carta del Regidor de México, Ruy González, del 24 de abril de 1553, registra las amargas quejas de los conquistadores frente al emperador por el uso del Confesionario, pues en esta "...nos llama a los conquistadores tiranos y robadores e indios del nombre de cristianos y dice y afirma que todo lo que tenemos es ajeno y que lo debemos de quitar de nuestros hijos y darlo a quien él dice..." (104)

El gran opositor de Las Casas, el humanista Juan Ginés de Sepúlveda, escribió su "Democrates, sive de conventientia disciplinae militaris cum Christiana Religione Dialogus" en el que trataba de demostrar que la guerra era licita y compatible con la religión cristiana. Más tarde, escribió su "Democrates alter, sive de iustis bellis causis apud Indos". (105)

La guerra justa, en el pensamiento de Sepúlveda, no exige sólo justas causas, sino también legítima autoridad, recto ánimo

en quien la haga y recta manera de hacerla. (106) Además, será causa suficiente para declarar la guerra el recuperar lo que ilícitamente hubiere sido arrebatado por los enemigos, aun si se han arrebatado posesiones de amigos y confederados. También consideró Sepúlveda como causa legítima de guerra justa la rebeldía de los menos dotados que nacieron para servir y obstinadamente se rehusan a ello. (107)

Si no se ha examinado plenamente el pensamiento de Vitoria es que, en cuanto a la guerra justa, su pensamiento en lo esencial -condiciones de la guerra, por ejemplo- coincide con el de Santo Tomás y el de Bartolomé de Las Casas, si bien este último es más apasionado.

Sin embargo, cabe señalar que Vitoria hace una explicación pertinente cuando indica por qué los teólogos son los indicados para estudiar estas cuestiones. En efecto, según Vitoria, los indios no estaban regidos por las leyes humanas, sino por las divinas: sólo el teólogo puede buscar la justicia eterna y objetiva. (108)

Como se verá más adelante, conforme a la tesis de Vitoria eran mayores las probabilidades de que la acción de penetración española se desarrollara por el cauce de la guerra. Como dice Zavala, Las Casas, aun con menor altura teórica, "...llegaba en

cambio a una condenación más absoluta del medio bélico".(109) Domingo de Soto, como también se verá, sería más cuidadoso que Vitoria al justificar la penetración española en América.

III.IV.3 La fuente sobrenatural en la conquista de América:

La extensión de la fe

Santo Tomás, quien como se ha visto inspira el pensamiento de los teólogos juristas españoles de la nueva escolástica, reconocía el derecho de los cristianos a hacer la guerra contra los infieles si impedían la práctica o la divulgación de la fe cristiana. Más aún, ya convertidos algunos infieles al cristianismo, el papa, por la autoridad que sobre sus fieles tenía y la obligación que también tenía a defenderles, podía depurar al príncipe infiel para así defender a la República Cristiana. (110)

Ya frente al descubrimiento de América, Isabel La Católica vería "...Un premio a lo ya realizado por la causa de Cristo". (111) Acabada la reconquista de España con la toma de Granada, era natural que Isabel La Católica (que recibió el título de "Católica", del mismo Alejandro VI), viera en el oportuno descubrimiento del Nuevo Mundo la continuación a su tarea de expansión de la fe. Sus sucesores, como se ha visto en lo

relativo a la evangelización, se sintieron continuadores de esta sublime tarea.

Dentro de la fuente sobrenatural en la que encaja este título de conquista, Francisco de Vitoria enumeraba los siguientes derechos: los derechos de la fe, los derechos de la Iglesia como república espiritual perfecta y "per se sufficiens" y los derechos del Papa como jefe de la Iglesia y Vicario de Cristo. (112) En la "Relectio de India", Vitoria ya esboza como legítimo título de conquista el de predicar la fe cristiana. El Papa Alejandro VI pudo encomendar esta misión a los españoles, pues "Aunque este derecho sea común y pertenezca a todos los cristianos, puede, sin embargo, el Papa encomendar esta misión a los españoles y prohibírsela a todos los demás". (113) Los españoles, además, habían descubierto el Nuevo Mundo, y si el Papa podía "pro pace" distribuir los reinos de los sarracenos entre los príncipes cristianos, tanto más podía poner príncipes cristianos donde nunca los hubo. (114)

Podía suceder, no obstante, que los bárbaros no impidieran la predicación del Evangelio, en cuyo caso no se daría lugar a declarar la guerra justa, ni a ocuparles sus tierras. Pero si impidieran la predicación, deben los españoles persistir en la predicación y conversión de los infieles y aceptar o declarar la guerra hasta lograr las condiciones que permitan la predicación

en condiciones de seguridad. Se dará el mismo caso si los infieles castigan o atemorizan a los ya conversos a la fe de Cristo. (115)

Con Santo Tomás, Vitoria indica que habiéndose convertido los bárbaros al cristianismo e intentando su príncipe llevarlos de nuevo a la idolatría, pueden los españoles deponerle y castigar por la guerra a quienes persistan en la injuria. Además:

Si una buena parte de los bárbaros o indios se hubieran convertido a la fe de Cristo, ya sea por las buenas, ya por las malas, esto es, por amenazas o terrores, o de otro modo injusto, con tal de que sean verdaderos cristianos, puede el Papa, habiendo causa razonable, darles un príncipe cristiano, quitando al infiel, y esto lo pidan o no los convertidos a la fe. (116)

Esto se permite dado que, como ya se ha dicho, corresponde al papa velar por la República Cristiana, y tomar las medidas pertinentes a su seguridad.

Domingo de Soto veía en las Bulas Alejandrinas, al igual que Vitoria, el derecho de España a evangelizar el Nuevo Mundo. También con Vitoria, Domingo de Soto da gran importancia al derecho de predicación, al que respalda con el uso de las armas. "... hay derecho a responder a la fuerza con la fuerza", dice de Soto, cuando el tirano obstaculiza la predicación y persigue a los predicadores. Sin embargo, si hasta aquí el pensamiento de

Soto coincide con el de Vitoria, la diferencia radica en que de Soto enfatizaría el derecho a predicar, pues los infieles tienen el derecho de oír, creer y salvarse. No concede, sin embargo el derecho a usar las armas cuando esta medida "redunde en daño de la fe y fuese motivo de escándalo". En el respeto por la voluntad libre de los infieles, el respeto por la fe, de Soto insiste que jamás puede obligarse a los indígenas a oír ni a creer. (117)

John Mair, o Maior, a quien Zavala sitúa en el segundo ciclo de la penetración española en América, resulta ser menos consecuente que Domingo de Soto. Mair comienza por distinguir entre dos tipos de infieles: usurpadores y no usurpadores. Sin embargo, aun los no usurpadores pueden ser depuestos cuando no permitan la predicación o no se conviertan. Los españoles gozan de un derecho de invasión con la autoridad y mandato de la Iglesia, y ante este mandato los infieles deben doblegarse. Domingo de Soto había aclarado que sólo existía un derecho de predicación, no de conversión violenta; Mair, por el contrario, no habla de los infieles que oída la predicación no se conviertan: "non loquor, quia nunquam invenientur".(*) (118)

(*) No hablo (de éstos) porque no se han descubierto en ningún lugar.

Ya se ha visto que en la doctrina de Santo Tomás y de Vitoria, al convertirse los infieles al cristianismo, pasaban a formar parte de la República Cristiana y quedaban bajo el cuidado espiritual del Vicario de Cristo. Si bien no podía forzarse la conversión de los infieles bajo el principio tomista "credere voluntatis est", una vez convertidos, por fuerza o por grado, ya quedaban bajo la jurisdicción del papa. Si ya bautizados se apartaban de la fe y tornaban a su idolatría, los indios se hacían merecedores de los castigos apropiados a los herejes, y así se ve en una carta del Virrey Mendoza. En efecto, en un castigo ejemplar que aplicó el virrey, éste se funda en que los indios han renegado de la fe. Una vez dado el acto de voluntad los indios debían sujetarse, y así lo entiende como se verá, aún el benévolo Las Casas. El virrey había mandado hacer justicia a los indios:

...teniendo respeto a los muchos y muy feos e enormes delitos que los indios rebeldes hicieron contra Dios nuestro Señor y contra S.M., aisado cristianos bautizados y indostelados en las cosas de nuestra santa fe católica... que los negros e indios desmandadamente dieran en ellos como se hace en España con los herejes e infieles... y en el Reino de Granada se acostumbra a convertir y apedran muchos mozos de los que han renegado de nuestra santa fe.
(119)

En el mismo sentido se puede interpretar la carta que un conquistador, Alonso Valiente, dirige al Virrey Don Luis de Velasco pidiendo que éste le autorice nuevas conquistas alegando un título espiritual, en Puebla, el 18 de mayo de 1556:

Y pues estos naturales han sido cristianos y bautizados y agora están herejes y no quieren venir a la fe conforme al evangelio, han de ser compelidos a ello.(120)

Nunca sabremos si Alonso Valiente pudo leer las obras de los teólogos juristas, aunque en el caso del Virrey Mendoza hay mayor probabilidad de ello. En todo caso, a menos que se le atribuyan al conquistador excepcionales poderes de intuición teológica, es necesario reconocer que los ecos de las disquisiciones teóricas se comunicaban con admirable rapidez; no cabe duda que es interesante ver cómo en el terreno mismo de la conquista se manejaban tan elevados argumentos teóricos.

Al hablar de las Bulas Alejandrinas se indicó el doble carácter que podía tomar la interpretación de las mismas. Se vió que fueron interpretadas como donación de la cual el papa era capaz en tanto señor de todo el orbe, y que fueron interpretadas como un mandato a España con exclusión de otras naciones a predicar el evangelio.

Francisco Suárez negó que el papa fuera señor político del orbe, y rebatía a Maior para decir que no era lícito conquistar primero para cristianizar después. (121) La experiencia política, sin embargo, demostraba que cuando servía a sus propósitos, los monarcas no estaban por encima de la bendición papal para extender sus dominios. Este fue el caso de Fernando

el Católico en la invasión del Reino de Navarra; en efecto, mediante bulas expedidas por el Papa Julio II, se excomulgaba y deponía al rey de Navarra, aliado de Francia, por ser rebelde y crear el cisma. De esta forma, Fernando el Católico pudo declarar la guerra justa e invadir. (122)

Uno de los cauces más interesantes que tomó la interpretación del poderio papal fue el uso del Requerimiento del que algo ya se ha dicho. Analizando la guerra justa, Alfonso de Castro decía que, así como Carlos V podía hacer guerra a los herejes, así también podían castigarse los paganos y los indios siempre que, como condición previa a mover la guerra, se advirtiera a los indios de sus errores y pecados con insistencia, caridad y predicación. (123) Curiosamente, si bien lo anterior parecería consonante con las ideas de Soto, también puede verse afinidad con el Requerimiento preparado por Palacios Rubios cuando se organizaba la expedición de Pedrarias Dávila al Darién. En el documento se decía que Dios existía, y que había encargado el mundo a un papa, quien a su vez había hecho donación de las tierras a los reyes de Castilla. El bachiller Enciso, que acompañó la expedición, narra lo siguiente:

Que en lo que decía que no había sino un Dios y que éste gobernaba el cielo y la tierra y que era señor de todo, que les parecía bien y que así debía de ser. Pero que en lo que decía que el papa era señor de todo el Universo en lugar de Dios y que él había hecho merced de aquella tierra al Rey de Castilla,

dijeron que el papa debía estar borracho cuando lo hizo, pues daba lo que no era suyo. Y que el rey que pedía y tomaba tal merced debía ser algún loco, pues pedía lo que era de otro. Y que fuese allá a tomarla, que ellos le ponían la cabeza en un palo como tenían otras de sus enemigos suyos puestas encima de sendos palos. (124)

No cabe duda que la base filosófica del Requerimiento consistía en el reconocimiento de la autoridad pontificia para hacer la donación de Indias. "Negada validez a la donación pontificia, quedaba anulado el valor del famoso requerimiento de Palacios Rubios". (125) El Requerimiento se convirtió gradualmente en una caricatura de su propósito inicial, como queda claro en una narración hecha por Gonzalo Fernández de Oviedo, en su "Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano":

Que les dijese ni supiesen que había Papa ni Iglesia ni cosa de quantas el requerimiento decía; e después de estar metidos en cadenas, uno les leía aquel requerimiento, sin lengua e intérprete e sin entender el lector ni los indios, e ya que se le dijera con quien entendiera su lengua, estaban sin libertad para responder a lo que se les leía, y al momento tiraban con ellos aprisionados acalante e no dejando de dar palos a quien poco andaba y haciéndoles otras muchas ultrajes y fuerzas y adulterios. (126)

Francisco de Vitoria, cuyo pensamiento nunca deja de ser claro, no ignoraba la realidad del Requerimiento, e interpretaba el mismo como una invitación a elegir como soberanos a los reyes de España, pero aún "en este sentido la elección sería nula por falta de conocimiento, de libertad y de poder". (127)

Silvio Zavala hace mención de las instancias en que durante la conquista de México se hizo uso del Requerimiento. Así, Bernal Díaz relata que en la guerra contra los tabasqueños se leyó el Requerimiento frente a un escribano del rey. De mayor formalismo fue el caso de los indios de Tepeaca; refiere Bernal Díaz:

Se les escribió una carta y aunque sabíamos que no los habían de entender, sino como veían papel de Castilla tenían por cierto que era cosa de mandamiento.

Como era de esperarse, los indios no supieron apreciar el valor del "papel de Castilla", y añade Zavala: "Los indios fueron declarados desobedientes y se les hizo la guerra". (120)

En instrucciones que envió Carlos V a Hernán Cortés el 26 de junio de 1523, percatándose Carlos V que los encomenderos procuraban que los indios fueran débiles para así justificar el hacerles la guerra y tomarlos como esclavos o en encomienda, manda a Cortés que "les hagáis de nuestra parte todos los requerimientos necesarios para que vengan a nuestra obediencia, una dos e tres e más veces, cuantas viéredes que sean necesarias conforme a lo que se os envía ordenado e firmado por Francisco de los Cobos el secretario y del el Consejo..." Los indios debían de ser avisados de los daños que sufrirían de negarse al requerimiento, pero era importante notificarles de manera que no pudieran "pretender ignorancia", pues así podrían tomarlos por

esclavos, "... e los cristianos los pueden tener con sana conciencia..." ya que "... está todo el fundamento en lo susodicho". (129) Que mayor caricaturización grotesca del Requerimiento podía hacerse que el convertirlo en fundamento de la esclavitud es difícil encontrar.

Hernán Cortés, que entendió las Bulas Alejandrinas en su doble sentido, siempre creyó justificada la conquista por la expansión de la fe y la sumisión de los indios a la Corona conforme a la donación pontificia. Así, en las ordenanzas de Tlaxcala dictadas para su huente declaró: "... desde ahora protesto en nombre de su católica majestad que el principal intento es hacer esta dicha guerra y las otras que hiciere por traer y reducir a los dichos naturales al dicho conocimiento de nuestra fe y creencia, y después por los sojuzgar e supeditar debajo del yugo y dominio imperial y real de su santa majestad a quien jurídicamente pertenese el señorío de todas estas partes". (130)

Resta por examinar aquí lo que los autores en torno a esta polémica determinaron sobre la infidelidad de los indios. Este título muchas veces fue identificado con la idolatría, pues ésta a su vez se expresaba en sacrificios humanos que dieron pie a un nuevo título de conquista. Por el momento, dado que se examina aquí la fuente sobrenatural, en tanto se justifica la extensión

de la fe, vale la pena analizar brevemente lo que los pensadores expuestos resolvieron al respecto.

El Lic. Gregorio, en su informe a la Junta de Burgos de 1512, siguiendo de cerca a Scoto y malentendiendo a Santo Tomás, dice que ni el papa ni otro señor pueden castigar a los indios en razón de su infidelidad. Sin embargo, continúa, en razón de su idolatría, que es contraria a la ley natural, pueden ser castigados, "... y pues estos indios fueron idólatras, pudo justamente vuestra Alteza castigarlos con pena de servidumbre cualificada como es ésta". (131) Se refería el Lic. Gregorio, sin duda, a las encomiendas y repartimientos.

La línea divisoria entre la infidelidad y la idolatría es sumamente tenue en el pensamiento del Lic. Gregorio, y para el humanista Sepúlveda, si bien trazada con mayor cuidado, sigue siendo vaga: "No es la blasfemia material que está incluida en los actos idolátricos, la que es causa justa de la guerra, sino la blasfemia formal, que se traduce en palabras e incluye la injuria". (132)

Vitoria habla de la infidelidad cuando trata de los falsos títulos de conquista. Para Vitoria la infidelidad no es pecado sino pena. Además, siendo que el acto de fe debe ser voluntario ("credere voluntaria est"), si los indios se resistían a creer

Vitoria no veía razón alguna para hacerles la guerra. La infidelidad podía ser culpable, sin embargo, en cuyo caso también sería pecado. Este caso se daría si "... rogados y advertidos debidamente no quieren oír ni creer, a pesar de los argumentos racionales y prácticos, con la vida honesta y ejemplar de los predicadores y demás cristianos". (133)

No debe pensarse que al examinar la infidelidad culpable de los indios, Vitoria les relevaba de sus señorías en razón de su pecado, pues "*Peccatum mortale non impedit dominium civile et verum dominium*". La infidelidad tampoco es impedimento al señoría: "*Infidelitas non est impedimentum quominus aliquis sit verus dominus*". La razón de todo esto es clara: La infidelidad no deroga el derecho natural ("*Infidelitas non tollit nec ius naturale nec humanum*"). (134) Por tanto, concluye Vitoria, los indios son veri domini, los príncipes infieles son legítimos, y no se los puede deponer salvo ante injuria y como castigo. (135)

El teólogo Bañez se pronuncia en el mismo sentido que Vitoria, y no admite el castigo por las armas de la infidelidad, de la idolatría y tampoco de los pecados contra naturaleza aunque los indios fueran amonestados previamente. (136) En el mismo sentido, pero más apasionado, se encuentra Fray Matías de San Martín, pues este dice que a quien afirma que los indios pueden ser conquistados en razón de su infidelidad y barbarie,

"... digo y afirmo que le pueden quitar el nombre de cristiano". De acuerdo con Fray Matías de San Martín, "la ley natural es la que muestra a los hombres cuándo son dignos de ser conquistados y tributarios". (137) Esta afirmación servirá a manera de introducción al siguiente apartado.

III.IV.4 Los pecados contra naturaleza, los vicios y sacrificios: Sociabilidad natural y el ius peregrinandi

Como se ha visto, convenía a los intereses de los encomenderos el considerar a los indios como bárbaros entregados a los pecados contra la naturaleza, a sacrificios e idolatrías. De esta forma, los encomenderos podían considerar que sólo con la espada podrían domesticar a los indios, y domesticarlos por la espada no era tan sólo un derecho, sino también un deber. Así, la rudeza de los indios era para los encomenderos un válido título de conquista, y en el mismo sentido se pronunciaban Juan Nájera y Gregorio López, el glossador de las Partidas. (138)

En efecto, para Nájera los indios eran hombres fieros y salvajes, siervos por naturaleza. De tal forma, el papa podía conferir el derecho de conquista aun sin ser el señor temporal del universo. Por su parte, el Lic. Gregorio, en su inferec a la Junta de Burgos de 1512, insiste que se los puede punir, sino por su infidelidad, al menos "... porque reciban la ley natural,

y haciendo contra ella pueden ser punidos". (139)

Vitoria nunca aceptó que podía hacerse la guerra a los indios para obligarlos a recibir la ley natural, que también era suya. (140) Sin embargo, en el título octavo que Vitoria no se atreve a dar por bueno, arguye que, si los bárbaros poco distan de ser agentes, se puede, para utilidad de ellos, darles nuevos señores. Como bien apunta Venancio Carro, no podría hablarse aquí de conquista, sino más bien de colonización y civilización. (141)

Otro caso muy distinto es el de aquellos bárbaros que "more ferarum", comen habitualmente la carne humana. Con éstos no conviene hacer el esfuerzo inútil de amonestarlos; Bañez les considera como "invasores humani generis", y como tales cualquier príncipe puede hacerles la guerra para defender a las víctimas inocentes.

... podemos, por lo tanto, defender esas vidas inocentes, cumpliendo el mandato del señor en los Proverbios XXIV, 11: 'Libra al que es llevado a la muerte, al que está en peligro de muerte, sálvale'. (142)

Ya en Real Cédula de 1503 se autoriza hacer la guerra a aquellos indios que prenden a los indios "... por los comer, como de fecho los comen". (143)

Se echó mano a las supuestas violaciones de la ley natural cuando el dominio español se veía quebrantado por los ataques de los misioneros y en especial de fray Bartolomé de Las Casas. El Virrey Toledo del Perú, viendo que circulaban libros del Obispo de Chiapa sin licencia del Real Consejo, los mandó recoger. Después, el mismo Virrey, con la venia de Carlos V, mandó a Sarmiento de Gamboa hacer la justificación del dominio español. Según Sarmiento de Gamboa, tan preocupado estuvo el Emperador que consideró abandonar las Indias; en todo caso, éste preparó la historia de la tiranía de los incas para entrever así el "título Santo" por los quebrantamientos de la ley natural. (144)

No deja de ser interesante que el mismo Vasco de Quiroga viera en la conquista un doble fin; no sólo someter los indios a la corona española, sino también convertirlos a la fe. En el testimonio de erección de la Catedral de Michoacán, Quiroga se refiere a los indios como "seres bárbaros que vivían casi bestialmente".

"Por eso es algo digno de grandes elogios, el haber destinado para trabajar entre seres bárbaros y que vivían casi bestialmente- a muchos hombres esclarecidos no sólo en el arte militar, sino también en todo género de evolución y por su piedad: los unos, para que enseñaran a los indios a su real cejro (de Carlos V); los otros, para que edificaran los sagrados templos de Dios y redujeran a los idólatras a la sincera verdad de la fe".(145)

Cuando se habló de los indios que "more ferarum" comían

habitualmente carne humana, se vió cómo Bañez justificó el hacer la guerra para librar a las víctimas inocentes. Ahora se estudiará cómo de los sacrificios humanos, y basados en la sociabilidad natural, pudieron los teólogos juristas y otros autores desprender otros títulos de conquista.

Como hasta ahora se ha hecho, conviene primero revisar el pensamiento tomista en torno al concepto de sociabilidad natural antes de examinar cómo recibieron el concepto los pensadores de la polémica indiana y lo ajustaron a las exigencias de su contexto histórico.

En su "De Regno ad Regem cypri" lib.1 cap.1, (146) Santo Tomás dice lo siguiente:

Sicut manus aut pes non potest esse sine homine, ita nec unus homo est per se sibi sufficiens ad vivendum separatim a societate.

De tal forma, se sigue que el hombre no se basta a sí mismo, de manera que la sociedad será consubstancial al hombre, a la naturaleza humana, y por ende común a todos los pueblos.

Vitoria seguirá fielmente pero con adiciones innovativas el pensamiento de Santo Tomás. Uno de sus primeros postulados será el equiparar los derechos de los indios a los derechos de los españoles, pues dentro del segundo ciclo de la polémica ya había

desechado aquellos títulos que absorbían lo natural en lo sobrenatural. Lo anterior se puede ver en la siguiente aseveración de su "Relectio de Indis": (147)

Utrum barbari isti essent veri domini ante adventum Hispanorum et private et publice; id est, utrum essent veri domini privatorum rerum et possessionum et utrum essent inter eos aliqui veri Principes et domini aliorum.

Respondiendo afirmativamente esta pregunta, queda firmemente establecido que los indios gozan de todos los derechos que se desprenden de la naturaleza humana. (148) Vitoria llevaría el "ius peregrinandi" y el "ius gentium" hasta sus últimas consecuencias, pues consideraba innegables los derechos del hombre a convivir fraternalmente. En efecto, como dice Gallegos Rocafull, Vitoria vivió un mundo permeado por la tendencia renacentista a soñar en una humanidad feliz, "emancipada de las miserias de este mundo". Situando al hombre en "plena utopía", Vitoria "tiene el valor de hacer de ese sueño un deber religioso y una exigencia de la naturaleza". La humanidad debía disfrutar en paz de un patrimonio común a todos y la ley positiva debía inspirarse en estos luminosos principios. (149) No se debe pasar por alto que, como dice Marcel Bataillon, el gran dominico Vitoria era considerado por el humanista Vives como un decidido admirador de Erasmo. (150)

El primer título natural de conquista, de acuerdo con

Vitoria, es aquel que se desprende de la "naturalis societas et communicationis". El "ius peregrinandi" enseñaba, como se lee en su "Relectio de Indis", que "Los españoles tienen derecho a recorrer aquellas provincias y permanecer allí, sin que puedan prohibírselo los bárbaros, pero sin daño para ellos". Siendo también comunes los ríos, puertos y mares, concluye Vitoria que los españoles pueden atracar en cualquier puerto. Por otra parte, pueden también los españoles comerciar con los indios importando los productos de que éstos carecen y extrayendo de ahí las cosas que en las Indias abundan. Por último, si a algún español le naciera un hijo en Indias, Vitoria afirma que el hijo podría ser ciudadano del lugar sin que esto se le pueda negar. Si los indios, como podría suceder, lepidieran a los españoles ejercer estos legítimos derechos, éstos pueden hacerlos valer por la guerra:

Si los bárbaros quisieran negar a los españoles las cosas arriba declaradas en Derecho de gentes, no reconociéndoles estos derechos legítimos, pueden los españoles hacerlos valer... llegando incluso a la guerra si son injuriados. (151)

En efecto, si la perfidia de los indios continuara aun frente a la inocencia de los españoles, pueden éstos aplicar la guerra justa en toda su extensión:

... et omnia belli in illis prosequi et spoliare illos et in captivitatem redigere et dominos priore deponere et novae constituere... (152)

Así llega Vitoria al quinto título de conquista, basado en la sociabilidad universal. Cuando trata Vitoria de los sacrificios humanos, alega que aun sin la autoridad pontificia y en defensa de las víctimas inocentes pueden los españoles mover la guerra contra los indios:

... quia sacrificant homines innocentes, vel alias, occident indemnatos ad vescendum carnibus eorum. Dico etiam, quod sine auctoritate Pontificis possunt Hispani prohibere barbaros ab omni nefaria consuetudine et aliis, quibus consueverunt defendere innocentes a morte iniusta. (153)

Vitoria no considera la idolatría misma como título de conquista, sino que sigue los principios constitutivos de la naturaleza humana hasta sus últimas consecuencias; aun así, como observó Zavala, Vitoria es más capaz de resolver las cuestiones por el cauce de la guerra que un Domingo de Soto o un Bartolomé de Las Casas, no cabe duda que sus planteamientos son siempre lúcidos y coherentes.

El sexto título se analizará más adelante, pero se puede adelantar que, al igual que el quinto y el séptimo funda sus raíces en el principio de sociabilidad humana.

En este punto, por cierto, debe resaltarse la absoluta coincidencia del pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda con las ideas de Vitoria. En efecto, aun así el gran humanista había apoyado su estructura teórica en los reportes que más deprimían

la calidad humana de los indios -mientras que Vitoria no se atrevía a aceptarlos del todo- sus juicios en este punto son legítimos y exactos. Así, para Sepúlveda el sacrificio de las víctimas inocentes era una injuria a la sociedad universal; de tal forma, defender a dichas víctimas era un deber, y abstenerse de hacerlo implicaba una participación en el crimen. (154)

Domingo de Soto, por el contrario, no pensaba que los sacrificios humanos deban lugar a hacer la guerra, pues para Soto el sacrificio a los falsos dioses implicaba un pecado, pero no una injuria punible por los españoles. (155) El dominico Juan de la Peña (+ 1565), negando la intervención por los pecados contra la naturaleza, acepta con Vitoria y Sepúlveda la necesidad de defender a las víctimas inocentes, de donde surge un legítimo título de conquista. (156) A la par, los teólogos Cuevas y Salinas siguen a Vitoria al pie de la letra: alegan los mismos derechos y las mismas penas por la guerra justa. (157)

El teólogo jesuita Molina, en su "De iustitia et iure", da menos beligerancia al "ius gentium" que los teólogos y pensadores citados. (158) Para Molina, el "ius peregrinandi" sólo prevalece en caso de extrema necesidad, tal como el robo del fideicomiso. Curiosamente, la doctrina de este teólogo es más compatible con la noción de soberanía que prevalece en nuestros días.

III.IV.5. Otros títulos de conquista: alianza, elección, tiranía y cesión

Se adelantó en la sección anterior que Vitoria desprendería de la sociabilidad humana, el sexto y séptimo título de las bases de la ley natural. La asociación natural de los hombres implica también el concepto de autoridad, y si los indios podían elegir a sus príncipes reales, con base en la ley natural, serían señores legítimos. La soberanía, para Vitoria, reside en la comunidad, que a su vez la entrega al príncipe. Así:

Si los bárbaros comprendiendo por ejemplo la humanidad y sabia administración de los españoles, libremente quisieran, tanto los señores como los demás, recibir por príncipe al rey de España...

...la elección sería legítima siempre y cuando fuera verdaderamente voluntaria. No exige Vitoria que la elección sea unánime, sino que parecería que basta el consentimiento de la mayor parte. Si ya había afirmado Vitoria que el papa, en bien de la comunidad cristiana y con base en la fuente sobrenatural, podía deponer al príncipe infiel, ahora basando en el derecho natural Vitoria afirma que los indios pueden elegir un príncipe cristiano abandonando al príncipe infiel. (159)

El séptimo título, de acuerdo con Vitoria, podría provenir "por razón de amistad y alianza". Así, por ejemplo, podían los españoles unirse con los tlaxcaltecos para derrotar a los

aztecas, y adueñarse legítimamente de "todo lo que por derecho de guerra pudiera pertenecerles". (160)

Otro título de conquista que se alegó durante la controversia de Indias tiene un origen interesante. Bartolomé Frías de Albornoz y Fray Toribio Motolinía sostenían que siendo los mismos Aztecas invasores de la Nueva España, no tenían mejor título que los españoles. (161) De la misma forma, el virrey Toledo del Perú, entre 1571 y 1572, emprendió un estudio histórico con el fin de probar que la tiranía de los incas en el Perú justificaba la conquista de los españoles. El virrey pretendía constituir así el título de cesión voluntaria como base predominante del dominio español. (162)

El título de cesión se alegó por Fernández del Pulgar, cronista del Consejo de Indias, pues atendía a la donación hecha por Moctezuma a favor de Carlos I. (163) El legalista atendía a la mera forma, pero respondía a una preocupación constante de la Corona por documentar sus derechos. Silvio Zavala cita una escritura otorgada en la ciudad de Valladolid el 4 de noviembre de 1601, en la cual el Rey de España compraba a los descendientes de Moctezuma, representados por Don Juan de Toledo, "todas las pretensiones que tenían y podían tener al citado Imperio de México, renunciando expresamente a ellas". Curiosamente, el rey de España les concedió una pensión que se

seguía pagando en 1820. (164) La Corona española tenía ya una larga tradición de preocupación por los títulos de conquista en el siglo XVII.

Carlos V presentó a Vitoria ciertas dudas que el agustino Fray Juan de Oseguera había presentado a su vez al Consejo de Indias el 31 de enero de 1539. En instrucciones dadas al prior de San Esteban de Salamanca, el Emperador le rogaba que apartara a Fray Francisco de Vitoria de otras ocupaciones para que pudiera evacuar las consultas que le fueran hechas. El 31 de marzo de 1541, Carlos V hizo una nueva consulta a Vitoria a petición de Las Casas; esta vez sobre que no se bautizara a los indios sin enseñanza previa de la fe. (165)

Sea como fuere, aun si se duda de la supuesta intención de Carlos I de abandonar las Indias si la ocupación española era injustificada, y aun si las declaraciones de Felipe II "respecto a la cesión gustosa que haría de sus dominios con tal de salvar una sola alma" no fueran del todo sinceras, es indudable que la constante preocupación de la Corona por justificar su dominio en Indias dió lugar a una de las más ricas aventuras del pensamiento humano.

N O T A S

- (1) Zavala, Silvio, Las Instituciones Jurídicas en la Conquista de América, México, ed. Porrúa, 2a. ed., 1971 pp. 31-32 cita varios ejemplos.
- (2) Zavala, Silvio, Estudios Indianos, Las Conquistas de Canarias y América, ed. El Colegio Nacional, México, D.F., 1984, p. 19.
- (3) *Ibid.*, pp. 19-20
- (4) Fernández de Encino, Martín, Summa de Geographia, Sevilla, 1519, pasaje citado por Fray Bartolomé de las Casas en Historia de Las Indias, ed. Fondo de Cultura Económica, México 1981, Libro III, Capítulo 63, pp. 44-45.
- (5) Las citas de la bula "Inter cetera" están tomadas de García-Gallo, Alfonso, *op. cit.* pp. 638-646.
- (6) Migné, J.P., *op. cit.* pp. 1133-1134.
- (7) García-Gallo, Alfonso, *op. cit.* p. 642 "autoritate omnipotentis Dei nobis in beato Petro concessa ac vicariatus Ihesu Christi qua fungimur in terris..."
- (8) *Ibid.* p. 641
- (9) Zavala, Silvio, Las Instituciones... *op. cit.* p. 40
- (10) García-Gallo, Alfonso, *op. cit.* p. 642 "... Cum omnibus illarum dominiis, civitatibus, castris, locis et villis, iuribusque et iurisdictionibus... vobis... donamus,

concedimus et assignamus..."

- (11) Ibid. p. 643
- (12) Zavala, Silvio, en la Introducción a De las Islas del Mar Océano, op. cit. pp. XXII-XXIII da estos datos sobre la obra de Palacios Rubios.
- (13) El famoso Requerimiento del Dr. Palacios Rubios fue utilizado en la expedición de Pedrarias Dávila al Darién, y contenía los rudimentos de la doctrina que se expone en la obra que en adelante se citará.
- (14) Palacios Rubios, Juan López de. De las Islas del Mar Océano, op. cit. p. 36.
- (15) Ibid. p. 129
- (16) Paz, Matías de, o.p. Del Dominio de los Reyes de España sobre los Indios, FCE, México 1954. En cuanto a las noticias cronológicas, hago referencia de nuevo a la introducción de Silvio Zavala, pp. XXVIII-XXIX.
- (17) Idem, ver introducción, p. XVI, N.1 y pp. XXVIII-XXIX.
- (18) Idem, p. 227
- (19) Idem, p. 231
- (20) Idem, p. 234
- (21) Ibidem, p. 239
- (22) Idem, pp. 244-245

- (23) Idem, pp. 215-216
- (24) Idem.
- (25) Idem, p. 215
- (26) Idem, p. 223
- (27) Solórzano y Pereira, Juan, Política Indiana Ed. facsimilar tomada de la de 1776, (Madrid), S.P.P. México, 1979, tomo I.
- (28) Idem, pp. 43-45. Aunque he estudiado aquí la bula del día anterior, es decir, la del 3 de mayo de 1493, es importante señalar que en la mayor parte coinciden textualmente las bulas. Para una exposición comparativa de ambas bulas, vid. García-Gallo, Alfonso, op. cit. pp. 638-646.
- (29) Idem, p. 36
- (30) Ibid. p. 41
- (31) Ibid. p. 43
- (32) Carro, Veneciano, op. cit. t. I, pp. 53-54
- (33) Ibidem.
- (34) Ibid., pp. 58 y 65
- (35) Remesal, Fray Antonio, cit. por Callegos Rocafull, José M., El Pensamiento Mexicano en los Siglos XVI y XVII, UNAM México, 2a. ed., 1974, p. 19

- (36) Carro Venancio, op. cit. t.I. pp. 67-68
- (37) Idem, p. 57
- (38) Idem, p.80
- (39) Idem, pp. 88-92 Vid. también Zavala, Silvio, Las Instituciones..., op cit., p. 48, "... Id y enseñad a todas las gentes: a todas dijo, indiferentemente, porque todas son capaces de recibir la enseñanza de nuestra fe. Viendo ésto y envidiando el común enemigo del linaje humano, que siempre se opone a las buenas obras, para que perezcan, inventó un modo nunca antes oído, para estorbar que la palabra de Dios no se predicase ni ellos se salven. Para esto movió a algunos ministros suyos, que deseosos de satisfacer a sus codicias y deseos, presumen afirmar a cada paso que los indios de las partes occidentales, y los del mediodía... han de ser tratados y reducidos a nuestro servicio como animales brutos, a título de que son inhábiles para la fe católica..."
- (40) Ver nota 24
- (41) Gallegos Rocafull, op cit. p. 30 Vid. también Carro, Venancio, op cit p. 90
- (42) Las Casas, fray Bartolome de, Historia de las Indias, op. cit. libro III, cap. IV pp. 441-442
- (43) La gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona; el derecho divino, que procede de la gracia, no quita el derecho natural, que procede de la razón natural. Vid Carro, Venancio, op cit. t.I. pp 156-157.

- (44) Idem, p.159
- (45) Idem, p.165
- (46) Div. Thomas 2.2 Q. 64 a 67 (Carro op. cit. pp 167-168)
- (47) Div. Thomas 2.2 Q. 68 a 10
- (48) Summa 2.2 Q 104 a 5. Vid Carro op cit.
- (49) Carro op. cit. p. 171
- (50) Idem, p.173
- (51) Idem, pp. 177-187 y 190-192
- (52) Fitzmaugh, Ricardo, el 'Armacano', Summa. Seu Lib. XIX, In Quaestiones Armenorum et Graecorum, cit. por Carro, Venancio, op cit. t. 1. pp 257-260
- (53) Zavala, Silvio, Las Instituciones..., op cit., p. 47, "Digo que comían carne humana, eran sodomíticos más que generación alguna, ninguna justicia había entre ellos, andaban desnudos y no tenían vergüenza, eran como asnos abobados, alocados e insensatos y no tenían en nada matarse ni matar..."
- (54) Gallegos Recaful, op cit. p. 22
- (55) Idem, pp. 27-28
- (56) Idem, p. 26, N. 4 vide también Carro, t.I, pp. 102-103
- (57) Fernández de Oviedo, Gonzalo, Historia General y Natural.

Lib IV, cap. II, t.I. cit. por Salas, Alberto M., Tres Cronistas de Indias, México, FCE, 2a. ed, 1986, p.130

- (58) Gallegos Rocafull, op. cit. p. 23
- (59) El acuerdo aparece publicado en las Actas de Cabildo de la Ciudad de México. VI, 128. Recoge la cita Hanke, Lewis, Cuerpo de Documentos del Siglo XVI, FCE, México, 1977, p. XXV. Lo cita también Zavala, Silvio, Las Instituciones..., op cit. pp. 272-278
- (60) Sepúlveda, Juan Ginés de, cit. per Carro, op cit. t.II pp 348-349
- (61) Sepúlveda, Juan Ginés de, Tratado sobre Las Justas Causas de la Guerra contra los Indios, FCE, México, 1979, pp. 85-89
- (62) Zavala, Silvio, Las Instituciones..., op cit. p. 281
- (63) Idea, p. 283
- (64) Gallegos Rocafull, op cit. p. 29
- (65) Idea, p. 174
- (66) Carro, Venancio, op. cit. t.II, pp. 370-371
- (67) Zavala, Silvio, (en adelante cito exclusivamente Las Instituciones...) op. cit. p. 26
- (68) Idea, p. 64
- (69) Maquiavelo, Nicolás, El príncipe, cap. XVIII

- (70) Carro, Venancio, op. cit., t.I, pp. 208-209
- (71) Zavala, Silvio, op. cit. pp. 348-349. El texto de la bula, que no el texto de la carta, expedida en Bolonia, es el siguiente: "Confidimus te, quoad in humanis degeris, barbaras nationes ad rerum omnium opificem et conditorem deum cognoscendum, non solum edictis admonitionibusque sed etiam armis et viribus (si opus fuerit) ut earum animae coelestis regni fiant participes compulsorum".
- (72) Zavala, Silvio, op. cit. p. 350
- (73) Ibidem,
- (74) Carro, Venancio, op. cit. t.I, pp. 397-408
- (75) Zavala, Silvio, op. cit. p. 59
- (76) Carro, Venancio, op. cit., t.I, p. 71
- (77) Zavala, Silvio, op. cit. p. 161
- (78) Sobre el milenarismo de los franciscanos, vid. Phelan, John, El Reino Milenario de los Franciscanos, México, UNAM, 1972, vid. también Rockson, Luis, La Herencia Medieval de México, Colegio de México, 1984, t.I, cap. XIII y de Mendieta, Fray Gerónimo de, Historia Eclesiástica Indiana, Porrúa, México, 1980, vide también Cohn, Norman, En Pos del Milenio, Alianza Universidad, 1983 (2a. ed.)
- (79) Zavala, Silvio, op. cit., p. 66
- (80) Idem, pp. 134-135

- (81) Carro, Venancio, op. cit. t.I, p.101
- (82) Idem, t.II, p.258
- (83) Idem, t.II, p.261
- (84) Idem, t.II, p.265
- (85) Idem, t.II, p.267. Respecto a los moros y la inquisición, vid. L. Cardalliac Moriscos y Cristianos, México, FCE, 1979.
- (86) Carro, Venancio, op. cit., t.II, p.302
- (87) Zavala, Silvio, op. cit., p. 412
- (88) Carro, Venancio, op. cit., t.I, pp. 214-215
- (89) Duna Scotto en IV, sent. dist. 4. Q. 9, cit. por Carro, op. cit., t.I, pp. 240-241
- (90) Ibidem.
- (91) Idem, t.I, pp. 244-247 y 249-257
- (92) Idem, t.II, p. 25, nota 24 cita de Vitoria (en 2.2. Q.10, a. 12) y p. 253
- (93) Zavala, op. cit., p. 62
- (94) Idem, pp. 105-108
- (95) Carro, Venancio, op. cit. t.I, pp. 111-112

- (96) Zavala, op. cit., p. 63
- (97) Idem, p. 336
- (98) Zavala, Silvio, op. cit., pp. 15 y 16. Para una enumeración de los justos títulos, vid. también Miranda, José, op. cit. p. 26
- (99) Zavala, Silvio, op. cit., pp. 16-17. Sobre la enumeración de los problemas teológico-jurídicos que planteaba la conquista, vid. Carro, Venancio, op. cit., t.I, pp. 355-358
- (100) Carro, Venancio, op. cit., t.I, pp. 217-218
- (101) Carro, Venancio, op. cit. p. 226; t.II, pp. 200-205, 213, 222 y 227.
- (102) Zavala, Silvio, op. cit., pp. 180-181; Carro, Venancio, op. cit, t.I, pp. 87-88.
- (103) Zavala, Silvio, op. cit., pp. 160-161
- (104) Carro, Venancio, op. cit., t.II, p. 367; Zavala, Silvio, op. cit., p. 294 (para la Real Cédula) y p. 295 (para la carta del Regidor).
- (105) Ginés de Sepúlveda, Juan, op. cit., vid. también Carro, Venancio, op. cit., t.II, p. 326.
- (106) Ginés de Sepúlveda, Juan, op. cit. p. 69
- (107) Carro, Venancio, op. cit., t.II, pp. 345-347

- (108) Idem, t.I, pp. 15-16
- (109) Zavala, Silvio, op. cit. p.86
- (110) Carro, Venancio, op. cit., t.I, pp. 221-223
- (111) Idem, t.I, p. 351
- (112) Idem, t.II, p. 152
- (113) Vitoria, Relectio de India, cit. por Carro, op. cit., t.II, p.36
- (114) Idem, p.37
- (115) Vitoria, op. cit., por Carro, op. cit., t.II, pp. 237-238, "Tertia conclusio: si barbari permittant Hispanos libere et sine impedimento praedicare Evangelium, sive illi recipiant idem sive non, non licet hac ratione intentare illis bellum nec alias occupare terras illorum". "Quarta conclusio: Si barbari, sive ipsi domini sive etiam multitudo, impediunt Hispanos quomodo libere annuntient Evangelium, Hispani reddita prius ratione ad tollendum scandalum, possunt illis invitis praedicare et dare operas ad conversionem gentis illius; et si sit opus propter hoc, bellum suscipere vel inferre, quoque parent opportunitates et securitates praedicandi Evangelium. Et idem est iudicium, si etiam permittentes praedicationem, impediunt conversionem, occidentes, vel aliter punientes conversos ad Christum, vel sinis aliter alios deterrentes".
- (116) Idem, pp. 242-243, "Alius titulus potuit esse, qui derivatur ex info, id est: Si quis ex barbaria conversi

sunt ad Christum, et Principis eorum vi aut metu, volunt eos revocare ad idolatriam, Hispani hac ratione etiam possunt, si alias fieri non potest, movere bellum et cogere barbaros ut desistant ab illa iniuria et contra pertinaces iura belli proseguere, et per consequens, aliquando dominos deponere, sicut in aliis bellis iustis".

- (117) Soto, Domingo de, en IV Sent. dist. 5, Q. única, a.10, cit. por Carro, Venancio, op. cit., t.II, pp. 254-255.
- (118) Carro, Venancio, op. cit., t.I, pp. 381-389, vid. también Zavala, Silvio, op. cit. pp. 17-18.
- (119) Zavala, Silvio, op. cit. p.143
- (120) Idem, p. 449
- (121) Zavala, Silvio, op. cit. p.21.
- (122) Carro, Venancio, op. cit., t.I, pp. 359-360
- (123) Idem, t.II, pp. 89-90.
- (124) Zavala, Silvio, op. cit., pp. 78-79, vid. también Gallegos Rocafull, op. cit., pp. 84, nota. 89.
- (125) Gallegos Rocafull, op. cit., pp. 115-116.
- (126) Ibidem.
- (127) Idem, p.116, donde cita a Vitoria.
- (128) Zavala, Silvio, op. cit. p. 142

- (129) Idem, p.92.
- (130) Idem, p. 141.
- (131) Carro, Venancio, op. cit., t.I, pp. 365-366
- (132) Idem, t. II, p.360
- (133) Idem, t. II, pp. 94-100
- (134) Idem, t. I, p. 422
- (135) Idem, t.I, pp. 423
- (136) Idem, t.I, pp. 437-438
- (137) Zavala, Silvio, op. cit. p.20
- (138) Carro, Venancio, t.I, pp. 381-389 y 364-366
- (139) Idem.
- (140) Idem, t.II, pp. 94-100
- (141) Idem, pp. 168-169 y 171
- (142) Idem, t. II pp. 186-187
- (143) Idem, t. I. p. 43
- (144) Zavala, Silvio, op. cit. pp. 325-327
- (145) Idem, p. 264

- (146) Carro, Venancio, op. cit. t. I. p. 175
- (147) Idem, t. I. p. 418
- (148) Idem, p. 419
- (149) Gallegos, Rocafull, op. cit. pp. 121-122
- (150) Bataillon, Marcel, Erasmo y España, México, FCE, 1983
(3a. ed.) p. 247
- (151) Carro, Venancio, op. cit. t. II. pp. 154-161
- (152) Idem, Séptima Conclusión, pp. 162-162
- (153) Idem, pp. 164-165
- (154) Idem, t. II, p. 368
- (155) Idem, t. II, p. 174
- (156) Idem, t. II, pp. 111-118
- (157) Idem, t. II, pp. 178-182
- (158) Idem, t. II, pp. 191-193
- (159) Gallegos Rocafull, op. cit. p. 125
- (160) Ibidem.
- (161) Zavala, Silvio, op. cit. p. 27

(162) *Idem*, pp. 323-324

(163) *Idem*, p. 27

(164) *Idem*, p. 28

(165) *Idem*, p. 312

CAPITULO IV

LA INFLUENCIA DEL PENSAMIENTO TEOCRATICO EN BARTOLOME DE LAS CASAS

IV. 1. Introducción

Para emprender con posibilidad de éxito la defensa de los indios ante las autoridades reales, Bartolomé de las Casas debía primero demostrar que no era enemigo de la presencia española en el Nuevo Mundo. La preparación de las Treinta Propositiones muy Juridicas fue apresurada, siendo una indispensable respuesta a la real cédula de 29 de noviembre de 1545, mediante la cual Carlos V ordenaba a la audiencia de México se recogieran todas las copias circulantes del Confesionario (1). Como se ha visto en el capítulo anterior, esta última obra de las Casas había despertado la ira de los colonizadores en América, ni más que se sentían no sólo ofendidos, sino también atacados injustamente por las ásperas medidas propuestas por Fray Bartolomé.

En la presentación de sus Treinta Propositiones, Fray Bartolomé reconoce la razón fundamental que lo mueve a escribirlas, es decir, el hecho de que algunos "...ésulos de la verdad, ...ignorantes del hecho y del derecho de las cosas pasadas en las Indias..." habían impuesto al Confesionario que

éste contenía la negación del "... título o señorío de aquel orbe que en él tienen los reyes de Castilla..." (2) Siendo Las Casas prolijo por naturaleza, extraña sobremanera la brevedad del tratado, pero el mismo autor se apresura en aclararle al Emperador que "... probar (el) imperio sobre el orbe nuevo, requiere largo tratado".(3) De tal forma, Fray Bartolomé presentó las proposiciones al Consejo Real de las Indias "sin proballas", prometiendo (o más bien amenazando) que seguiría un tratado. (4)

El Tratado Comprobatorio que siguió fue impreso en 1552, y muy poco después se manifestó el descontento de las "víctimas" de "este audaz fraile y su doctrina". (5) Fray Bartolomé, que no pecaba de inocencia, ya indicaba en su Tratado que lo escribía pues algunos para quienes "... no era muy sabroso..." el que negociara que cesaran los "estragos y peticiones", decían que él había puesto en duda el derecho y título real de los reyes de Castilla y León sobre las Indias. (6) Ya enviadas las Proposiciones "desnudas de prueba", Fray Bartolomé esperaba conseguir con el Tratado que se manifestaran los errores de quienes afirmaban que el derecho de España sobre las Indias se fundaba o debía fundar en las armas, "... como entró y fundó el suyo Nembrot (*)... y como lo fundaran aquél gran Alexandre, y

(*) Legendario rey de Caldea, según la Biblia.

los romanos, e todos los que fueran tiranos famosos, e como hoy el turco invade y fatiga la cristiandad". (7)

Precisamente al desechar este título de conquista, como también desechó otros títulos, Fray Bartolomé apunta al único título conforme al cual se justificaba la presencia española en América, remontándose en consecuencia al pensamiento político y jurídico del papado medieval. No es de sorprender que Las Casas se hiciera de numerosos enemigos, pues el título que él consideraba justificado ninguna importancia daba a los actos de los hombres, mientras que proponía como exclusivamente válida la voluntad de Dios. Nada podía malquistarlo más con los hombres que negarles méritos. Tal vez conociendo las Casas esta propensión humana, sólo reconocía méritos a los reyes de Castilla y León, como se verá más adelante, pero tan sólo como instrumentos de los designios divinos.

Si desechaba Las Casas el título del dominio por las armas, o aun el del descubrimiento (y títulos absurdos como el de la cercanía), debía en alguna forma justificar la expansión española, y conciliar esa presencia solista con el bienestar de los indios. Así, sólo un argumento parecía conjugar esa paradójica tarea, y el mismo Fray Bartolomé señala que los reyes católicos tienen justísimo título al imperio soberano en las "Oceanas Indias":

... Por virtud de la autoridad, conversión y donación, no simple y mera, sino modal, id est, ob interpositam causam, que la Santa Sede Apostólica interpuso y les hizo, y éste es, y no otro, el fundamento jurídico y substancial donde estriba y está colocado todo su título. (8)

En este capítulo se verá qué entiende Las Casas por el fundamento jurídico, y parecerá clara la herencia que recibe del papado medieval, a través de los juristas medievales que se examinaron en páginas anteriores.

IV. 2. Fray Bartolomé de las Casas y la noción del poder papal

La donación papal, fundamento jurídico de la presencia española en el Nuevo Mundo para Fray Bartolomé, supone evidentemente el conceder al papa determinada autoridad en los asuntos temporales. La tajante aseveración hecha por Las Casas relativa al único título gravita necesariamente sobre el siguiente axioma:

El Papa romano y Suo Pontífice... es sucesor de Sant Pedro y vicario soberano e universal de no puro hombre, sino hombre y Dios Jesucristo, e tiene su poder sobre todo el mundo que contiene y comprende fieles e infieles, y sobre los bienes y cosas temporales y estados seculares dellos, tanto y no más cuanto le pareciere según recta razón que es menester e conviniente para guiar y enderezar e encaminar los hombres fieles e infieles... en el camino de la vida eterna... lo qual es decir in ordine ad finem spiritualium. (9).

Este mismo axioma se repite con algunas variantes en la Proposición I de sus Treinta Proposiciones, pero en este capítulo haré mayor referencia al Tratado Comprobatorio, recurriendo a las Proposiciones cuando de algún modo ilustren de mejor manera una idea lascasiana. Conviene señalar aquí que en este apartado seguiré a grandes rasgos el argumento del Tratado, entresacando de la maraña de proposiciones, corolarios y pruebas (que marcan el muy particular estilo de Fray Bartolomé), aquellos argumentos de innoble portamento teocrática. Hecho esto, señalaré en la medida de lo posible los vínculos de los argumentos lascasianos con las teorías que se han examinado en los dos primeros capítulos de este trabajo.

IV.2.1. La Potestad Papal y los Infieles

Cuando Fray Bartolomé con desmesurado desprecio rechaza el título de la conquista por las armas, se refiere no sólo a las proezas de los clásicos de la antigüedad, sino también a los turcos: "...e como hoy el turco invade y fatiga la cristiandad". (10) Sin embargo, en lo que puede considerarse como su profesión de fe (o el axioma sobre el que descansa su noción del poderío papal), hace referencia Las Casas al poderío papal sobre fieles e infieles. En consecuencia, es válido hacer la pregunta relativa a la posición del infiel en el pensamiento lascasiano, lo que permitirá diferenciar entre el infiel abstracto y

genérico, y el infiel penosamente tangible, como el turco.

El papa, según Las Casas, tenía jurisdicción sobre los infieles: "... e tiene poder sobre todo el mundo que contiene y comprehende fieles e infieles..." (11) Los infieles, en efecto, son ovejas de Cristo, y " súbditos o subiectos en potencia o en hábito quanto a ésto..." (12) Se recordará la afirmación en sentido semejante hecha por Inocencio IV, conforme a la cual los infieles eran ovejas de Cristo, pero no de la Iglesia, por lo que el papa tenía jurisdicción sobre ellos "de iure, licet non de facto". Para Las Casas, la relación del infiel con Cristo es semejante a la que propone Inocencio IV, pero con una importante aclaración. En efecto, Las Casas consideraba que tanto Cristo como el papa tenían jurisdicción en potencia sobre los infieles, y estos últimos no serán realmente súbditos de Cristo "... sino cuando vienen en su cognocimiento por la luz de la fe..."; mientras tanto, Cristo es "... pastor, cabeza, cura, y perlado de los infieles..." (13) El papa, por ser vicario de Cristo, tendrá las mismas facultades que tuvo Cristo, limitadas en tanto no recibieran los infieles la "luz de la fe", por ello, el Cristo "... impuso necesidad y precepto a Sant Pedro y a sus sucesores... (de) conservalle las otras sus ovejas, que son los infieles,... algunas quel mesmo Pontífice es pastor y obispo de todas los infieles".(14)

En tanto es pastor, el Papa lleva la Iglesia por todo el mundo, y es en este sentido que debe entenderse el que diera Dios a San Pedro y a sus sucesores "... todo el universo mundo por parroquia e por territorio y diócesis". (15)

Para profundizar más en esta concepción de la jurisdicción paralela, en acto y en potencia, señala Las Casas que existen dos tipos de jurisdicción: la voluntaria y la coercitiva. Del primer tipo de jurisdicción usa el papa invitando al infiel a recibir la fe, y se agota en la misma invitación. Por otra parte, de la jurisdicción contenciosa "... puede por autoridad de Cristo... el Summo Pontífice usar y ejercer contra todos los infieles del mundo, no siempre ni en todo caso, sino por ciertas causas..." (16) Así, si bien parecía la primera distinción una limitación severa al poderío papal sobre el infiel, mediante el uso de una fórmula que bien se puede distinguir como procedente de Inocencio III. Las Casas da absoluta flexibilidad en los posibles casos de intervención.

La aplicación causal de la autoridad papal tiene, para Las Casas, un fin que justifica ampliamente la entera flexibilidad de su fórmula, pues se cuida de aclarar que el papa tiene poder sobre las cosas temporales y estados seculares del mundo, "...cuanto conviniere para enderezar los hombres al fin espiritual y eterno..." (17) Esta aclaración, cabe agregar, no

es propia de Las Casas, sino que se deriva de un sólido precedente teológico que quedó esbozado en el Capítulo III. Apoyando sus conclusiones, Bartolomé de las Casas cita, curiosamente, a dos teólogos que cargaban con el estigma de haber desafiado la autoridad papal, Juan de París y Guillermo Ockam (este último, en las palabras de Fray Bartolomé, "más se desvergonzó"). Cita también Las Casas a Antonio de Rosellia, autor de una obra de título sugerente: "De Potestate Imperatoris et Papae", y termina diciendo:

...amigos y enemigos, la conclusión dicha no niegan, antes confiesan y afirman, y, asaz se trata y disputa e concluye por católica en el cap. novit de iudi... y en el cap. per venerabiles, extra qui filii sint legitimi... (18)

Como se recordará, es precisamente en la decretal per venerabiles donde Inocencio III expone la fórmula que después recoge Las Casas, y curiosamente de la misma decretal se derivaba el concepto de que el rey en lo temporal no reconocía superior alguno. Esta confirmación de la soberanía real, que no fue expurgada de la versión que aparece en las Decretales de Gregorio IX, pudo servir de fundamento a Juan de París para apoyar a Felipe IV de Francia, y así servirle también para malquistarse con los apologistas del poder papal.

Para Las Casas, la extensión que su exposición daba al poder del papa era efecto de la entrega que Dion hizo a San Pe-

dro y a sus sucesores de las llaves del reino, y esta "espantosa potencia" permitía al papa disponer "sobre cosas seculares y estados temporales".(19) El poder sobre cosas temporales no sólo derivaba de la "espantosa potencia", sino que también era evidente para la consecución del fin sobrenatural, y esta vez "... por la regla del derecho: Cui committitur id quod est maius, minus etiam quod ordinatur ad illud videtur fuisse commissum...". (20) Con esta última aseveración, Las Casas hace de nuevo eco a las palabras de Inocencio III en la decretal per venerabiliam, lo que permite suponer razonablemente que Las Casas tenía a la vista esta decretal tal como aparece en las Decretales de Gregorio IX cuando preparaba su tratado.

Las Casas cita también los consejos de San Bernardo de Clairvaux o de Claraval (1090-1153), conocido también como el "Doctor Melifluo", (21) al Papa Eugenio III (- 1153). En estas recomendaciones, De Consideratione ad Papam Eugenium, dice así San Bernardo: "in criminibus non in possessionibus potestas vestra". (22) Inocencio III, influenciado en gran medida por San Bernardo (23), reproduce esta idea cuando dice:

Non enim intendimus iudicare de feudo... sed decernere de peccato...(24).

Como se vió anteriormente, de esta aseveración surge la fórmula de "ratione peccati", tan familiar en las obras del mismo Inocencio III y de Inocencio IV. Las Casas, conociendo o

intuyendo las semejanzas ideológicas entre San Bernardo e Inocencio III, remata el argumento de San Bernardo, en el cual el Santo advierte al Papa que en asuntos temporales debe intervenir solo incidentalmente, con una cita textual de la decretal per venerabilem. Sin embargo, Las Casas glosa aquella frase de "certis causis inspectis" poniendo en boca de Inocencio III la siguiente afirmación: "Ergo non regulariter, nec in omni caso nec in omni causa". (25) Aunque esta suavización del argumento de Inocencio III concuerda con la doctrina de San Bernardo, y por tanto con la doctrina lascasiana del poder papal, no por ello coincide con la decretal de Inocencio III, quien como se ha visto se tomó el cuidado de no limitar su flexible fórmula.

o

En este punto es conveniente señalar y recordar que Las Casas recurre a la noción del poderío papal para comprobar el dominio de los reyes de España sobre el Nuevo Mundo, pero siempre con la intención de proteger a los indios contra las desmesuradas ambiciones de los encendederos. Por ello, los argumentos que da Las Casas para apoyar la potestad del papa están inextricablemente ligados con los argumentos que expone para defender los derechos de los primeros habitantes de los nuevos dominios españoles. Así, su exposición debe referirse al

seguimiento que hace el mismo Fray Bartolomé, pues de sacar sus argumentos de contexto fácilmente quedarían desvirtuados.

Volviendo con los infieles, a Fray Bartolomé le parece conveniente destacar que, mientras a los cristianos por grado o por fuerza deben portarse como tales, a los infieles sólo se les puede forzar a llevar una vida cristiana después de su conversión. (26) Como se recordará, uno de los argumentos que esgrimían los conquistadores para castigar a los indios era el que hubieran sido bautizados y posteriormente reversionaran en su idolatría ("y agora están herejes"). Asimismo, se recordará el horror del Hostiense ante los diabléticos y herejes, mayor aún que su disgusto con los infieles. La ira del Hostiense era explicable, pues no podía tolerar que Cristo hubiera sido crucificado en balde. De igual manera Las Casas, citando a San Cirilo, dice: "...Christus... per crucea victoriam meruit potestates et dominium supra gentes". (27)

En la Proposiciones, Fray Bartolomé había aclarado que el papa, teniendo poder sobre todos los hombres,

... debe usar de tal poder con los infieles que nunca entraron por el sacro bautismo en la Santa Iglesia, mayormente de los que nunca oyeran nuevas de Cristo ni de su fe, y de otra con los fieles que son o que algún tiempo fueron infieles. (28)

La suerte de Cristo en la cruz tuvo como propósito la

salvación de los hombres, de forma que lo menos que éstos pueden hacer es predicar el Evangelio. Para ello, indica Las Casas que el papa puede privar al rey infiel de su señorío, pero sólo si conviene para la dilatación de la fe y para remover los obstáculos que se opongan a este fin, pues de otra forma violaría el papa tanto el derecho natural como el divino.(29)

o

La doctrina que sostiene Las Casas sobre los dominios de los infieles es de sumo interés, pues defendiendo los preceptos del derecho natural expone también Las Casas las causas por las que el papa, por derecho divino, puede transgredir el derecho natural. Así, Las Casas dice que mientras Cristo estuvo en el mundo, pudo "...sudar los reinos del orbe, partiéndolos e dividiéndolos...y fulminar sentencias de deposición de los esperadores... y substituir por ellos otros". (30) Por lo mismo, el papa, que es vicario de Cristo, puede hacer lo mismo con los infieles, deponerlos y substituirlos, "según viere que más conviene poner en lugar dellos". (31)

En el estudio de las causas por las que los señores infieles pueden ser privados de sus dominios y ser eventualmente sustituidos, Bartolomé de Las Casas echa mano a varios argumentos en los que conviene detenerse para trazar su origen

hasta la doctrina política del papado medieval.

Seguendo a Francisco de Vitoria y a Domingo de Soto, dice Las Casas que si el pueblo cristiano eligiere a un infiel por emperador, aun estando dentro de los límites del derecho natural, que permite la elección, el papa podría deponerle. Lo anterior parece enteramente razonable para Las Casas, pues tal elección sería escandalosa para la cristiandad, "inhonorativo y ofensivo" de la religión cristiana. (32) No sorprende de ninguna manera que en apoyo de esta afirmación cite Fray Bartolomé la decretal de Inocencio III que ya se ha examinado respecto a la elección del emperador. Sin embargo, en la decretal venerabilium fratrum, (cap. "de electione"), el Papa realmente objetaba el que se viera obligado a ungir a quien fuera indigno de ser emperador, y nunca trataba de la deposición de un monarca infiel.

Continúa Las Casas señalando que, si los infieles impidieran maliciosamente la predicación de la fe, podría el papa usar de la jurisdicción contenciosa, y ejercerla en territorio de los infieles:

... aunque los infieles no sean del territorio y foro de la Iglesia regularmente... espero, por razón de algunas delictos... mayormente cometidos contra la república cristiana, el Summo Pontifice tiene potestad de derecho divino para poderlos juzgar y castigar". (33)

Se recordará que tanto Inocencio IV como el Ancharano, al referirse a los infieles, consideraban que no podían ser éstos despojados de lo que sin pecado fueran poseedores. Desconociendo estos autores a los infieles indianos, frecuentemente consideraban culpable la presencia del infiel en tierras que hubieran pertenecido al Imperio Romano, que en las palabras de Las Casas sería territorio donde ejercería el papa jurisdicción contenciosa. (*) Este último comentario lascasiano, en todo caso, está más cercano a la fórmula de Inocencio III de "ratione peccati", pero tomada fuera de contexto y considerada en abstracto, técnica frecuente y usual entre los juristas medievales, como ya se ha visto.

Resulta fascinante considerar que el argumento anterior es apuntalado por Las Casas con una nota manifiestamente milenarista. En efecto, Las Casas dice que el papa puede privar del señorío a los infieles para llevarlos a la fe:

Porque de otra manera, según el curso común que Dios tiene constituido en su Iglesia de convertir las gentes, nunca Cristo alcanzaría su principado y con-

(*) Curiosamente, un dominico, Vicente Palatino de Curzola, hacia 1547 escribió un tratado llamado "De iure Belli Adversum Infideles". En este tratado, Curzola argumentaba que las ruinas en Yucatán eran realmente ruinas romanas, por lo que este territorio había pertenecido al Imperio Romano, del que Carlos V era heredero. Vide, Margadant, Guillermo, F. Panorama de la Historia Universal del Derecho, 2a. ed., Miguel Ángel Porrúa, México, 1980, p. 200.

Norio en este mundo...(34).

Por las razones expuestas, Las Casas sostiene que el papa puede traspasar el estado real de los príncipes infieles a los cristianos, aunque en las palabras de Las Casas la translación puede ser "... a otro rey cristiano o infiel, según mejor visto le fuere". (35) Considerando que ya Las Casas ha considerado 'inhonorativo' que los fieles eligieran a un infiel por emperador, extraña que afirme que el papa pueda, de alguna manera, entregar el señorío sobre las ovejas de Cristo a un infiel. No obstante, se debe tener en cuenta que Fray Bartolomé intenta justificar la donación de Alejandro VI, sin por eso dar a torcer su brazo teórico.

Otra razón por la que el papa puede intervenir en asuntos temporales con jurisdicción contenciosa, y fuera de lo que Alexander Tartagnus llamaba "terris subiectis ecclesia", surge cuando los infieles son víctimas de tiranías, y sus reinos o repúblicas padecen daño o detrimento. (36) En estos casos el papa, por tratarse de súbditos suyos "... al menos en hábito o en potencia" los debe socorrer y defender. (37) Esto se asemeja a la concepción de Inocencio IV de los infieles como ovejas al cuidado del Papa "de iure, licet non de facto", aunque no estoy convencido que este Papa hubiera dado el mismo alcance a su jurisdicción que Las Casas.

Distinguiendo Las Casas entre diversos tipos de donaciones para efectos de examinar la donación de Alejandro VI, dice que existen por un lado reinos como los de Jerusalén y los de Africa que fueron "... usurpados y detenidos tiránicamente por los infieles cuales son los moros e turcos..." (38) Esta doctrina fue sostenida, entre otros, por el Arceidiano, Guido de Baysio, y también por Petrus de Ancharano, argumentando este último que después de la muerte de Cristo, por la predicación de los apóstoles y la justa guerra, la Tierra Santa había pasado a ser dominio del emperador. Ancharano se apoyaba en la donación de Constantino, defendida por Inocencio IV como la razón por la cual todo territorio integrante del imperio romano había pasado a manos del Papa. Lo que más sorprende, sin embargo, es que Las Casas hable de la donación de Jerusalén a Carlomagno (39), pues la coronación del año 800 no tuvo tal alcance práctico, y menos después de la hégira musulmana. Es probable entonces que Las Casas haga en este pasaje una síntesis entre la translación del imperio y la donación de Constantino, infiriendo de la coronación la consiguiente donación de aquellos reinos que hubieran pertenecido al Imperio Romano. (*)

Volviendo a las donaciones, establece Las Casas que cuando

(*) Recuérdese que, al menos cuando Cristo fue crucificado, Jerusalén no era parte del Imperio Romano, sino un protectorado.

en algunos reinos "... faltase dueño y legitimo señor sucesor, pertenece a la Sede Apostólica de derecho divino... proveer a los tales reinos de príncipe y rey cristiano". (40) Al respecto, no sólo cita Las Casas la decretal Venerabilem, consignada en el cap. De electione, que como se ha visto proviene de una decretal de Inocencio III, sino que hace referencia a lo que fue una única ocasión política del papado para hacer valer su poder.

En efecto, según Las Casas, la Sede Apostólica puede ejercer "... la jurisdicción temporal, ... cuando el reino o el imperio está vacuo..." En este momento, Las Casas hace referencia al capítulo licet ex suscepto, siendo que debería citar la ocasión consignada en la decretal Venerabilem. (41) Haciendo gala de una inexactitud bastante característica, Las Casas da como ejemplo del imperio vacuo la coronación de Carlomagno, cuando se ha visto que se gestó la tesis de "vacante regno et imperio succedit papa" en aquella ocasión en la que Inocencio III arbitró en la sucesión. Esta confusión, según la cual la translación del Imperio de los griegos a los germanos es la génesis de las prerrogativas papales, queda ordenadamente resuelta cuando Las Casas establece cuáles son los reinos vacantes, y serán los "... de los infieles que tienen nuestras tierras usurpadas y de los herejes..." (42) Queda claro que Las Casas no hace referencia al imperio, sino a los territorios que hubieran pertenecido al imperio romano y aquellas tierras

mancilladas por la presencia de los herejes. En el pasaje que se examina, Las Casas cita respectivamente al Hostiense en el capítulo Quod Super his y a Baldo, y por una vez parece estar enteramente de acuerdo con el primer jurista cuando dice que los infieles no deben contaminar las tierras que por "... vida e milagros de nuestro redemptor ... fueron a Dios consagradas". (43)

En cuanto a los herejes, Las Casas manifiesta una dureza comprensible, pero digna de mejor causa, quizá por demostrar que no era amigo de los enemigos de la fe, como insinuaban sus detractores:

Lo mismo puede la Sede Apostólica donar y conceder los reinos de los herejes a los reyes católicos cristianos... y ponelles precepto que los guerreen y extirpen. (44)

Es probable que como caso específico al hablar de los reinos de los herejes, Las Casas tuviera en mente la ocupación del reino de Navarra en julio de 1512 por Fernando el Católico, pues sobre ello había escrito un célebre tratado Palacio Hubies. (45) También es probable que pensara Las Casas en la cruzada contra los albigenses, cuando idénticas prerrogativas ejerció el papado. En todo caso, conviene tomar en consideración que para efectos de predicar la religión, Las Casas afirmaba que los príncipes debían aprestar sus "fuerzas reales e riquezas temporales". (46) Esta doctrina, defendida por Stephanus de

Aufreri (como se ha visto), fue efectivamente puesta en práctica por Gregorio IX y por Bonifacio VIII. Por la "dilatación del divino culto", Las Casas mismo la consideraba justificada, pero no para "augmentar honra ... e riquezas... de los príncipes cristianos". (47)

En realidad, al hablar de los diversos tipos de donaciones, el propósito de Las Casas es distinguir entre los infieles invasores, los herejes, y la infidelidad de los habitantes del Nuevo Mundo. Para Las Casas, la infidelidad de los indios no era culpable, y por lo mismo, aunque se hiciera donación de sus reinos a los monarcas españoles, no por ello se les podría "extirpar".

o

Si Las Casas consideraba que la infidelidad de los indios no era culpable, y defendía sus señoríos como precedentes del derecho natural, parece razonable preguntarse de qué manera concebía Las Casas tanto los derechos de estos infieles, como los derechos que sobre éstos y sus reinos habían adquirido los españoles.

Tal como indicaron otros teólogos, Fray Bartolomé creía que a los súbditos correspondía un derecho de elección de su

soberano. La elección, por supuesto, no era lo que modernamente se entiende por ella, pues el sufragio universal era todavía un derecho en el futuro distante; sin embargo, los súbditos podían objetar al soberano, y en última instancia recurrir al tiranicidio (como proponía Juan de Salisbury). Así, Las Casas indicaba que los infieles que no pecaran, no merecían, por su mera infidelidad, perder su derecho de elección; y aun si su príncipe pecara, no por ello quedarían desheredados sus sucesores. (48)

Al efecto, cita Las Casas a Petrus de Palude (el Paludano), quien señala que si los súbditos no merecían perder el derecho de elección, el papa no podía sustituir al príncipe sin su concurso. (49) Las Casas cita de nuevo el capítulo Venerabilem, de electio, dando por única ocasión la interpretación casi correcta de la decretal que ya se ha examinado, pues, como se recordará, Inocencio III intervino exclusivamente por tratarse de un candidato no idóneo, y en consecuencia no se invalidaba la elección misma, sino que dejaba de perfeccionarse si no era ungido el candidato por el papa.

Siguiendo tanto a Santo Tomás como a Aristóteles, Las Casas procede a una larga disertación sobre el derecho de agruparse socialmente y de nombrar príncipes, pero no conviene detenerse en esto porque la identidad con las ideas de otros teólogos,

examinadas en el capítulo que antecede, es total. En todo caso, al examinar Las Casas la legitimidad de los dominios de los infieles, concuerda en gran medida con la tesis de Petrus de Ancharano. De hecho, Las Casas confirma en un momento que Dios hizo salir el sol sobre buenos y malos, argumento que le parece tan conclusivo como a Ancharano. (49bis)

Para Las Casas, no era lícito negarles obediencia a los príncipes infieles legítimos, y citaba en apoyo una frase de los proverbios (cap. 6):

Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit. (50)

Aunque en un contexto enteramente distinto, se recordará que Bonifacio VIII, en la bula Unam Sanctam hacía una aseveración casi idéntica en apoyo de la autoridad papal:

Quicumque igitur huic potestati a Deo ordinatae resistit, Dei ordinationi resistit.*

Este respeto lascasiano por los derechos de los infieles, a mi manera de ver, parece incongruente con la doctrina expuesta por el mismo Las Casas cuando considera "inhonorativo y ofensivo" el que pueblos cristianos nombraran a un infiel por

[*] Por lo tanto, quienquiera resista a esta potestad ordenada por Dios, resiste al orden divino. (6 de Dios).

emperador. Tanto infieles como cristianos estarían dentro de los límites del derecho natural al ejercer su derecho de elección, y el bautizo no debería derogar ese derecho. Sin embargo, se debe tener en mente que los cristianos, miembros de la Iglesia, eran por ese hecho súbditos del papa, quien por enderezarlos al fin espiritual estaba investido de una "espantosa potencia".

El mismo Las Casas parecería oscilar entre las desviaciones del derecho natural y el respeto a ultranza de este cuando, siguiendo a Santo Tomás, dice:

La fe no destruye ni quita el orden que según natura está puesta en el mundo. (51)

Como se recordará, Santo Tomás decía: "Gratia non destruit naturam, sed perficit". Esta concepción contraría la opinión del Hostiense, que ya se ha examinado:

De las cosas arriba dichas... parece manifiesto el error de Hostiense, o de quien se lo impone, en el cap. Quod Super his, de voto, donde dicen que sólo por haber venido Cristo al mundo... fueron privados todos los infieles de sus señoríos... cosa absurda... de hombres campesinos... iniquísima, escandalizativa y turbativa de todo el linaje humano. (52)

Para Las Casas, lo que "...dicen que dice..." el Hostiense era formal herejía, "... y quemaran vivo a quien con pertinacia lo defendiera". (53) Si en efecto las afirmaciones del Hostiense estaban ligadas a la herejía Donatista, sería inconcebible el

respeto que en la Iglesia se tenía para el Hostiense, el gran canonista. Las Casas tiene sus dudas acerca de lo que pudo decir el Hostiense, tal vez porque no lo leyera, o simplemente porque temiera tildar de hereje a un canonista tan ilustre. En todo caso, Las Casas da al Hostiense el beneficio de una generosa duda:

Dije arriba, según dicen que dice Hostiense, porque yo creo que no habló Hostiensis tan generalmente que comprendiese los infieles que carecían de las causas sobre que él se fundó, sino de los que tuvo noticia que había en su tiempo, como eran los turcos y moros...(54)

Las Casas excluye a los infieles que hubieran invadido tierra de cristianos, de todo derecho sobre sus jurisdicciones, lo que está sin duda en la línea de Inocencio IV; pero quiere creer que el Hostiense, cegado por la cercanía y peligrosidad del Islam, creaba una doctrina que sólo era herética en su formulación, pero que a la par era comprensible en su celo religioso. Con todo, parece más que probable que el Hostiense tuviera noticias de infieles no invasores, al menos en las fronteras de Europa Oriental, y que aun así exponía su doctrina conociendo todo su alcance.

Volviendo a la integración de los derechos naturales de los infieles con los derechos obtenidos por los españoles mediante la donación papal, es interesante ver cómo propone Las Casas dar coherencia a tan paradójica circunstancia. Las Casas propone una

solución tan ingeniosa como impráctica: que el papa invistiera al rey (católico) de superioridad y soberanía, "...constituyéndolo como emperador sobre muchos reyes..."(55) Esto dejaría a salvo los derechos de los infieles y permitía que los monarcas españoles cumplieran con el mandato que habían recibido en las Bulas Alejandrinas. En todo caso, cabe aclarar que Las Casas veía en el emperador el instrumento idóneo para defender y ampliar la fe, y sin duda tenía presente la figura de Carlos V cuando analiza la función del emperador, remontándose al nacimiento del Sacro Imperio Romano Germánico.

o

En el primer capítulo de este trabajo, se ha visto, aunque en ese momento no se enfatizara, que la relación de la Iglesia con el Imperio se dividía, para los pensadores teocráticos, fundamentalmente en dos etapas históricas. Según indicaba Inocencio IV, la primera etapa estaría conformada por la aceptación de la institución imperial en el seno de la Iglesia. Así, la conversión de Constantino en el siglo IV de nuestra era, había tenido como consecuencia que lo que antes fuera una institución de paganos, ilícita y tiránica, fuera en adelante una institución lícita, al servicio de la Iglesia. El emperador, entonces, se había arrogado una potestad ilícita, que con la conversión le habría sido entregada, o concedida, para su

ejercicio:

...Qui prius abuteratur potestate permissa, deinde fungeretur auctoritate concessa. (56)

La segunda etapa de la relación entre la Iglesia y el Imperio se inicia en el año 800, cuando Carlomagno fue coronado emperador por el Papa León III, dando origen a que, en adelante, se hablara de la transalación del imperio. A la luz de la primera etapa, el fundamento jurídico para que el Papa otorgara el imperio aparece claramente.

Las Casas conoce ambas etapas, lo que le permitía exponer la potestad papal sin vacilar un instante al considerar la superioridad del papa sobre el emperador. De hecho, al hablar Las Casas de los límites del poder imperial, en contraposición a la jurisdicción papal, hace referencia a la máxima: "extra ecclesiam non est imperium", entendiéndolo por ella que fuera de la cristiandad el emperador no tenía poder alguno. (57) Como se ha visto, el canonista Egidio Romano entendía con esta máxima que fuera de la Iglesia no podrían haber jurisdicciones lícitas, en el sentido de que los infieles no podrían ejercer el principado, y ciertamente no veía en la máxima una limitación del poder imperial en el contexto geopolítico isacariano.

Volviendo a la primera etapa, Las Casas indica que para la defensa de la Iglesia, su conservación, aumento y prosperidad:

La Sede Apostólica tuvo poder plenísimo de Cristo para recibir, admitir, prohibir, formar, regular, autorizar y conservar en aquel estado, dignidad, preeminencia e Superioridad al emperador y dignidad imperial que halló introducida en el pueblo romano de los gentiles, aceptándolo por hijo, abogado, defensor, propugnador y ministro...(58)

En esta aseveración de Las Casas encontramos, en primera instancia, las notas que permiten afirmar su conocimiento de los argumentos esgrimidos por Inocencio IV respecto al Imperio. Por otra parte, Las Casas considera al emperador como hijo, abogado y defensor de la Iglesia, calificativos muy comunes entre los siglos XIII al XIV, y que un autor hispano como Las Casas seguía usando con gusto (por ser Carlos V el Emperador a la vez que Rey de España), aunque quizá su aceptación universal ya no era la misma para el siglo XVI. En todo caso, se recordará que Ancharano consideraba al emperador como abogado y defensor de la Iglesia, y el mismo Danto le daba estos calificativos en su decidido apoyo al imperio. (59)

Otorgada por Las Casas esta autoridad papal sobre el imperio, procede a hacer uso de la profecía de Jeremías, o del eco de ésta, siempre atendiendo a la potestad para dirigir a los fieles hacia el fin espiritual:

...si viera que no convenia (la institución imperial) para el bien e utilidad espiritual o temporal, en orden a aquel fin de la cristiandad, casalla, quita-

lia, subvertirla, consumirla y totalmente anichilalla o crialla también de nuevo, e institutilla si no la hobiera. (60)

Aunque resulta sumamente probable que Las Casas conociera más de un ejemplo en que el papa hubiera hecho uso de su poder respecto a los principados europeos, el hecho es que, pensando en la translación del Imperio, Las Casas hace referencia explícita al caso de Carlomagno:

El Papa Adriano o León III (*), transfirió la dignidad imperial (porque le ocurrió legítima causa, conviene a saber, porque los griegos no socorrieron a la Iglesia en tiempo que era afligida de tiranos), transfirió, digo, el imperio de los griegos en la persona de Carlomagno, e así en los germanos.

Al respecto, resulta interesante señalar que Las Casas tiene un problema con la cronología, pues agrega:

Lo cual se hizo en el año del Señor de setecientos y setenta y seis años, según parece por las historias. (61)

La coronación de Carlomagno fue el año 800, o si se quiere, el año de 801, acorde con la práctica vigente entonces de fechar el año nuevo a partir de la Navidad. (62) Las Casas también vacila en lo tocante al nombre del papa, lo que hace dudar de la confiabilidad de 'las historias' que consultaba. En todo caso, como piedra angular a la que recurre Las Casas cada

(*) Era de hecho León III

vez que se refiere al imperio, cita al respecto la decretal venerabilem, en el capítulo de electione.

o

Para concluir este capítulo, dado que se ha tratado de apreciar el vínculo entre Fray Bartolomé y el pensamiento político del papado medieval, parece razonable exponer las características con que Las Casas veía al papa. En efecto, todos los papas que se han examinado hacen incapié en la potestad que les corresponde como sucesores de San Pedro y representantes de Cristo en la tierra, por lo que Las Casas no podía quedar atrás en sus adjetivos de admiración.

Ya Las Casas había rebasado la etapa en que el papa se consideraba como sucesor de San Pedro y por lo tanto vicario de San Pedro. Se recordará que Inocencio III hacía expresamente esta distinción, y al hacerlo colocaba su oficio muy por encima de los hombres. Por otra parte, se recordará que al considerarse representante de Cristo en la tierra, Inocencio III sostenía que su autoridad era universal.

El mismo Las Casas dice que el "Sumo Pontífice" es:

...Vicario de Dios y hombre vivo, cuyo poder es concedido no de cualquiera república, sino

inmediatamente del mismo Jesucristo, y así en su lugar es en todo el universo mundo soberano, rey e príncipe...(63)

En esta aseveración de Las Casas es patente la herencia de Inocencio III, y no sólo por considerar al papa como vicario de Cristo, sino también por darle las notas de Cristo mismo: "vicario de Dios y hombre vivo". Además, extiende la jurisdicción papal a "todo el universo mundo", tal como esta jurisdicción fue concebida tanto por Inocencio III como por Inocencio IV.

Citando a Baldo, Las Casas también afirma que el papa es "dominus dominorum", (64) lo que recuerda la relación que se estableció entre Inocencio III y el emperador Otón IV, cuando este último se dirigió al Papa llamándolo "Domine meo".(*) Haciendo hincapié en las cualidades del papa, Las Casas cita también al jurista Zabarella, llamándolo con su sobrenombre común de el "Cardenal", y por lo increíblemente teocrática que es la cita conviene presentarla por entera:

¡Ah, el Papa!, que es una interjección de quien admira; verdaderamente es admirable él porque hace las veces de Dios en la tierra. Por eso dijo aquel Anglico sobre una nueva poetisa: el Papa, estuper del

(*) Heza así el juramento de Otón IV a Inocencio III:
"Ego Otto Dei Gratia Romanorum Rex, et semper Augustus
tibi Domino meo Innocentio Papae..." (ver nota 22 al capítulo II).

mundo;... el que es lo más grande de las cosas, ni es Dios ni hombre; siendo ninguno en cierto modo, está entre uno y otro. (65)

Al citar Las Casas a Zabarella, hace auyas, de alguna manera, sus afirmaciones. Así, la afirmación de Inocencio IV. "... quam veri Dei vicem in terra gerimus", (ver capítulo I), la encontramos ligada a un calificativo que Mateo París había reservado para Federico II Hohenstaufen: "Stupor Mundi". (66)

Después de afirmaciones de tan elevado calibre teórico, Las Casas da una explicación de porqué Cristo dejó un vicario en el mundo, diciendo -casi ingenuamente- que Cristo no pudo haber dejado instrucciones para todos los casos que aparecieran. Las Casas habla además del poder como "sublime y admirable", y afirma que el Papa "... es subrogado de Dios en todo el mundo". (67)

A pesar de tan apasionada admiración del poder papal, absolutamente necesaria para justificar la presencia española, Las Casas recuerda al lector que, antes de la conversión de los indios, el papa tenía sobre ellos jurisdicción en potencia, es decir, voluntaria. (68) Haciendo referencia a la donación del Papa Alejandro VI a los reyes católicos, Las Casas se preocupa en señalar que, a pesar de su "sublime y admirable poder", el papa no pudo transferir más que la jurisdicción en potencia:

No suele transferir o conceder la Sede Apostólica mayor potestad o derecho en alguno que de Cristo recibió o Cristo le confirió y concedió. (69)

Este argumento, que concuerda con las ideas de Torquemada, es vinculado por Las Casas con lo que ya Vitoria había dicho al respecto: Nemo dat quod non habet. (70)

Hago referencia a las limitaciones que hace Las Casas del poderío papal, porque no cabe duda que, queriendo justificar la donación, las Casas intentaba evitar que una donación desmedida fuera interpretada como un permiso ilimitado que se tradujera en sufrimiento de los indios. Con todo, al desechaba títulos tales como la mayor cercanía y la mayor prudencia de los españoles, debía decir, y decía, que el mayor argumento de la presencia española en América era el "... divino poder del Papa". (71)

Como una especie de corolario que resume las proposiciones anteriores, Las Casas echa de nuevo mano a la profecía de Jeremías, glosándola donde consideraba necesario, para darle el sentido que en la profecía quería ver:

Ecce constitui te super gentes et regna...

Adelantando esta afirmación del poder papal, Las Casas continúa citando la profecía, explicando cómo se ejercía el poder:

...ut ebellas, et destruas et disperdas... en los infieles... los vicios, pecados e idolatría... et edífices et plantes, la fe y las virtudes. (72)

No cabe colocar a Las Casas en el campo de los juristas teocráticos a ultranza. El teocratismo en Las Casas era un instrumento, cuyo fin era el sacudirse una acusación que mermaba su capacidad de interceder por los indios. Las Casas debía probar coherentemente el justo título de la presencia española en el Nuevo Mundo, y valerse para ello de la donación papal, que al menos estaba condicionada. Así, el recurso al pensamiento teocrático era evidente, pero no deja de asombrar que una justificación que ensalzara de forma desmedida el poderío papal no fuera inmediatamente tachada de zalamera. El teocratismo político era todavía una postura ideológica vigente en el siglo XVI, y las ideas de los papas medievales aún flotaban en el ambiente.

N O T A S

- (1) Yañez, Agustín, Fray Bartolomé de Las Casas, 4a. ed. Ed. Jus, México, 1974 - pp. 71-72
- (2) Casas, Fray Bartolomé de Las - Treinta Propositiones muy jurídicas, (en adelante Propositiones), en Tratados, tomo II, tratado IV, FCE, México 1974 - p. 453.
- (3) Idem, p. 454
- (4) Ibidem.
- (5) Hanke, Lewis, La Humanidad es Una, FCE, México, 1985.- p. 14. En la introducción a los Tratados, el mismo autor repite la cita, ver. tomo I, p. XIV.
- (6) Casas, Fray Bartolomé de Las, - Tratado Comprobatorio del Imperio Soberano y Principado Universal que los Reyes de Castilla y León tienen sobre Las Indias. En Tratados, tomo II, p. 917 (en adelante "Tratado").
- (7) Idea, p. 925
- (8) Ibidem, pp. 925 - 927
- (9) Ver nota (7) supra.
- (10) Ibid, p. 925
- (11) Ver nota (8) supra
- (12) Ibid, p. 927

- (13) Ibid, p. 933
- (14) Ibid, p. 939
- (15) Ibid, pp. 939-941 y 945
- (16) Ibid, p. 951
- (17) Ibidem
- (18) Ibid, p. 953
- (19) Ibid, pp. 955-957
- (20) Ibid, p. 961
- (21) Olmedo, Daniel, S.J., Historia de la Iglesia Católica, 4 ed. Ed. Porrúa, México, 1985 - p. 275
- (22) Tratado... op. cit. p. 963. Traducción al castellano, en la p. 1335: "De la consideración al Papa Eugenio... vuestra potestad se ejerce en los crímenes no en las posesiones... en fin, donde lo exige la necesidad, pero una cosa es incurricular incidentalmente en éstas, por una causa en verdad urgente, y otra es capeñarse más de lo debido en ellas".
- (23) Tillmann, Helene, Pope Innocent III. North-Holland Publishing Co. Holanda, 1980. p. 23. Ver las páginas 323-324: la autora da algunos ejemplos de las coincidencias entre las ideas de Inocencio III y las de San Bernardo de Clairvaux.
- (24) Ver supra cap. I, nota 29 bis

- (25) Tratado... op. cit. p. 977
- (26) Ibid, p. 979
- (27) Ibid, pp. 987-989
- (28) Propositiones, proposición I. op. cit. p. 467
- (29) Tratado, op. cit. pp. 985-987
- (30) Ibid, p. 991
- (31) Ibidem
- (32) Ibid, pp. 991-993
- (33) Ibid, p. 995
- (34) Ibid, p. 999
- (35) Ibid, p. 1005
- (36) Ibid, p. 1007
- (37) Ibid, p. 1009
- (38) Ibid, p. 1035
- (39) Ibid, p. 1033
- (40) Ibid, p. 1035
- (41) Ibid, p. 1035. He consultado la decretal licet ex suscepto, que aparece en Higné, J.P., op. cit, N° 72 columna 692, pero

no aparece ahí la frase de "vacante regno...", que repite el Hostiense y que seguramente está consignada en las Decretales.

(42) Ibid, p. 1037

(43) Ibid, p. 1039

(44) Ibid, p. 1037

(45) Zavala, Silvio, Introducción a: De las Islas... op. cit, pp. XXIII, XXIV. La obra de Palacios Rubios se llamó: "De iustitia et iure obtentionis ac retentionis Regni Navarrae" (1514-15)

(46) Las Casas, Tratado, op. cit, p. 1027

(47) Las Casas, Preposiciones, III-IX, pp. 468-473

(48) Las Casas, Tratado, op. cit, pp. 1047-1051

(49) Idem p. 1051

(49bis), Idem, p. 1089

(50) Idem, p. 1075

(51) Idem, p. 1079

(52) Idem, p. 1081

(53) Idem, p. 1087

(54) Idem, p. 1093

- (55) Idem, p. 1103
- (56) Ver nota 51 del capítulo I.
- (57) Las Casas, Bartolomé de, Tratado ..., op. cit, p. 1017
- (58) Ibid, p. 1127
- (59) Dante Alighieri. - De Monarchia, (On World Government), The Library of Liberal Arts, Indianapolis, USA, 1957, p. 80. Traduzco al castellano de la versión en inglés:
 "Sin embargo, la verdad, en lo que se refiere a esta última cuestión, no debe interpretarse tan estrictamente como para implicar que el Gobierno Romano de ninguna manera estuviera sujeto al Pontificado Romano, pues en alguna forma nuestra felicidad mortal está subordinada a nuestra felicidad inmortal. El César, por tanto debe a Pedro la piedad que un primogénito debe a su padre".
- (60) Las Casas, Bartolomé de, Tratado, op. cit, p. 1127
- (61) Idem, p. 1129
- (62) Bryce, James, op. cit, p. 48
- (63) Las Casas, Bartolomé de, Tratado, op. cit, p. 143
- (64) Idem, p. 1165
- (65) Idem, p. 1165. La traducción al castellano tomada de la p. 1354 es "... a pape, que est interiectio admirantis, vere admirabilis est, quia vices Dei gerit in terra. Inde dixit ille Anglicus in poëtria nova: Papa stupor mundi;... Qui maxima rerum, nec Deus es nec homo quasi neuter es inter

utrumque"...

- (66) Méchin - Benoist Frédéric de Hohenstaufen, Librairie Académique Perrin, Paris, 1980, - en p. 8 se recoge la cita.
- (67) Las Casas, Bartolomé de, Tratado, op. cit, p. 1163
- (68) Idem, p. 1147
- (69) Idem, p. 1153
- (70) Ibidem
- (71) Idem, pp. 1175 y siguientes
- (72) Idem, pp. 1169-1171

CONCLUSIONES

El propósito de este trabajo ha sido, fundamentalmente, señalar la persistencia del pensamiento político-teocrático del papado medieval en dos tratados de Fray Bartolomé de las Casas. Si se han logrado mostrar las coincidencias ideológicas, entonces puede considerarse que el último capítulo ha sido, en cierta forma, una conclusión. Sin embargo, coartado el riesgo de ser repetitivo, posiblemente sea conveniente hacer hincapié aquí en algunas de las ideas rectoras de este estudio, indicando a grandes rasgos cuáles son las ideas que atraviesan los siglos para llegar hasta Las Casas.

Conviene recordar, en primera instancia, que el papado era no solamente una institución espiritual, sino también política. De tal forma, los papas debían gobernar una comunidad, y debían gobernar por medio del derecho, de ahí que no sorprenda que muchos papas hayan sido también grandes abogados. Aunque en diversos litigios los papas escribieron cartas dirigidas a la resolución de un caso particular, estas cartas, conocidas como decretales, adquirían un carácter abstracto y general, y eran aplicables como norma a cualquier caso que presentara notas semejantes, o en otras palabras, a cualquier caso que se adecuara a la hipótesis normativa.

En el primer capítulo, se examinaron algunas ideas que fueron expuestas por los papas como respuesta a un hecho histórico determinado. Así, Gregorio VII reclamó la posibilidad papal de transferir dominios de quien fuese a cristianos más idóneos. Una doctrina semejante fue sostenida por Inocencio III, quien, en virtud de la translación del imperio de los griegos a los germanos, consideraba que la institución imperial había quedado al cuidado de la Iglesia. Por ello, este Papa se arrogaba el derecho de arbitrar en la elección de un emperador idóneo, y apoyándose en la profecía del profeta Jeremías, se hacía llamar Señor por el mismo emperador.

Inocencio III, quizá el más grande en la cadena de papas abogados, señor de todo el mundo y primero en afirmar su título de vicario de Cristo, aprovechó un caso de legitimación para exponer uno de los aspectos más importantes de su doctrina. En efecto, en la decretal per venerabilem, recogida en las Decretales en el capítulo Qui Filii sint legitimi, asentó que el fin espiritual era más importante que el fin temporal, de manera que, quien estaba capacitado para lo más, ciertamente estaba capacitado para actuar en lo menor. Templando esta terrible afirmación, de seguimiento lógico impecable, con la "consideración de ciertas causas", Inocencio III abrió las puertas de la intervención papal en todos los asuntos temporales.

Un gran sucesor de Inocencio III, Gregorio IX, entendió la importancia del precedente histórico, y mandó seleccionar algunas de las decretales. Asimismo, fue este Papa un practicante convencido de la doctrina de su predecesor en lo relativo a los asuntos temporales, y uno de los primeros papas en cobrar un diezmo para sostener las empresas -guerras- de ampliación del culto. Así, de una manera eminentemente pragmática, quedaba asentada la facultad papal de poner las fuerzas temporales al servicio del fin espiritual.

Inocencio IV dejó su huella en el pensamiento teocrático al afirmar que la institución imperial era ilegítima antes de la conversión del emperador Constantino. Esta doctrina complementaba las prerrogativas que el papado se había arrogado en virtud de la coronación de Carlomagno, y establecía con firmeza la posibilidad papal de deponer emperadores a su antojo y conveniencia.

De igual forma, este Papa hizo uso de una fórmula extraordinariamente útil, de la que ya se había servido Inocencio III para intervenir en los asuntos temporales a raíz de un litigio entre el rey de Francia y el de Inglaterra. En razón de los pecados, o de la acción culpable, el papa tendría ingerencia en todos los asuntos que normalmente hubieran escapado a su jurisdicción inmediata.

Durante la crisis del poderío papal, que para su desgracia le tocó presidir a Bonifacio VIII, fue redactada una bula que presenta una síntesis de las pretensiones -antes facultades- que el papado había adquirido en el quehacer diario gubernamental. La bula Unam Sanctam era una coherente y angustiada exposición del poderío desgastado de una institución en quiebra ideológica.

Gracias a los juristas, y a sus métodos de "afortunada desvergüenza", las ideas rectoras del papado medieval se repiten aquí y allá, para llegar a formar parte de un acervo ideológico al que podían recurrir los mismos juristas en diversas circunstancias.

De tal forma, se ha visto que el Hostiense recurre a la fórmula del imperio vacante para otorgar jurisdicción al papa en los asuntos del imperio. Agustino Trienfe de Ancona, a su vez, recurre a la noción del imperio injusto y odioso para sostener que sólo sería legítimo el imperio que estuviera al servicio de la Iglesia. Pedro de Ancharano recurre a la personalidad del papa como vicario de Cristo, y a la evidente superioridad del fin espiritual, y Esteban Aufferi indica que para la ampliación del divino culto, la Iglesia puede recurrir a los recursos temporales de los fieles.

En lo relativo a las relaciones del papado con los infieles, conviene destacar que, durante la Edad Media, el infiel que se imponía a la consideración de papas y juristas era el musulmán. Inocencio IV, en tanto vicario de Cristo, reconocía que todos los infieles eran sus ovejas sólo de derecho, pues de hecho por cierto no lo eran. El Hostiense, por su parte, sostuvo que con la venida de Cristo al mundo toda jurisdicción había sido quitada al infiel para ser entregada a los fieles. Si la crucifixión de Cristo le hizo merced la tierra, mientras que la jurisdicción de los infieles era ilegítima, la herejía resultaba, en esa perspectiva, absolutamente intolerable.

Las relaciones con los infieles fueron colocadas en dos planos ideológicos antagónicos: para los seguidores del Hostiense, como Guido de Baysio y Oldratius de Ponte, no podía reconocérsle jurisdicción alguna al infiel; para los secuaces de Inocencio IV, como Johannes Andreas y Petrus de Ancharano, el derecho natural respaldaba al infiel en la tenencia de sus señorías legítimas. Este último jurista aseguraba que la conversión no podría ser forzada, y que aun la conversión de todo un pueblo no justificaba la deposición del señor infiel. Sin embargo, como buen seguidor de Inocencio IV, reconocía que la jurisdicción del infiel sería ilegítima en todas aquellas tierras que en algún momento hubieran pertenecido al Imperio Romano, mismo que en virtud de la conversión de Constantino

había pasado a manos del papa.

Al examinar el título por el cual se justificaba la presencia de los españoles en el Nuevo Mundo, se vió que la donación de Alejandro VI posiblemente se debía, entre otras causas, a una amplia concepción de la plenitudo potestatis, tal como esta tesis fue concebida por Inocencio III. No se desechó, sin embargo, la posibilidad de que la donación respondiera a las virtudes de los reyes católicos, en tanto el papa podía traspasar dominios a manos de los cristianos idóneos. Por último, se examinó la posibilidad de que, como sostienen algunos contemporáneos de Alejandro VI, la donación se debiera al hecho de ser infieles los señores del Nuevo Mundo, por lo que sus dominios serían vacantes en el sentido que sostenía el Hostiense.

Se vió también como la donación fue interpretada por Palacios Rubios, quien violentando tanto la doctrina de Inocencio IV como la del Hostiense, sostenía que el papa tenía absoluta facultad para dar y quitar tierras y señorios. Más templado que Palacios Rubios, pero también más elegante, fray Matías de Paz no deja de ser un ardiente defensor de las prerrogativas papales. Aceptando este autor que los infieles sin pecado pueden ejercer la jurisdicción, corrompe la doctrina de Inocencio IV, a quien cita, para afirmar que el dominio de iure

puede bastar para desposeer al infiel de sus dominios. Ya en el siglo XVII, Solórzano y Pereira hace gala de un teocratismo a ultranza al sostener que Dios, estando sobre todos los reinos, los pueda dar y quitar por sus pecados "e por otras causas". Desafiando a quienes consideraban herética la doctrina del Hostiense, Solórzano y Pereira sostiene que esta doctrina era mejor y más útil para la fe.

Siendo que las Bulas Alejandrinas imponían como condición la evangelización de los indios, y puesto que la doctrina tomista consideraba los señoríos como producto del derecho natural, común a todos los hombres, los partidarios de los encomenderos intentaron deprimir la condición de los indios para así negar su participación en los derechos naturales. Privándoles de su condición de hombres, se justificaba la conquista de los indios por las armas, como también su cautiverio y esclavitud.

En este estado de cosas, las protestas que desde un principio hicieron los Dominicos en los recién adquiridos dominios del Caribe, cuajaron finalmente en una Junta de Obispos de la Ciudad de México en el año de 1547, en la cual se determinó que los infieles eran legítimos dueños de sus tierras, que tenían príncipes legítimos, y que en consecuencia la evangelización era la única finalidad de la donación papal. Ya

las Ordenanzas de Felipe II (1573) impusieron la obligación de proceder a la evangelización pacíficamente, y prohibió que a los descubrimientos se les diera el nombre de conquistas.

Al igual que en la Edad Media, se vió como las huestes indianas eran animadas con los premios que de la conquista obtenían, aun cuando la esclavitud y el cautiverio fueran prohibidos por Carlos V en 1530. De tal forma, las mismas huestes se interesaban en protagonizar una conquista armada. El mismo Vitoria, aunque doctrinalmente cuidadoso, en su afán de encontrar justos títulos de conquista, expone un título que lo acerca al Hostiense al indicar que de oponerse los indios a la predicación (a pesar de tener los españoles derecho a expandir el culto), podría ser justificada la guerra.

Es evidente en Las Casas la influencia de los teólogos juristas como Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, y por ello, en el desarrollo de este trabajo, pareció necesario exponer, aunque fuera brevemente, los lineamientos generales de la gran contienda ideológica que despertó el encuentro con el Nuevo Mundo. Aunque hay grandes paralelos entre los teólogos juristas y los juristas medievales que se presentaron, se pudo ver que tanto Santo Tomás como Vitoria eran menos ciegos que Ancharano, por ejemplo, en lo relativo a la deposición de príncipes infieles cuando su pueblo entero se convertía al

cristianismo. Es claro que para el jurista el derecho merecía mayor atención que para el teólogo.

En el capítulo IV, se intentó marcar las coincidencias del pensamiento lascasiano con la doctrina del papado medieval. Asimismo, se intentó aclarar las razones que movieron a Las Casas a escribir los tratados, objeto de este estudio, y explicar porqué Las Casas recurría a la doctrina del poderío papal al desechar otros títulos posibles.

De tal forma, se vió que para fray Bartolomé el único título justificativo de la presencia española en América era la donación papal, otorgada a los castellanos bajo la carga de expandir la religión cristiana. Precisamente por esa modalidad, Las Casas aseveraba que el papa tenía poder "in ordine ad fines spirituales".

Se indicó que Las Casas coincide con Inocencio IV al considerar a todos los infieles como ovejas de Cristo, y que admite la jurisdicción contenciosa del papa, respecto a los infieles, en "ciertas causas", lo que sin dificultad lo vincula con Inocencio III, pues el mismo Las Casas cita la decretal que contiene la célebre fórmula ideada por este Papa.

Apoyándose también en la decretal per venerabilem, se vió

que Las Casas considera que al papa se le entregó una "espantosa potencia" con las llaves del Reino de los Cielos, por cuanto el fin sobrenatural tenía mayor importancia que el fin temporal, y a quien se le concedía lo más, necesariamente se le concedía lo menos.

Citando Las Casas no a Inocencio III, sino a San Bernardo de Clairvaux (quien, como se indicó, influyó sobremanera en el pensamiento de este Papa), da una variación a la fórmula de ratione peccati, y más adelante afirma que los infieles pueden ser castigados por sus delitos contra la república cristiana, lo que no deja de ser una afirmación de la potestad papal para intervenir en asuntos fuera de su jurisdicción inmediata (en los Estados Papales), en base a la "acción culpable".

Las Casas comparte con el Hostiense la misma intolerancia con los herejes, y repitiendo el argumento conforme al cual la victoria de Cristo en la cruz le había hecho merecer la tierra, concluye que se podría depenar a los infieles que impidieran caliciosamente la predicación, pues para que el Evangelio fuera predicado había muerto Cristo en la cruz. Resultó interesante descubrir que Las Casas daba al Hostiense el beneficio de una generosa duda al decir que era justificado atacar a los infieles invasores, y que el Hostiense no podía haber pensado en otro tipo de infieles, por lo cual sus acciones le adjudicaban

("dicen que dice") al Hostiense una doctrina que este jurista no podría haber sostenido.

También de acuerdo con Inocencio IV y el Hostiense, Las Casas, siempre cuidadoso en distinguir las categorías del infiel invasor y del indio infiel, reconoce que aquellas tierras usurpadas por el infiel en perjuicio de los cristianos estaban mancilladas, de modo que el papa tenía absoluta autoridad para despojar a los invasores.

Haciendo eco de la decretal Venerabilem fratrem, se vió que Las Casas arrogaba al papa el derecho de examinar que el emperador electo fuera idóneo, pues la elección de un infiel sería "inhonorativo y ofensivo" para la cristiandad. Este argumento, que se refiere al Sacro Imperio, es examinado por Las Casas de manera distinta en el contexto del Nuevo Mundo. En efecto, por cierto recelo de afirmar la autoridad papal, Las Casas indica que, siempre atendiendo al fin espiritual, el papa puede remover los príncipes infieles, y nombrar en su lugar inclusive a otro príncipe infiel. Aunque esta aserveración parece absurda, pues ¿qué no sería "deshonorativo" que el mismo papa nombrara a un príncipe infiel?, no resulta extraña al considerar que a Las Casas le preocupa demostrar que el derecho natural asiste a los infieles en la tenencia de sus señoríos.

Pero pensando de nuevo en la doctrina de Inocencio III respecto al Imperio, tamizada por el Hostiense, se indicó que Las Casas considera que el papa puede nombrar príncipe cuando el reino o el imperio estuviera vacío. Las Casas, sin duda, conoce y maneja lo que resulta ser el eje de las relaciones del Papado con el imperio. Me refiero aquí a lo que he considerado las dos etapas que consolidan, en el pensamiento teocrático, la tutela del papa sobre el emperador.

La primera etapa, marcada por la conversión de Constantino, es reconocida por Las Casas cuando afirma que el papa pudo conservar y autorizar la institución imperial que encontró entre los gentiles, tocando al emperador por hijo, abogado y defensor. La segunda etapa, que se inicia con la coronación de Carlomagno de manos de León III, se conoció por los pensadores teocráticos como la "translación del imperio", y como tal es utilizada por Las Casas al afirmar la tutela del Papado sobre el imperio.

Las Casas también conoce los precedentes históricos conforme a los cuales numerosos papas, entre ellos Gregorio IX y Bonifacio VIII, reclamaban la aportación de los recursos temporales de los monarcas para las empresas de dilatación de la fe. Por lo mismo, Las Casas afirma que los papas disponen de las riquezas y fuerzas temporales de los monarcas para la ampliación del divino culto.

Por último, en lo referente a las calidades del papa, Las Casas reconoce, con Inocencio III, que el Sumo Pontífice no es vicario de San Pedro, sino de Cristo mismo, y por ello tiene poder en todo el mundo. Así como en la práctica medieval Inocencio III, Gregorio IX e Inocencio IV se habían impuesto sobre los emperadores que se les habían enfrentado, Las Casas infiere, con estos Papas, que el vicario de Cristo es Dominus dominorum.

BIBLIOGRAFIA

Alighieri, Dante, De Monarchia, (On World Government), The Library of Liberal Arts, Indianapolis, U.S.A., 1957.

Ancona, Agustino Trionfo de, Summa de Ecclesiastica Potestate, Auguste, (Apud. J. Schussler), 1473.

Ancharanus, Petrus de,

- Concilia domini Petri de Ancharano, Lugduni, (Lyon), Dyonysei de Harsy 1532.

- Super Sexto Decretalium Acutissima Commentaria. In Quinque Decretalium Libros (et Sextus) Commentaria, Bononiae, apud societatem typographiae, 1580-1583, tomo III.

Andreas, Joannes, Additiones ad Speculum Judiciale Guillelmi Duranti, Bononiae, 1474, 3 vols.

Aufreri, Stephanus, Opusculorum Avidianicus Cusius per...Stephanus A... Exhibitus, Lugduni, (Lyon), per n. Bonnyr, 1553.

Barraclough, Geoffrey, The Medieval Papacy, Ed. Thames & Hudson, London, 1979.

Bartolomei, Enrico (Henricus de Segusio, Hostiensis), Summa in Quinque Libros Decretalium, ex recognitione Joh. Bapt. de Lancina, Romae 1473, 2 vols.

Bataillon, Marcel, Erasmo y España, México, FCE, 1983, 3a. ed.

Baysio, Guido de, Rosarium, seu in Decretorum Volumen Commentaria, Venetiis, Apud. Juntas, 1601.

Benoist - Méchin, Frédéric de Hohenstaufen, Librairie Académique Perrin, Paris, 1980.

Boase, T.S.B., Boniface VIII, en Philip the Fair and Boniface VIII, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1971

Bryce, James, The Holy Roman Empire, Ed. Macmillan and Co., New York, 1877, 7a. ed.

Cardallaco, L., Noticias y Costumbres, FCE, México, 1979.

Carro, Venancio Diego, La Teología y los Teólogos Juristas Españoles ante la Conquista de América, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1944. 2 tomos.

Casas, Bartolomé de Las, Tratados, 2 tomos, México, FCE, 1974.

- Tratado Comprobatorio del Imperio Soberano y Principado Universal que los Reyes de Castilla y León tienen sobre las Indias, en Tratados, tomo II.

- Treinta Proposiciones muy Jurídicas, en Tratados, tomo I.

- Historia de Las Indias, FCE, México, 1961.

Cohn, Norman, En Pos del Milenio, Alianza Universidad, Madrid, 1983. (2a. ed.)

Coenza, Mario Emilio, Biographical & Bibliographical Dictionary of the Italian Humanists and the World of Classical Scholarship in Italy (1300-1800), Vol. II., G.K. Hall and Co., Boston.

Massachusetts, 1962.

Dictionnaire de Théologie Catholique, París, 1905, tomo II.

Enciclopedia Británica, 11 ed., Cambridge University Press, Inglaterra, 1911, tomo XII.

Fliche, Augustin, La Reforma Grégorienne et la Reconquête Chrétienne (1057 - 1123) en Histoire de L'Eglise, Vol. 8., París, Ed. Bloud et Gay, 1950.

Callegos Rosadell, José M., El Pensamiento Mexicano en los Siglos XVI y XVII, UNAM, México, 2a. ed., 1974.

García-Gallo, Alfonso, Manual de Historia del Derecho Español, tomo II., Antología de Fuentes, 6a. ed., Madrid, 1975.

Gerbi, Antonello, La Disputa del Nuevo Mundo, FCE, México, 2a. ed., 1952.

Guerra, Aloyas, Pontificiarum Constitutionum Epitome, Venecia, 1772, 3 vols.

Guignebert, Charles, El Cristianismo Medieval y Moderno, FCE, México, 1959.

Haggenmacher, Peter, Grotius et La Doctrine de La Guerre Juste, Presses Universitaires de France, París, 1963.

Hampe, Carlos, La Alta Edad Media Occidental, en La Edad Media hasta el final de los Staufen, Historia Universal, Espasa-Calpe, Madrid, 1970.

Hanks, Lewis,

- Cuerpo de Documentos del Siglo XVI, FCE, México, 1977.
- La Humanidad es Una, FCE, México, 1985.
- Introducción a la colección de Tratados, de Bartolomé de Las Casas. (ver Casas, Bartolomé de Las).

Hostiense (ver Bartolomé, Enrico).

Jacobatii, Dominici, De Concilio Tractatus, Parisiis, 1517.

Kantorowicz, Ernst H., Los Dos Cuerpos del Rey, Ed. Alianza Editorial, Madrid, 1955.

Keen, Maurice, The Pelican History of Medieval Europe, Penguin Books, Gran Bretaña, 3a. ed., 1973.

Knowles, H.D. y Obolensky, D., Le Moyen Age, en Nouvelle Histoire de l'Eglise, Editions du Seuil, Paris, 1968., tomo II.

Lafaye, Jacques, Cuetzalcoatl y Guadalupe, FCE, México, 1a. ed., 1983.

Maquiavelo, Nicolás, The Prince, Ed. Penguin Books, Inglaterra, 1972, 8a. ed.

Margadant, Guillermo F.,

- La Segunda Vida del Derecho Romano, Ed. Miguel Angel Porrúa, México, D.F., 1986.
- Panorama de la Historia Universal del Derecho, ed. Miguel Angel Porrúa, 2a. ed, México, 1983.

- Mendieta, Fray Gerónimo de, Historia Eclesiástica Indiana, Ed. Porrúa, México, 1980.
- Michaud, J. Fr., Biographie Universelle, Ancienne et Moderne, vol. 16, Akademische Druck U. Verlangsanstalt, Graz, Austria, 1968.
- Migné, J.P. Bibliothecae-Cleri Universae, París, 1855, vols. 216 y 217.
- Miranda, José, Las Ideas y Las Instituciones Políticas Mexicanas, UNAM, México, 1973.
- Muldoon, James, Popes, Lawyers, and Infidels, University of Pennsylvania Press, USA, 1979.
- Norwich, John Julius, A History of Venice, Ed. Penguin Books, Gran Bretaña, 1983.
- Oimedo, Daniel, S.J., Historia de La Iglesia Católica, 4a. ed., Ed. Porrúa, México, 1985.
- Pacaut, Michel, Histoire de la Papauté, Ed. Fayard, Francia, 1976.
- Palacios Rubio, Juan López de, De las Islas del Mar Océano, FCE, México, 1954.
- Paz, Matías de, Del Dominio de los Reyes de España sobre los Indios, FCE, México, 1954.
- Phelan, John, El Reino Milenario de los Franciscanos, UNAM, México, 1972.

Pirenne, Henri,

- Nahoma y Carlomagno, Alianza Universidad, Madrid, 3a. ed., 1981.
- Historia de Europa, FCE, México, 1974, 3a. ed.

Ponte, Oldratus, de,

- Consilia, Venecia, Franciscus Zilettus, 1571
- Consilia et Quaestio, Francofurti ad Moenum, S. Feyrabend, 1576.

Prierias, Silvester, Summa Summarum que Silvestrinae dicitur, Bononiae, 1514.

Hobles, Gonzalo, La Querrela de Las Investiduras, en Fray Bartolomé de Las Casas, Trascendencia de su Obra y Doctrina, UNAM, México, 1985.

Rotterdam, Erasmo Jr, Elogio de la Locura, Ed. Espasa-Calpe Mexicana, S.A. 9a. ed., México, 1986.

Runciman, Steven, A History of the Crusades, vol. 3, Penguin Books, London, 1971.

Salas, Alberto H., Tres Censurales de Indias, FCE, México, 2a. ed., 1986.

San Agustín, City of God, Penguin Books, Inglaterra, 1972.

Sepúlveda, Juan Ginés de, tratado sobre las Justas Causas de la Guerra contra los Indios, FCE, México, 1979.

Skinner, Quentin, The Foundations of Modern Political Thought, 2 vols., Cambridge University Press, E.U.A., 1980, 3a. ed.

Solórzano y Pereira, Juan, Política Indiana, Ed. facsimilar, S.P.P., México, 1979, tomo I.

Southern, R. W., Western Society and the Church in the Middle Ages, Penguin Books, Inglaterra, 1970.

Tamayo y Salmerán, Melando, La Jurisprudencia y la formación del Ideal Político, UNAM, México, 1983.

Tartagnua ab Isola, Alexander, Consilliorum Alexandri Tartagni Imolensis, Francoforti, ex officina N. Bassaei, 1575.

Tedeschi, Nicola de. (Tudisco. Panormitanus. Abbas Modernus, Abbas Siculus), Abbatia Panormitani Commentaria in I (-V) Decretalium Librum, Venetiis, apud Juntas, 1591-1592.

Tillmann, Helene, Pope Innocent III, North-Holland Publishing Co. Holanda, 1980.

Torquemada, Juan de, Super Decreto Commentarii, Venetiis, apud haeredem H. Scoti, 1578, tomo I: Commentarii super Decretorum Gratiani.

Ullman, Walter,

- Principios de Gobierno y Política en la Edad Media, Alianza Editorial, Madrid, 1985.

- Medieval Political Thought, Penguin Books, Londres, 1979.

- Vio, Thomas de, In Secundam Secundae Thome de Vio...
Commentaria, Parisiis... impendio Claudii Chevalon, 1519.
- Vitoria, Francisco de, Relecciones de los Indios, Ed. Porrúa,
S.A., México, 1974.
- Weckmann, Luis.
- Las Bulas Alejandrinas de 1493 y la Teoría Política del Papado Medieval, México, UNAM, 1949.
 - La Herencia Medieval de México, Colegio de México, México, 1957.
- Wood, Charles, (ed), Philip the Fair and Boniface VIII, Ed.
Holt, Rinehart and Winston, New York, 1971.
- Yañez, Agustín, Fray Bartolomé de Las Casas, Ed. Jus, 4a. ed.,
México, 1974.
- Zabarella, Francesco, Conalia, Venetiis, apud J. B. Porta,
1581, consilio 14.
- Zavala, Silvio.
- Introducción a De las Islas del Mar Océano, FCE, México,
1954.
 - Las Conquistas de Canarias y América, en Estudios Indianos,
ed. El Colegio Nacional, México, 1984.
 - Las Instituciones Jurídicas en la Conquista de América, Ed.
Porrúa, S.A., México, 1971.