

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
COLEGIO DE FILOSOFÍA**

**El concepto de Indio en el pensamiento español del siglo XVI.  
Juan Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de las Casas**

## **T E S I S**

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:  
LICENCIADA EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:  
ROCÍO CISNEROS BELTRÁN**

**TUTORA:  
DRA. MARÍA DEL CARMEN ROVIRA GASPAR**

**CIUDAD UNIVERSITARIA**

**MÉXICO 2011**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**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 esta 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.

## Agradecimientos

Reconocer a todas las personas que participaron y contribuyeron en la elaboración de esta tesis es indispensable pues sin todos ellos esta tesis no habría visto la luz. Esperando no omitir ningún nombre, comienzo.

Agradezco primero a mis padres, que desde el principio apoyaron mi interés filosófico y han sido constantes interlocutores todos estos años. Desde sus particulares maneras de entender la vida alegran y completan mi camino.

A la Dra. Ma. Del Carmen Rovira, que desde el principio aceptó entusiasta dirigir este proyecto y me ha brindado a lo largo de estos años un valioso ejemplo de vida académica. Gracias por su paciencia y su interés.

A la Dra. Virginia Aspe, que en las aulas y más allá de ellas me ha mostrado su apoyo desde que nos conocemos, no sólo académicamente sino en todo ámbito. Su apertura al conocimiento y su calidez para transmitirlo han contribuido enormemente a mi formación. Muchas gracias.

Gracias también al Dr. Ambrosio Velasco, al Mtro. Luis Patiño, a la Mtra. Xóchitl Molina y a la Dra. Valeria Martija por abrirme desinteresadamente sus conocimientos y poner a mi disposición sus saberes.

A Rosy y a Vivis. Gracias por cada visita temprana a la Facultad, cada conversación interesante, cada consejo y relato de nuestras historias. Su experiencia y cariño hicieron este camino más llevadero.

A Sergio, que durante todo este proceso soportó los momentos de lucidez y los de cansancio, gracias por tener siempre una posibilidad junto con una palabra de ánimo.

Finalmente gracias a Erebor y Jackal, que han estado desde hace tantos años apoyándome siempre, con una conversación con cafeína, un libro o cualquier otro recurso que se nos ocurra. Por disfrutar los puntos de encuentro después de todo este tiempo.

# **El concepto de Indio en el pensamiento español del siglo XVI. Juan Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de Las Casas**

<b><u>Introducción</u></b> .....	p. 4
<b><u>Capítulo I. España y las nuevas tierras. Los antecedentes de una idea</u></b> .....	p. 7
I. 1. Descubrimiento de América. Contexto socio – histórico – político. Bulas papales .....	p. 7
I. 2. La teoría aristotélica de la esclavitud natural .....	p. 13
I. 3. Cicerón y Tomás de Aquino. Derecho natural y derecho de gentes .....	p. 17
I. 4. La visión de los teólogos y juristas españoles del siglo XVI sobre las nuevas tierras y sus habitantes. (Palacios Rubios, Montesinos, Francisco de Vitoria, Alonso de la Veracruz). Derecho natural y derecho divino.	p. 23
<b><u>Capítulo II. Sepúlveda y Las Casas. Dos visiones sobre el Indio</u></b> .....	p. 44
II. 1. Análisis y comentario acerca de algunas ideas filosófico – teológico – políticas que sobre los habitantes del Nuevo Mundo se encuentran en Sepúlveda y Las Casas.	p. 45
a) Ginés de Sepúlveda. <i>Sobre las Justas Causas de la Guerra</i> y <i>Apología en favor del libro Sobre las Justas Causas de la Guerra</i> .	p. 45
b) Bartolomé de Las Casas. <i>Apología</i> .	p. 65
II. 2. Sepúlveda y Las Casas. Balance .....	p. 81
<b><u>Conclusiones</u></b> .....	p. 89
<b><u>Bibliografía</u></b> .....	p. 96

## **Introducción.**

El siglo XVI se nos presenta como una etapa en la historia marcada por profundos cambios en las ideas que se tenían sobre el mundo; es también un tiempo de especial importancia no sólo para México sino para todo lo que hoy llamamos Latinoamérica por el encuentro entre culturas y cosmovisiones diversas.

La aparición de América en el horizonte europeo revoluciona la concepción del mundo de todo un continente y los obliga a replantear muchos conceptos para adecuarse a las novedades. Uno de estos conceptos es el de “Indio”, que servirá para denominar desde entonces a los habitantes de las Nuevas Tierras que habían deslumbrado a Europa.

Las dos visiones enfocadas principalmente a lo largo de esta investigación serán las representadas por Juan Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de las Casas. La discusión entablada por estos dos conocidos personajes se lleva a cabo en la ya muy estudiada Polémica de Valladolid, entre 1550 y 1551, en la que se dilucidan ante la mirada escrutadora de la Corona española los derechos que se decían tener para llevar a cabo la conquista de América y también se va aclarando una imagen de “el Indio” en un intento de entender a qué era a lo que se enfrentaban en aquella empresa del otro lado del mar.

Pero ante tantas revisiones de dicha Polémica ¿por qué volver a una investigación de estos dos autores? En este trabajo ha sido de nuestro interés enfocarnos en la visión que ambos personajes presentaron de “el Indio” ante la autoridad española desde sus vertientes de filosofía, jurisprudencia y condiciones antropológicas. Esta vuelta a los textos de la época se explica en un proceso de comprensión de los temas actuales de indigenismo en México; al parecer en nuestro país todas las discusiones al respecto de los pueblos originarios fueron marcadas por estas ideas y llevadas de maneras diversas a través del tiempo pero siempre como una problemática no resuelta. Este es el motivo de

recuperar la Polémica de Valladolid nuevamente, ya que es en ella donde se vierten las opiniones que llegan formalmente a la Corona española de la época por parte de nuestros dos autores principales. Esta influencia directa en la vida política y social de las ideas filosóficas es la que atraviesa muchas consecuencias posteriores aunque en ningún sentido abarca completamente ni agota el pensamiento de cada uno de los autores que aquí enfocamos.

En este trabajo hemos seguido de cerca el proceso histórico en el que se inserta la controversia acerca de los habitantes de América porque metodológicamente nos parece importante mantener clara la liga entre la historia y las ideas filosóficas generadas en ese momento como una vía de análisis que enriquece la comprensión conceptual de este tema.

En este texto analizamos no sólo la Polémica de Valladolid sino también las ideas en las que se basaban los pensamientos de nuestros autores principales en un intento de obtener una perspectiva más amplia y enriquecedora; uno de ellos es Aristóteles, cuya teoría sobre la esclavitud natural analizaremos en esta investigación.

Después continuamos con la transición de la época clásica al pensamiento medieval, entendiendo cómo la idea de derecho natural transita a través de Cicerón hasta Tomás de Aquino, sentando la base para la filosofía propia de la escuela de Salamanca del siglo XVI. En este punto nos detendremos en revisar algunos de sus autores principales, pues el pensamiento de personajes tan destacados como Francisco de Vitoria o Alonso de la Vera Cruz están inmersos también en la discusión filosófica en la que se encuentran Sepúlveda y Las Casas.

Como parte central de este trabajo proponemos una revisión de diversas ideas sepulvedianas y lascasianas referentes a los indios de América que consolidaron ideas divergentes de quién era “el Indio” americano como concepto universal. Para este propósito nos centramos en los argumentos que aparecen en la Polémica de Valladolid

pero también nos ha parecido importante complementar esta visión con algunas otras ideas que aparecen en obras propias de cada uno de los autores. Hemos utilizado para ello la versión editada por Pozoblanco de las obras de Sepúlveda ya que esta edición es la más reciente hasta el momento y aporta una visión más completa del pensamiento sepulvediano.

La intención de esta investigación es aclarar en lo posible el proceso de construcción de este concepto de “Indio” ya que su estudio sigue siendo vigente para ampliar nuestra comprensión no sólo del tema en la época sino para permitirnos pensar, de manera más clara, problemáticas filosófico – políticas actuales no sólo en nuestro país sino también en muchas partes del mundo.

La vigencia del pensamiento filosófico de ambos autores en los conceptos de *indio*, *civilización* y *tolerancia* nos asombra. Si con este trabajo logramos aportar una visión más clara del primer concepto y una posible ruta para relacionarlo con los demás en la actualidad habremos satisfecho con creces nuestra idea inicial a este respecto.

## **Capítulo I. España y las nuevas tierras. Los antecedentes de una idea**

### **I.1. El descubrimiento de América. Contexto socio – político – filosófico.**

Dadas las diferencias entre el mundo como lo conocemos hoy y las condiciones del mundo hace seis siglos, es necesario tratar de reconstruir algunas partes centrales de la cosmovisión europea del siglo XV para ser capaces de comprender un poco de la importancia que el encuentro con América tuvo, no sólo desde la experiencia y la apertura de horizontes sino desde los ámbitos políticos, religiosos, sociales y jurídicos.

La imagen medieval del mundo en el siglo XV estaba aún inserta en la concepción aristotélica del universo físico y el geocentrismo. El presupuesto de la Tierra estática en el cosmos permeaba no sólo la cartografía sino los viajes y los proyectos. Había tres continentes conocidos correspondientes a la imagen tripartita jerárquica y teológicamente aprobada: Europa, África y Asia debidos a los tres herederos de Noé. Aunque se admitía la posible existencia de una “cuarta parte” del mundo, desconocida y aislada, no se consideraba como susceptible de estar habitada. Se pensaba, a pesar de las novedosas incursiones portuguesas, catalanas y mallorquinas a las costas de Asia, que la línea ecuatorial era impenetrable y que el Océano, a ciertas alturas, estaba plagado de monstruos marinos que destruían o perdían las embarcaciones. Una extravagante teratología poblaba el imaginario europeo cuando se referían a regiones poco conocidas o a la posibilidad del “continente austral” imaginado por Ptolomeo.<sup>1</sup>

En el ámbito político de esta época, principalmente desde el siglo XIII, Europa se vio sacudida por una amenaza común: el mundo musulmán. Hay un deseo, que se centra especialmente en castellanos, aragoneses y portugueses, de frenar el avance musulmán, empujarlos de nuevo hacia el desierto. Pero para los dos primeros, existe la inquietud de recuperar para las Españas sus provincias africanas y es por ello que persistía en la época un ideal de cruzada que no se reducía a un asunto de geopolítica sino a una

---

<sup>1</sup> Cfr. J. A. Ortega y Medina; “La novedad americana en el viejo mundo” en *El descubrimiento de América y su impacto en la historia*. Leopoldo Zea (compilador), FCE, México, 1993, pp. 19 – 21.

cuestión de herencia. La denominada España Transfetana<sup>2</sup> fue territorio africano en disputa desde el siglo I y esto adquiere importancia porque, cuando se consolida el matrimonio de Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, se unifican ambos reinos y la expansión de la Corona española se convierte en un asunto importante recogido por los dos pilares de la recién constituida Corona.<sup>3</sup>

A pesar de los enormes esfuerzos que se hacen por innovar tecnológicamente los viajes marinos, estos siguen siendo un proyecto peligroso aunque muy prometedor. Se intensifican los proyectos de exploración y expansión, siendo necesario dividirse entre castellanos y portugueses las islas Canarias, las Madera, Cabo Verde y las Azores. Los portugueses, no deseando verse superados por la nueva potencia en ciernes, bordean la costa africana y reclaman para sí derechos exclusivos en aquellos territorios. Pero España, desde 1486, se había comprometido a fondo con una guerra importante para sus propósitos de expansión en el marco de la reconquista de territorios en poder musulmán: Granada.

El proyecto de la llamada Reconquista no se limitaba a un asunto de poder, a pesar de que para España era fundamental controlar las dos orillas del estrecho para controlar el Mediterráneo; había además una idea medieval en cuanto a la relación cristianos – infieles en la que se deseaba también la conquista religiosa pues es importante tener en cuenta que en aquel momento la religión iba unida al imperio.

Por iniciativa de Fernando el Católico, se inició una guerra de 12 años en un intento por retomar control de algunos territorios africanos pero para ese momento había ya proyectos en ciernes dentro de España misma. El proyecto que Cristóbal Colón presenta a la Corona española en 1486 es un proyecto de exploración de la ruta alternativa a las Indias pero en ese momento es aplazado debido a la concentración de recursos que se tiene en Granada, mas cuando en el otoño de 1491 la rendición de

---

<sup>2</sup> La España de más allá del estrecho de Hércules, hoy Gibraltar.

<sup>3</sup> Cfr. J. F. Salafranca Ortega, “Una trascendental decisión histórica de España. ¿África o América?” en *El descubrimiento de América y su impacto en la historia*. Leopoldo Zea (compilador), FCE, México, 1993.

Granada es inminente y ya para 1492 ondean las banderas en aquella ciudad, la reina Isabel vuelve a llamar a la corte a Colón y firma con él convenios para poner a su disposición fondos que le permitan preparar la travesía.<sup>4</sup>

Parte entonces Colón hacia aquella ruta desconocida con permiso de sus Majestades y también con una carta dirigida al Gran Khan, al cual esperan hallar allende el mar. En ella presentan al Almirante y exponen sus intenciones de mantener una relación comercial favorable para ambos reinos. Entonces, cuando el 12 de octubre de 1492 Colón toma posesión de la isla de Guanahaní en nombre del Rey y la Reina, pareciera que sólo cumplía con uno de los antiguos pasos jurídicos que habían permitido la expansión española en África; pero al estar estas tierras habitadas, la continuación resultó muy diferente.

Los primeros contactos de Colón con los nativos de las islas resultaron sumamente favorecedores pues son descritos como dóciles, amables y generosos a tal grado que se les llega a considerar como participantes de la Edad Dorada. Se relata en el Diario del Primer Viaje correspondiente al día de la toma de Guanahaní que:

“[llegando a una isleta poblada de indios Guanahaní] Ellos andan todos desnudos como su madre los parió [...] de muy fermosos cuerpos y muy buenas caras, los cabellos gruesos cuasi como sedas de cola de cavallos e cortos. [...] Ellos deven ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dizen todo lo que les dezía. Y creo que ligeramente se harían cristianos, que me pareció que ninguna secta tenían ”<sup>5</sup>

Pero cuando avanzó un poco más la exploración apareció la contraparte, los

---

<sup>4</sup> Es importante resaltar que Colón obtuvo ayuda de la reina Isabel pero también de otras personas dentro de la corte como Fray Diego de Deza, quien lo ayudó a ser escuchado por los Reyes Católicos. Cuando Colón llegó a la corte conoció a Fray Diego de Deza y comenzó así una larga amistad. Deza, fraile dominico de tradición fuertemente tomista, es elegido por los Reyes Católicos como maestro del príncipe heredero don Juan, lo que le procura de un buen puesto en la Corte. Se convirtió paulatinamente en consejero de los reyes y también en confesor. Es entonces, en 1485, cuando Deza conoce al Almirante e intercede por él frente a sus Majestades exponiendo los planes transoceánicos de éste. Dirá Colón después del cuarto viaje, en alguna de sus cartas, que gracias a Diego de Deza (ya obispo de Palencia para 1504) fue que los Reyes Católicos habían logrado hacerse de las Indias. *Cfr. Fray Diego de Deza, un hombre entre dos mundos*. Ramón Hernández, Separata de la CIENCIA TOMISTA, Tomo 116, Núm. 380, septiembre – diciembre, Salamanca, 1989.

<sup>5</sup> C. Colón; “Diario del Primer Viaje” en *Textos y documentos completos. Relaciones de viajes, cartas y memoriales*, Alianza Editorial, Madrid, 1989, pp. 30 – 31. En la transcripción de este y otros documentos de la época se ha conservado la ortografía original.

llamados caribes que resultaban fieros, salvajes, de costumbres violentas, caníbales. Son estas las dos primeras visiones que se ofrecen a Europa de los habitantes de aquellas islas y a partir de estos se comenzará a reelaborar la cosmovisión europea que durante tanto tiempo había permanecido estable.

A la vuelta del primer viaje, lleva noticias Colón a España de las nuevas tierras, de la enorme cantidad de recursos que ahí había, pero también de que sus habitantes parecían buenos y adoraban a cierta divinidad; ambas condiciones parecían favorecer la cristianización de aquella gente, el impulso expansionista de España se avivaba.

Para este momento se había cumplido ya un requisito que data de una tradición medieval: la bula papal. Las bulas papales son documentos con valor formal a través de los cuales el Papa, por ser Vicario de Cristo, dona o concede poderes terrenales principalmente sobre ciertos territorios a príncipes o Coronas. El papa Alejandro VI emitió cuatro bulas a favor de la Corona española: *Inter Caetera*, *Inter Caetera II*, *Eximiae Devotionis* y *Dudum Quidem*.

En 1493 se expiden las bulas *Inter Caetera*, que son las más importantes para este estudio ya que se refieren a las nuevas tierras descubiertas pero también a sus habitantes. Dice la bula del 4 de mayo de 1493:

Refiere las alabanzas de los Catholicos Reyes de Castilla D. Fernando y D.<sup>a</sup> Ysavel, por haver incorporado el Reyno de Granada de poder de los Moros, y que sus hazañas merecian ser favorezidas, para que tan en honra del nombre de Dios se prosiguiesen: Que [...] embiaran con Navios, y jente de Christoval Colon, varon digno de tan general obra, que ayudado del auxilio Divino, por el Oceano, nunca navegado havia descubierto Sendas, Yslas, y tierra firme remotissimas, que hasta entonzes no havian sido por otros descubiertas; en que havía hallado muchas jentes, que creían haver un Dios Criador en los Cielos y parecian actas para recibir la fée Catholica; con que se tenia esperanza, que siendo enseñada se extenderia en ello el nombre de nro. Salvador Jesu – Christo, y que abundavan de oro, aromas y otras cosas preciosas, por lo qual, y principalmente por la exaltacion de la Fée de los dchos. Reyes Catholicos habian tenido proposito de reduzirlas de sus Yslas, y tierras a su

Señorio, y los havitadores a la fée [...]»<sup>6</sup>

Resulta importante notar que la reintegración de Granada es mencionada en la bula pues se encarga una misión evangelizadora en las nuevas tierras y resulta para ello benéfico dicho antecedente contra los moros. Con esta bula les es concedida a los Reyes Católicos la navegación a las Indias occidentales, la autoridad para proseguir la conquista, la propiedad a los Reyes y sus sucesores “para siempre jamás” de todas las islas y tierra firme halladas hacia el Occidente y Mediodía estableciendo la llamada “línea de partición” que se describe como una línea trazada desde el Polo Ártico hasta el Antártico que diste cien leguas hacia el occidente de las islas Azores o Cabo Verde. La exhortación que en la bula se halla impele a persuadir a los habitantes de dichas islas y tierras a recibir la fe católica y otorga a cambio plena potestad y jurisdicción a la Corona.

Aunque podría parecer que esta concesión era exagerada o extremadamente especial, hay que recordar que esta bula tiene precedentes insertos en la tradición jurídica medieval<sup>7</sup> y es por ello que Silvio Zavala afirma que “la concesión de 1493 a favor de los Reyes de Castilla no fue un acto especial de soberanía del Pontificado, sino la prolongación de la práctica del medievo, descubrimiento que repite lo que ya escribían sobre las bulas de Alejandro VI los antiguos autores españoles.”<sup>8</sup>

La bula *Eximiae Devotionis I* (5 mayo 1493) concede a los Reyes de Castilla y León todos los privilegios para las Indias que a Portugal se habían concedido para África,

---

<sup>6</sup> Bula “Inter Caetera Dine. Maiestatis Beneplacita Opera, et infra.” Del papa Alejandro VI en *Compendio Bulario Índico*, Tomo I, Balthasar de Tobar, Sevilla, 1954, pp. 9 – 10.

<sup>7</sup> Algunos ejemplos de otras bulas papales anteriores a ésta: “En 1016 y 1049 los pisanos alegaron bulas apócrifas sobre la isla de Cerdeña. Adriano VI concedió a Enrico II de Inglaterra la isla de Irlanda (es el dato citado por Solórzano). Clemente VI en 1344 dio a Luis de la Cerda, conde de Clermont, hijo del Rey Alfonso de Castilla, expulsado por Sancho IV, el principado de las Canarias, quedando obligado a rendir el homenaje. A principios del siglo XV Martín V concedió al Rey de Portugal la investidura de los descubrimientos desde el cabo Bojador a la India. En 1437 el papa Eugenio IV, con motivo de la expedición de Alfonso V de Portugal contra los infieles de Tánger resolvió, con parecer del Consistorio vaticano, que si los infieles ocupaban territorios cristianos y habían transformado las iglesias en mezquitas, o habían hecho mal a los cristianos, o eran idólatras y pecaban contra natura, se les podía hacer guerra justa, pero con piedad y discreción. En 1452 Nicolás V, en virtud de su autoridad apostólica, permitió a Alfonso de Portugal y a sus sucesores atacar y poner en servidumbre a los sarracenos y otros infieles enemigos de Cristo, tomarles sus tierras y sus bienes muebles e inmuebles. Hubo finalmente otras bulas de Calixto II en 1456, de Pfo II en 1459 y de Sixto IV en 1481.” Silvio Zavala, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, Porrúa, México, 1988, p. 32

<sup>8</sup> S. Zavala, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, Porrúa, México, 1988, p. 32

Guinea y la Mina. La *Dudum Quidem* (6 octubre 1493) amplía la concesión y donación de territorios descubiertos, sean cualquier parte de la India o en navegación hacia Occidente y medio día. Finalmente, la *Eximiae Devotionis II* (16 diciembre de 1501) con la justificación de la pacificación y conversión de las Indias se concede, a petición de sus Majestades, el cobro lícito de los diezmos a los naturales y habitantes para la Corona.

Las bulas *Inter Caetera* destacan por la mención que allí se hace de los habitantes de las islas y nuevas tierras pues este derecho será más tarde discutido en las polémicas referentes al “indio” americano.

I. Aprobado el loable, y santo proposito de los Reyes Catholicos y deseando que llegassen á devido fin; y que el santo nombre de Jesu – Christo fuese llevado a aquellas partes le axorta mucho, y requiere que prosiguiendo la conquista de dchas. Yslas, y tierras procuren que los Pueblos sean persuadidos de la fée Catholica.<sup>9</sup>

En este momento hay un presupuesto que las circunstancias favorecen: los pueblos habitantes de aquellas tierras son sirvientes del Gran Khan, hombres con costumbres extrañas pero plenos y susceptibles de evangelización. Pero más allá de los presupuestos, llegan noticias también de hechos innegables: las nuevas tierras son abundantes y prometen riquezas incalculables. Es éste otro motivo por el que las bulas *Inter Caetera* son importantes, pues en ellas se nota ya el doble interés de la Corona, tanto religioso como económico.

[...] por otra parte, en las [tierras e islas] ya descubiertas hase encontrado oro, aromas y otras muchísimas cosas preciosas, de distinto género y variada calidad. Por todo lo cual, habida consideración de las expresadas circunstancias y, más que nada, de la exaltación y propagación de la fe católica, como a católicos reyes y príncipes conviene, dispusisteis, a ejemplo de vuestros progenitores, soberanos de preclara memoria, someter a vuestro poder, con la ayuda divina, las nombradas tierras e islas, juntamente con sus naturales y moradores, y atraerlas al dominio de nuestra fe.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Bula “Inter Caetera...” *Op. cit.*, p. 10.

<sup>10</sup> Bula “Inter Cetera” del 3 de mayo de 1493 en Bartolomé de las Casas, *Tratados*, vol. II, FCE, México, 1997, p. 1278

Puede aquí notarse que hay una exaltación sincera por el descubrimiento y la posibilidad de la evangelización, exaltación debida a la antigua idea de que España tenía encomendada una especial misión evangélica que el Nuevo Mundo le permitía e impelía a cumplir; pero aunado a ello había también un fuerte interés económico pues las riquezas de las nuevas tierras convertirían a España en una potencia insuperable en toda Europa además del poder político que otorgaba tener control de una colonia tan grande y próspera.

Comenzará entonces una pugna entre diversas versiones de lo que sucede y lo que hay del otro lado del océano, prácticas y costumbres ajenas a la experiencia europea acompañadas de todo lo que aquella nueva geografía podía ofrecer. Es en este punto donde surgen ideas diversas acerca de la naturaleza del indio americano y del derecho de Conquista de España.

Se hará necesario entonces retornar a las bases de la principal tradición de aquel momento, la escolástica, para rastrear la base de las discusiones generadas por muchos teólogos y juristas de la época.

## **I.2. La teoría aristotélica de la esclavitud natural**

La mayoría de las discusiones conceptuales y filosóficas que atraviesan el siglo XVI tienen una base en común, la escolástica. Ésta es una tradición donde el aristotelismo impera y se acude a la opinión de *El filósofo* (Aristóteles, también conocido como *El Estagirita*) y es un tipo de referencia que difícilmente puede rechazarse o negarse.

Es por este motivo que la exposición de la teoría aristotélica de la esclavitud natural, que aparece en el libro I de la *Política*, es fundamental. Bajo los argumentos que aquí aparecen se defenderá pero también se rechazará por algunos el sometimiento de los seres que se conocerán como “los indios” del Nuevo Mundo no sólo de la Nueva España sino también de muchos otros pueblos de la América en conquista.

Hay que tener en cuenta entonces en qué contexto surge esta teoría en Aristóteles,

pues en el mundo griego la identificación entre el bárbaro y el esclavo se da de una manera muy particular.

De las *Historias* de Heródoto se desprende ya que “bárbaro” no significa necesariamente “barbarie”, es decir, el bárbaro no es necesariamente cruel o excesivo sino que ésta es una diferencia fundamentalmente política. Divide a quienes conocen la *polis* (ciudad) de quienes, al ignorarla, viven sometidos a reyes o a tiranos. El griego es el libre, que vive en un estado “político”; el bárbaro vive sometido a un amo (*despótes*) y no escapa (o al menos no por mucho tiempo) al dominio de un rey.<sup>11</sup>

El bárbaro se conforma entonces como un ser de características determinadas, casi siempre identificado con el persa; pero para la propuesta aristotélica de la esclavitud natural resta un paso. Aristóteles habla de la *polis* y de los que viven en ella al explicar las bases de la comunidad política. Los bárbaros gobiernan sus ciudades por medio de reyes y desconocen los diferentes tipos de organización que deben darse; identifica entonces al bárbaro con el esclavo y por este motivo, explica Aristóteles, es justo que los helenos manden sobre los bárbaros.

Aristóteles expone el origen de la ciudad con base en la conformación de la familia, la aldea y la constitución entonces de la *polis*. Dentro de la administración doméstica, la esclavitud resulta necesaria para resolver necesidades básicas pues: “De los instrumentos, unos son inanimados y otros animados [...] también el esclavo es una posesión animada, y todo subordinado es como un instrumento previo a los otros instrumentos.”<sup>12</sup>

Los esclavos constituyen de esta manera un instrumento que sirve para una buena administración en una casa reservándose la denominación de “familia” a la consanguinidad de los hijos de un matrimonio y a la relación conyugal en la que siempre se da un tipo de gobierno monárquico.

---

<sup>11</sup> Cfr. F. Hartog ; *Memoria de Ulises, relatos sobre la frontera en la antigua Grecia*, FCE, Buenos Aires, 1999, p. 118

<sup>12</sup> Aristóteles; *Política*, Gredos, Madrid, 1988, 1254a 2

Los roles del amo y el esclavo se explican así como una relación en la que cada uno debe cumplir su parte: el amo debe saber mandar y el esclavo debe saber hacer lo que hace y también debe saber obedecer. Sin embargo, al ser el esclavo una posesión del amo, hay acotaciones que deben tomarse en cuenta.

De la posesión se habla en el mismo sentido que de la parte. Pues la parte no es sólo parte de otra cosa, sino que pertenece enteramente a ella, y lo mismo la posesión. Por eso el amo es solamente dueño del esclavo, pero no le pertenece. El esclavo, en cambio, no sólo es esclavo del amo sino que le pertenece enteramente.<sup>13</sup>

El esclavo pertenece enteramente al amo pues su condición no permite que los roles se confundan. Entonces, al quedar clara la función del esclavo y su posición dentro de este orden, Aristóteles aborda la discusión sobre el estatuto de la esclavitud: ¿es ésta válida por naturaleza o no? ¿es lo mejor y lo más justo para alguien ser esclavo o es esto contra naturaleza?

Responderá entonces que: “Mandar y obedecer no sólo son cosas necesarias, sino también convenientes, y ya desde el nacimiento algunos están destinados a obedecer y otros a mandar.”<sup>14</sup>

Se entenderá ya esta afirmación recordando que la constitución de la casa exige el mandar y el obedecer, no sólo de los esclavos sino también instituye un sometimiento de la mujer al hombre y de los hijos al padre. Lo controversial de esta exposición es precisamente la justificación de la esclavitud por naturaleza. ¿Cómo podrían unos nacer destinados a mandar y otros a obedecer? Aristóteles expondrá entonces que hay una diferencia natural en el uso de la razón.

Pues es esclavo por naturaleza el que puede ser de otro y el que participa de la razón tanto como para percibirla, pero no para poseerla [...] En la utilidad la diferencia es pequeña: la ayuda con su cuerpo a las necesidades de la vida se da en ambos, en los esclavos y en los

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, 1254a 5

<sup>14</sup> *Ibid.*, 1254b 2

animales domésticos.<sup>15</sup>

Es de este modo como la identificación entre el bárbaro y el esclavo queda plenamente justificada pues el bárbaro se dejaba gobernar por una monarquía y esto sólo puede suceder si la disposición natural de su razón es esclava por naturaleza; los bárbaros y los esclavos prefieren pertenecer a otro antes que gobernarse a sí mismos.

Aparece aquí un elemento que será muy importante tener en mente al analizar las consecuencias de este planteamiento para las discusiones del siglo XVI: la distinción entre cuerpo y mente. Aristóteles explica esta diferencia en relación con la esclavitud natural de la siguiente manera:

El ser vivo está constituido, en primer lugar, de alma y de cuerpo, de los cuales uno manda por naturaleza y el otro es mandado [...] Por eso hay que observar al hombre que está mejor dispuesto en cuerpo y en alma, en el cual esto resulta evidente. Ya que en los malvados o de comportamiento malvado, el cuerpo parece muchas veces manda en el alma, por su disposición vil y contra naturaleza.<sup>16</sup>

Si además de una disposición política monárquica un hombre tiene un cuerpo que manda al alma, su disposición es necesariamente vil y esclava. No hemos de olvidar entonces que para *el Estagirita* lo inferior tiene, también por naturaleza, que sujetarse a lo superior; lo imperfecto a lo más perfecto. Es así como los esclavos por naturaleza quedan identificados.

Decimos que hay varias clases de esclavos, ya que sus actividades son varias. Una parte de ellos la constituyen los trabajadores manuales. Éstos son, como lo indica su nombre, los que viven del trabajo de sus manos, entre los cuales está el obrero artesano.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, 1254b 9

<sup>16</sup> *Ibid.*, 1254b 5

<sup>17</sup> *Ibid.*, 1277b 12

Parece ser claro hasta este punto la posición aristotélica pero en el proceso de argumentación no se dejan de lado las objeciones y problemas que pueden darse bajo estos términos:

La naturaleza quiere incluso hacer diferentes los cuerpos de los libres y los de los esclavos: unos, fuertes para los trabajos necesarios; otros, erguidos e inútiles para tales menesteres, pero útiles para la vida política. Pero sucede muchas veces lo contrario: unos esclavos tienen cuerpos de hombres libres, y otros, almas. [...] Pero no es igual de fácil ver la belleza del alma que la del cuerpo.<sup>18</sup>

Los helenos (y más tarde los españoles) quedarán asociados con los libres y, evidentemente, los mejores y más dispuestos para mandar dada su constitución. Queda entonces en duda solamente hasta qué punto pueden distinguirse los cuerpos esclavos de las almas esclavas. Esta cuestión no aparece plenamente resuelta en el texto aristotélico y será causa de amplia discusión posterior.

### **I.3 Cicerón y Tomás de Aquino. Derecho natural y derecho de gentes.**

La teoría del derecho natural cruza desde Grecia y pasa a Roma siendo éste un momento importante que resaltar para el estudio de la posterior recepción que este concepto tendrá no sólo en la escolástica medieval sino en las discusiones referentes al Nuevo Mundo.

Dado que Santo Tomás de Aquino, cuyos planteamientos revisaremos más adelante, cita de manera confiada y recurrente al gran retor romano Cicerón, me ocuparé entonces aquí sólo de recuperar la explicación central que Cicerón da de la ley natural y de la formación de las leyes como consecuencia de esta ley primera.

Explica primero la necesidad de buscar el principio fundador de la ley para después poder hablar de las leyes, y es así como llega al principio de la naturaleza racional del hombre ligada a la racionalidad divina.

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, 1254b 10

la ley consiste en la razón suprema, grabada en nuestra naturaleza, que nos ordena qué es lo que debe hacerse y prohíbe sus contrarios. Esa misma razón cuando está firmemente desarrollada en el alma del hombre constituye la ley.<sup>19</sup>

La ley así entendida es intrínseca al hombre según Cicerón. Pero esta afirmación sólo puede entenderse cabalmente bajo la comprensión de un principio subyacente: la divinidad. La divinidad ordena y rige todo lo que hay en el mundo, es decir, la naturaleza toda. Y este orden no es azaroso sino que está regulado por la voluntad divina, por su razón. De esta manera Cicerón pregunta y responde:

¿Hay algo, [...] más divino que la razón? Y puesto que no hay nada mejor que la razón, y ésta existe tanto en el hombre como en la divinidad, tenemos que el primer vínculo del hombre con la divinidad es la razón; además, quienes tienen en común la razón, también tienen en común la recta razón; y, dado que ésta constituye la ley, hemos de considerar que también estamos vinculados a los dioses por la ley.<sup>20</sup>

Esta concepción de la ley como una expresión divina que se expresa en la naturaleza podrá encontrarse más tarde, aunque cristianizada, en la filosofía escolástica medieval.

A partir de esta definición básica, la razón aparece como la naturaleza del hombre y, por lo tanto, como universal. No importa en este sentido la circunstancia de los hombres ni de cada hombre particular, pues todos comparten la razón y es a partir de ese criterio como es posible no sólo reconocernos como hombres sino tener un criterio de paridad en el que, a pesar de todas las diferencias que pudieran surgir, la capacidad racional es compartida por todos.

En efecto, la razón, lo único por lo que sobresalimos y nos distinguimos de las bestias [...] es, sin duda alguna, común: si es diferente desde el punto de vista de los conocimientos adquiridos, es igual ciertamente en cuanto a su facultad de aprender.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Cicerón, “Las Leyes”, en *La república y las leyes*, Libro I, VI.18 – 19

<sup>20</sup> *Ibid.*, Libro I, VII. 22 – 23

<sup>21</sup> *Ibid.*, Libro I, X. 30,

La ley natural, de esta manera, surge de un orden mayor, que es el divino y es a través de esta impronta esencial al hombre como es posible dilucidar un criterio para regular no sólo el comportamiento de un individuo sino de crear leyes funcionales y justas que ayuden a constituir un sistema de gobierno justo y apropiado para sus integrantes.

A través de las leyes los hombres pueden regir su comportamiento con los otros y guiar su propia vida adecuadamente. Es por ello que dirá Cicerón:

Y no hay nadie, sea de la raza que sea, que tomando como guía la naturaleza no sea capaz de alcanzar la virtud.<sup>22</sup>

La idea de una vida virtuosa en Cicerón va más allá del pensamiento aristotélico. La teoría aristotélica, como hemos visto, fundamentó muchas de las discusiones relacionadas con la filosofía política en el siglo XVI pero la base esencial en ellas fue el pensamiento cristiano.

Venidas de un mundo donde la esclavitud era un modo de existencia reconocido y aceptado, las ideas aristotélicas llegan a través de las escuelas de traductores, entre las que podríamos mencionar la escuela de Toledo, pero se conjuntan con planteamientos del cristianismo y sus preceptos básicos como la igualdad de los hombres a los ojos de Dios y la caridad cristiana, ambos a primera vista incompatibles con ideas esclavistas. Pasemos entonces a revisar el planteamiento de Tomás de Aquino.

Santo Tomás de Aquino, perteneciente al siglo XIII, elabora conceptos acerca de la ley y el derecho con base en un amplio conocimiento de las filosofías del derecho paganas pero también de su propia tradición cristiana.<sup>23</sup> Tomás pertenece al segundo periodo de la filosofía escolástica junto con Duns Escoto, Alberto Magno y Siger de Brabante. En este periodo continúa aún la influencia agustiniana pero empieza a dominar el aristotelismo.

---

<sup>22</sup> *Ibíd*, Libro I, X. 30.

<sup>23</sup> Cfr. L. Patiño Palafox; *Ginés de Sepúlveda y su pensamiento imperialista*, Los Libros de Homero, México, 2007, p. 62

La política medieval, adentrada en un sistema feudal, se oponía a la tiranía. Las relaciones entre el señor feudal, el rey y los siervos eran complicadas no sólo por los evidentes problemas de poder que se suscitaban sino porque la línea entre siervos y esclavos en la época era muy delgada pero importante debido a los preceptos ya antes mencionados de la religión cristiana.

El problema de la esclavitud y la servidumbre es tratado por Tomás principalmente en el *Tratado de la ley* y en el *Tratado de la justicia* pero para resolverlos necesita primero recorrer el camino de la explicación de los cuatro tipos de ley y sus relaciones con el derecho.

Los cuatro tipos de leyes son: 1) eterna, 2) natural, 3) humana y 4) divina.

Los cuatro tipos de leyes son expuestos por el llamado Doctor Angélico en estrecha relación, desmintiendo que sean iguales y marcando sus matices.

La ley es importante para la cuestión de la servidumbre porque tiene que ver directamente con las legislaciones particulares y cómo éstas se adecuan a un criterio normativo que aplique para todos los hombres independientemente de su cultura o prácticas particulares.

[...] la definición de la ley, que no es otra cosa sino *cierta ordenación al bien común promulgada por aquel que tiene a su cargo una comunidad.*

1. A la primera dificultad respondemos que la promulgación de la ley natural se da por el mismo hecho de que Dios la haya puesto en el corazón de los hombres de modo que pudieran conocerla naturalmente.
2. A lo segundo, que aquellos ante quienes no se ha promulgado la ley están obligados a guardarla en cuanto llegue a su conocimiento por medio de otros, o en cuanto puedan llegar a conocerla una vez promulgada.<sup>24</sup>

De esta manera, la ley es promulgada por el encargado de salvaguardar el bien común de una comunidad y, por este motivo, la ley siempre se refiere a otros. La ley

---

<sup>24</sup> S. T. de Aquino, "Tratado de la ley", en *Tratado de la ley, Tratado de la justicia., Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*, I, II, Q. 91, art.1

norma la relación con una alteridad que implica, necesariamente, diversidad.

Cuando Tomás habla de la ley natural, remite a toda una tradición donde lo natural es intrínseco de la vida y el hombre está envuelto en ello.

La ley eterna e inmutable por la que estamos regidos nos es accesible a través de la ley natural, que es expresada, en caso de seguir a la naturaleza, en la ley humana y puede comprobarse muchas veces en la ley sagrada, que es la divina y está revelada en la Biblia.

Nuestra manera de acceder a estas leyes es a través de la luz natural de la razón que todos los hombres poseen y a través de la cual son capaces de discernir el mundo.

Y es que la luz natural por la cual discernimos el bien y el mal, no es otra cosa sino la impresión de la luz divina en nosotros. De ahí resulta claro que la ley natural no es otra cosa sino la participación de la ley eterna en la creatura racional.<sup>25</sup>

Todos los hombres entonces, entendidos como criaturas racionales, participan por luz natural de la ley natural y, por tanto, de la ley eterna. Es así como se establece una homogeneidad independiente de la multiplicidad que el hombre presenta.

Pero la ley natural no es un consenso ni un designio absoluto. Tomás reconoce que la ley natural es susceptible de cambio por adición, es decir, agregando cuestiones que, por la misma diversidad y cambio de los asuntos de los hombres a los que obligan la interacción con otros y el tiempo mismo, se vuelven correctas y de ley natural. El caso contrario, la sustracción, es imposible ya que no sucede que algo que era de ley natural antes deje de serlo. En estos casos apela Tomás a la corrupción en las costumbres de los hombres que, cuando son descubiertas y corregidas, se alinean perfectamente al esquema de la ley natural.

Es así como puede entenderse la solución que Tomás ofrece a la cuestión de la servidumbre comparada con la propuesta aristotélica de la esclavitud natural. El derecho

---

<sup>25</sup>*Ibid.*, I, II, Q. 91, art. 2

natural en su forma absoluta (derivado directamente de la ley natural) se aplica tanto a los hombres como a los animales y se expresa en los hombres como derecho positivo, que es el que rige las relaciones entre los hombres en la vida cotidiana, en la convivencia. Pero surge entonces el derecho de gentes como una forma de derecho natural de acuerdo a su exposición.

El derecho de gentes es aquel que de acuerdo al derecho natural y por sus consecuencias, es decir, no de manera absoluta, se aplica en todas las naciones. Es por ello que el derecho de gentes aparece en Tomás como una forma de derecho natural y no como derecho positivo, pues no surge de un convenio entre los hombres pues todas las naciones hacen sus leyes naturalmente.

El derecho o lo justo natural es aquello que por naturaleza está adecuado o conmesurado con el otro. Y esto puede darse de dos maneras: primera, tomado absolutamente [...] Segunda, puede algo estar conmesurado a otra cosa naturalmente no absolutamente hablando, sino por sus consecuencias [...] el que un hombre sea siervo y no otro, hablando absolutamente, no es de ninguna razón natural; lo es únicamente por cierta utilidad que puede seguirse de que sea gobernado por otro más sabio, y que pueda seguirse al más sabio al ser ayudado por el otro, como dice la *Política*, libro 1, cap. 5. Por tanto el que la servidumbre pertenezca al derecho de gentes de modo natural puede entenderse de la segunda manera, pero no de la primera.<sup>26</sup>

Tomás respeta de esta manera el principio de que todos los hombres son hijos de Dios de acuerdo a la tradición cristiana pero no deja fuera la utilidad que rige la cotidianidad y que en Tomás sintetiza su tradición y los postulados aristotélicos. La sutil diferencia entre esclavo y siervo que permite esta síntesis marcará de manera definitiva muchos caminos teóricos y prácticos posteriores.

Antes de continuar temporalmente para poder llegar a la filosofía política del siglo XVI, me parece muy enriquecedora la comprensión de la importancia que tenía la

---

<sup>26</sup> S. T. de Aquino, "Tratado de la justicia", en *Tratado de la ley, Tratado de la justicia., Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*, II, II, Q. 57, art. 3

promulgación de la ley no sólo con respecto a la ley misma sino al derecho de gentes y a aquellos que, siendo diferentes, tenían sus propias leyes.

Ante el problema de la libertad del hombre y su sujeción a la ley de acuerdo a las diferentes circunstancias que se presentan con el tiempo, citará Tomás la *Carta a los Romanos* para explicar que los hombres que viven en otras culturas, incluso bajo otra fe, caben de cualquier manera en estas consideraciones por el hecho de ser racionales, diferentes a los animales.

*Sin embargo* dice la carta a los Romanos: “los gentiles, que no tienen ley, hacen naturalmente aquello que pertenece a la ley (2,14), y dice la Glosa: “aunque no tengan ley escrita, tienen sin embargo la ley natural, por la cual cada uno entiende y es conciente de lo bueno y lo malo.”<sup>27</sup>

Este complejo entramado de la ley es fundamental para la comprensión del camino que tomarán algunas discusiones con base en el derecho natural y el derecho de gentes, entre ellas, la de los habitantes del Nuevo Mundo. En el siglo XVI, ante tantos hombres no cristianos, este apartado acerca de los gentiles será retomado.

#### **1.4 La visión de los teólogos y juristas españoles del siglo XVI sobre las nuevas tierras y sus habitantes. (Palacios Rubios, Montesinos, Francisco de Vitoria, Alonso de la Veracruz,). Derecho natural y derecho divino.**

Una vez descubiertas las nuevas tierras en 1492, se abrió para España un problema que, por sus consecuencias teóricas y prácticas, resultó central: la legitimación de la propiedad y ocupación española respecto al Nuevo Mundo.

América no sólo ofreció a España un nuevo territorio que conquistar sino que, ante

---

<sup>27</sup> S. T. de Aquino, “Tratado de la ley”, *Op. Cit.*, I, II, Q. 91, art. 2

una experiencia tan distinta, abrió la posibilidad y la exigencia de repensar una cosmovisión cuya tradición hundía sus raíces en fundamentos antiguos para revolucionarla y adecuarla a una experiencia que no tenía comparación.

Las bulas del papa Alejandro VI ya revisadas en páginas anteriores muestran la importancia de la tradición jurídica medieval en el proceso de toma de posesión y conquista de los nuevos territorios. En ellas resulta evidente el doble interés de la Corona española respecto a los nuevos territorios, pues la Iglesia unida a la Corona impelía a la evangelización de los habitantes recién encontrados pero sin olvidar la exótica y conveniente riqueza material que aquellas tierras ofrecían.

Es por ello que la tensión entre los intereses religiosos y los intereses de expansión se agudizaba entre más tiempo pasaban los conquistadores en las tierras de ultramar y entre más noticias de ellos llegaban al Viejo Continente. Las evidentes contradicciones surgidas entre la prédica del credo cristiano y la necesidad de sobrevivir en las nuevas tierras llevaron a la exigencia de tener una justificación legítima inapelable para llevar adelante ambas empresas.

Las brutales condiciones a las que fueron sometidos los nativos de estas tierras derivaban de la necesidad de mano de obra para llevar a cabo la explotación de los recursos naturales. Pero las crónicas de estas circunstancias que llegaban a España no podían dejarse pasar pues ponían en cuestión el derecho mismo de la Corona de conquistar las nuevas tierras, derecho basado en la evangelización y en las bases jurídicas del poder temporal y el poder espiritual de los reyes y del Papa.

Tal problema no pudo ser ignorado por la corona, que buscó soluciones. Tratando de guardar el fin principal indicado en las bulas, la evangelización, sin descuidar los beneficios que de la conquista obtenía. Por ello, la reina Isabel la Católica trató de guardar las formas correctas de evangelización y de asegurar un trato humanitario a los indios, que en el proyecto ideado por la corona eran considerados como súbditos libres de España (otro término correcto para su situación era el de vasallos), no esclavos o siervos; sin embargo

esto no impidió que su fuerza de trabajo fuera legítima[...]”<sup>28</sup>

La condición inicial de los indios<sup>29</sup> de vasallaje, es decir, de servidores de un señor al que debían lealtad, nunca fue llevada en efecto a la práctica. De hecho, su condición siempre fue mucho más parecida a la de esclavos que a la de siervos o la de vasallos.

Las denuncias realizadas por varios frailes de las órdenes que llegaron primero a estas tierras llegaron a oídos de la Corona, lo que conmocionó el ideal que se tenía de lo que la ocupación de aquellas tierras sería.

Por este motivo fue importante hacer hincapié en la justificación legítima de aquella guerra como una guerra justa pero aquello se intentó de diversas maneras. Es importante recordar aquí la relevancia de la ley escrita ya explicada por Santo Tomás pues después de las Juntas de Valladolid, realizadas para discutir estos asuntos, en 1513 surge un texto con el que se reafirma una tradición de guerra ya llevada a cabo con anterioridad respecto a los infieles: El *Requerimiento*.

En este manifiesto, redactado por el jurista Juan López de Palacios Rubios con la colaboración de Matías de Paz se consolida una posibilidad legal para adueñarse de las propiedades de los indios. El tema de la propiedad, que era fundamental para la Corona, es el interés que guía el *Requerimiento*.

En él se exhorta a los indios a la comprensión de la verdad siguiendo la explicación tomista de la importancia de la enunciación de la ley, haciéndolos conocedores de ella y esperando, por lo tanto, una acción consecuente o justificando, de no ser así, una guerra justa. Dice el texto de Palacios Rubios como sigue:

De parte del muy alto e muy poderoso y muy católico defensor de la Iglesia [...] el gran rey don Hernando el Quinto de las Españas, domador de las gentes bárbaras, y de la muy alta y muy poderosa señora, la reina doña Juana [...] nuestros señores , yo ..., su criado, mensajero

---

<sup>28</sup> L. Patiño Palafox; *Ginés de Sepúlveda y su pensamiento imperialista*, *Op. cit.*, p.83

<sup>29</sup> En todo este texto utilizaremos el concepto de “indio” debido a que es parte fundamental del momento histórico y filosófico al que nos enfrentamos. A pesar de que a través del tiempo su uso ha resultado peyorativo, rescataremos aquí su uso sólo con el fin de no alterar los conceptos de la época intentando tomarlos en su contexto.

y capitán, vos notifico y hago saber como mejor puedo, que Dios nuestro Señor, uno y eterno, crió el cielo y la tierra y un hombre y una mujer, de quien nosotros y vosotros y todos los hombres del mundo fueron y son descendientes [...] De todas esas gentes Nuestro Señor dio cargo a uno, que fue llamado San Pedro, para que de todos los hombres del mundo fuese señor e superior, a quien todos obedeciesen [...] Y como quier que le mandó que pusiese su silla en Roma, como lugar muy aparejado para regir el mundo, mas también lo permitió que pudiese estar y poner su silla en cualquier otra parte del mundo y juzgar y gobernar a todas las gentes, cristianos, moros, judíos, gentiles y de cualquier otra secta y creencia que fueren.

A éste llamaron Papa [...] Uno de los pontífices pasados que en lugar de éste sucedió en aquella silla y dignidad que he dicho, como señor del mundo, hizo donación destas islas y tierra firme del mar océano a los dichos reyes y reina y a sus sucesores en estos reinos, nuestros señores, con todo lo que en ellas hay, según se contiene en ciertas escrituras que sobre ellos pasaron, según dicho es, que podéis ver si quisiéredes.[...] y como a tales reyes y señores, algunas islas a más y casi todas a quien esto ha sido notificado, han recibido a Sus Altezas y les han obedecido y servido y sirven como súbditos lo deben hacer [...] como fueron informados de lo susodicho obedecieron y recibieron los varones religiosos que sus altezas les enviaban para que les predicaran y enseñasen nuestra santa fe, y todos ellos de su libre agradable voluntad, sin premia ni condición alguna, se tornaron cristianos y lo son [...] y vosotros sois tenidos y obligados a hacer lo mismo. [...] vos ruego y requiero que entendáis bien esto que os he dicho, [...] y reconozcáis a la Iglesia por señora y superiora del universo mundo y al Sumo Pontífice llamado Papa, en su nombre, y al rey y la reina nuestros señores, en su lugar, como a superiores e señores y reyes desas islas y tierra firme [...] Si así lo hiciéredes, haréis bien [...] y vos dejarán vuestras mujeres, hijos y haciendas libres sin servidumbre, para que dellas y de vosotros hagáis libremente todo lo que quisiéredes [...] y no vos compelerán a que vos tornéis cristianos, salvo si vosotros, informados de la verdad, os quisiéredes convertir a nuestra santa fe católica [...] Si no lo hiciéredes [...] certifico que, con la ayuda de Dios, yo entraré poderosamente contra vosotros y vos haré la guerra por todas partes y maneras que yo pudiere, y vos sujetaré al yugo y obediencia de la Iglesia y Sus Altezas, y tomaré vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haré esclavos, y como tales los venderé y dispondré dellos como su Alteza mandare, y vos tomaré vuestros bienes, y vos haré todos los males y daños que pudiere, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor [...] y protesto que las muertes y daños que dello se recrecieren sean vuestra culpa y no de su Alteza ni mía [...] y de cómo los digo y requiero pido al presente escribano que me lo dé por testimonio y

signado, y a los presentes ruego que dello sean testigos.<sup>30</sup>

Este texto jurídico, como puede observarse, tiene más alcances de los que podrían conjeturarse a simple vista, pues no sólo es una afrenta legal dadas las condiciones de las diferentes lenguas de los involucrados en él (los indios y los españoles), sino que la idea de que un hombre puede estar sujeto o sometido a otro hombre va contra toda noción de derecho natural pues éste en ningún sentido determina subordinación.

El *Requerimiento* presupone que por el hecho de ser anunciada la existencia de Dios y la fe que se le debe, así como la existencia de los Reyes y la Iglesia católica, ello bastará para tomar posesión legítima de aquellas tierras y fomentar una conversión a la fe católica (en la más ingenua de las visiones), o, de lo contrario, para justificar una guerra justa con todas sus consecuencias.

Para este momento ya muchos españoles han llegado a las nuevas tierras y han tenido contacto con sus habitantes, y es en este punto en el que cabe resaltar una presencia importante para la visión del proyecto conquistador: los frailes evangelizadores. Al ser la evangelización uno de los dos ejes principales del discurso conquistador aunado con el evidente beneficio económico, los frailes y los conquistadores representaban las dos figuras sobre las que recaía el peso de este proceso.

De esta manera, cuando la justicia y legalidad en los modos de la conquista son cuestionadas por Antonio de Montesinos, fraile misionero de la orden dominica, su reclamo a los conquistadores y, por ende, a la política llevada por la Corona española abren la disputa acerca de la legitimidad de dicha conquista.

El reclamo de Montesinos, recogido de uno de sus sermones de 1511 cuestiona la legitimidad y el derecho que hay de hacer la guerra a los indios y someterlos a a esa condición tan parecida a la esclavitud excepto por el nombre.

¿Con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre

---

<sup>30</sup> J. López de Palacios Rubios, “Ultimátum a los descubiertos y donados”, en *El entuerto de la Conquista. Sesenta testimonios*, Luis González, (Prólogo selección y notas), SEP, México, 1984, pp. 39 – 41.

aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muerte y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis, tan opresos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos de enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dáis incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? [...] ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a nosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos?

Tened por cierto, que en estado en que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo.<sup>31</sup>

El debate acerca de la legitimidad de la conquista comienza entonces pero no será sólo seguida por los frailes misioneros enfrentados a los conquistadores sino que el cuestionamiento se traslada al ámbito intelectual y teórico, con argumentos muy poderosos y de cuyo desarrollo resultaron leyes y conceptos fundamentales para la comprensión del desarrollo y continuación no sólo de la conquista sino del concepto y postura de Europa frente al Nuevo Mundo.

Muchos de los cuestionamientos más importantes acerca de la legitimidad de la conquista se dan desde la escuela de Salamanca, cuna y punto de encuentro de diversos pensadores del siglo XVI que se opusieron a las acciones de la política llevada por la Corona. Uno de sus pensadores más reconocidos y que resulta muy importante para nuestro estudio es Francisco de Vitoria.

Vitoria, dominico español nacido en 1483, estudió en París y enseñó teología en la Universidad de Salamanca. Considerado como el padre de los Derechos Humanos por traer de vuelta y darle una nueva importancia al derecho natural y al derecho de gentes; la contribución de Vitoria es remarcable para su tiempo y para el nuestro. A causa de la vastedad de sus obras y en favor del tema que aquí seguimos, sólo esbozaremos algunas de sus ideas y conceptos acerca de la legitimidad de la conquista y el concepto que de los

---

<sup>31</sup> L. Patiño Palafox; *Ginés de Sepúlveda y su pensamiento imperialista*, Op. Cit., p. 84 – 85

indios tiene según aparecen en dos textos importantes: *Sobre la Templanza* y la *Relección de Indios*. En ellos expresa algunos conceptos tradicionales sobre el ser humano pero también innova y abre nuevas vías de interpretación a la tradición para adecuarse a los retos que las circunstancias de su época le imponen.

Cronológicamente, el texto *Sobre la Templanza* (1537) es anterior a la *Relección de Indios* (1539). Con dos años de distancia, las ideas planteadas en uno y en otro son en algunos puntos distintas. Recordemos que al texto *Sobre la Templanza* es al que pertenecen los famosos folios arrancados por el mismo Vitoria debido a las conclusiones a las que ahí llegaba. En ese fragmento durante mucho tiempo perdido se habla de los sacrificios humanos llevados a cabo en Yucatán por los indios y, a pesar de que ahí se condenan esos sacrificios, Vitoria hace una afirmación muy peligrosa y muy poco común para su época.

Los príncipes cristianos sobre estos infieles no tienen más poder con la autoridad del Papa que sin ella. Se prueba, porque los infieles no son súbditos del Papa; por lo tanto el Papa no puede otorgar ninguna autoridad a los príncipes sobre ellos.<sup>32</sup>

Es decir, que el Papa, al no tener autoridad sobre los indios dado que ellos están fuera de la fe, no puede conceder tampoco autoridad a ningún príncipe sobre ellos. Con esta afirmación Vitoria niega la legitimidad de las bulas papales y niega también después que puedan castigarse en estas condiciones incluso crímenes que atenten contra el derecho natural como los sacrificios y la antropofagia.

Pero ¿a qué se debe entonces la contradicción que aparecerá en su *Relección de Indios* y que evidenciaremos más adelante? Es importante tener en cuenta las circunstancias propias del siglo XVI, de los teólogos y de la orden dominica en su momento, dadas sus relaciones con la Corona.

Carlos V, a pesar de ser considerado como uno de los mayores emperadores

---

<sup>32</sup> F. de Vitoria, "Sobre la templanza", Fragmento que se reproduce en Ma. Del Carmen Rovira, *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2004, p. 226. .

conocidos dada la vastedad de los territorios por él controlados y la enorme influencia política que sobre ellos ejerció, era un hombre profundamente creyente. La inseparabilidad entre el gobierno y la fe para llevar un imperio queda fuera de duda y por este motivo los teólogos jugaban un papel muy importante en la vida política de su tiempo.

Cuando Vitoria decide discutir la legitimidad del dominio de la Corona en las nuevas tierras abre un problema de índole político y también religioso. Se busca llevar la teología a todos los ámbitos de la vida práctica del hombre y eso vuelve a la discusión peligrosa, especialmente cuando cuestiona derechos y beneficios.

En 1539 Vitoria recibe dos cartas de Carlos V, una dirigida directamente a él el 31 de enero y otra para el prior de su convento el 10 de noviembre. En la primera se le pide que examine las cuestiones de la evangelización de los Indios en el Nuevo Mundo y se le pide amablemente que si encontrase entre ellas algunas cuestiones “*que consistan más en gobernación que en letras [...] remitirlos eys a los del dicho nuestro Consejo para que, como más ynformados en lo que conviene a la buena gobernación de aquellas partes, ordenen lo que debemos mandar y proveer sobre ellos.*”<sup>33</sup>

Estas líneas nos dan una idea del problema al que Vitoria se enfrentaba pues él, al querer llevar la teología a la vida práctica no podía evitar verse envuelto en asuntos “de gobernación y no teologales”. A esto falta agregar que muchas de las opiniones que Vitoria expresó a lo largo de ese año lo enfrentaban directamente con el poder del Emperador dado que en varias ocasiones resuelve que, en cuanto a los indios se trata, hay muchas cosas que salen del ámbito de los hombres para juzgar y que muchos problemas morales debían resolverse en favor de los indios.

Una vez dictado en junio el final de su *Relección* sus opiniones llegan a oídos de la corte y ya para noviembre, en una carta al Prior del monasterio de Santiesteban, de

---

<sup>33</sup> Carta de Carlos V del 31 de enero de 1539 transcrita en Ma. Del Carmen Rovira, *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2004, pp. 115 – 116.

Salamanca, Carlos V se muestra informado e indignado porque “*algunos maestros religiosos de esa casa han puesto en plática y tratado en sus sermones y en repeticiones del derecho que nos tenemos a las yndias y a las tierras e tierra firme del mar océano*”<sup>34</sup> y ello podría ser perjudicial. Se manda entonces que “*ni agora ni en tiempo alguno sin expresa licencia nuestra no traten ni prediquen ni disputen de los susodicho ni hagan imprimir escriptura alguna tocante a ello porque de lo contrario yo me tendré por muy deservido y lo mandare proueer como la calidad del negocio lo requiere.*”<sup>35</sup>

Puede verse en las dos cartas que había un proyecto muy claro y que no era aceptable promover una falta de congruencia entre los argumentos. Se explica entonces la falta de impresión de las obras de Vitoria pero también los folios arrancados por él mismo debido a sus conclusiones. La contradicción en Vitoria puede entenderse a la luz de un poder muy interesado en validar su dominio frente a un pensamiento comprometido con el mundo.

En su otro texto, Vitoria, en sus conocidos Títulos ilegítimos<sup>36</sup>, arguye varios títulos que podrían intentar usarse como justificaciones válidas para tomar posesión de las nuevas tierras, pero que en verdad no son válidos.

Un título que Vitoria califica como ilegítimo responde al argumento que puede encontrarse detrás del documento del *Requerimiento* pues dice Vitoria que:

Dichos bárbaros no estaban obligados, al llegarles el primer anuncio de la Fe Cristiana, a creerlo, de modo que pecaran mortalmente por no creer lo que simplemente se les anunciaba y proponía [...] sin mediar ni existir al mismo tiempo milagros u otras pruebas y medios de conocimiento.<sup>37</sup>

De esta manera, a pesar de que la “verdad” de Dios y de los Reyes fuera

---

<sup>34</sup> Carta de Carlos V del 10 de noviembre de 1539 transcrita en Ma. Del Carmen Rovira, *Op. Cit.*, pp. 120.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 121

<sup>36</sup> La *Reelección de Indios* de Vitoria, dependiendo de la edición, se encuentra dividida en dos o tres partes. De acuerdo con la edición citada en esta investigación, la segunda y tercera partes de la Primera Reelección corresponden con Títulos Legítimos y Títulos Ilegítimos con los que podrían los españoles reclamar su derecho a las nuevas tierras.

<sup>37</sup> F. de Vitoria, “Relección primera de los indios recientemente descubiertos. Parte Segunda. De los títulos ilegítimos”, en *Relecciones de Indios y del Derecho de la Guerra, versión al español por el Marqués de Olivart, Edición Académica, ESPASA – CALPE, Madrid, 1928*, p. 113.

anunciada a través del *Requerimiento*, ello no implicaba, de acuerdo con el derecho natural, la necesidad de que los indios creyeran y no pecaban por ello, lo que quiere decir también que ello no era causa de guerra justa ni de pérdida de dominio.<sup>38</sup>

Así, para Vitoria con respecto a esta punto, los indios no sólo necesitaban oír la verdad sino también tener motivos para creer en lo que se les anunciaba, como milagros u otros eventos parecidos. Aún más, si después de haber escuchado la verdad no creían en ella, ésta no era una causa de guerra justa pues para justificar una guerra justa ésta debe ser producto de la defensa por un daño sufrido; dado que los indios no habían ofendido a los españoles, Vitoria declara éste como un título ilegítimo.

Otro de los grandes temas discutidos en torno a los indios será el de la racionalidad, pues el dominio se supedita a la racionalidad por ley natural. Vitoria discute los títulos manejados por los españoles y responde a los que juzga como ilegítimos. Reconoce en los indios una plena racionalidad y con ello reconoce a los habitantes de las nuevas tierras como dueños de ellas y como sujetos de pleno dominio, reconocía en consecuencia que eran hijos de Dios, hechos a su imagen y semejanza, y que, a pesar de ser idólatras y de no conocer la palabra de Dios, no por ello perdían dicho dominio. La infidelidad no omite el derecho natural ni el derecho humano, y dado que el ámbito de los dominios está sujeto al derecho natural, la fe no es condición necesaria para ellos. Da entonces pruebas de dicha racionalidad a través de ejemplos.

Se prueba considerando que, en la verdad de los hechos, no son idiotas, sino que tienen, a su modo, uso de razón. Es evidente que tienen cierto orden en sus cosas: que existen ciudades debidamente regidas, matrimonios bien definidos, magistrados, señores, leyes, empleos y profesiones e industrias, sistemas y modos de permutas y tráficos, y todo ello requiere y supone el uso de la razón. Poseen una religión, a su manera, y no yerran en las cosas evidentes. Dios y la naturaleza no les abandonan en lo que es indispensable para la especie y

---

<sup>38</sup> Es importante recordar en este punto que, para la época, la palabra *dominio* no refería, en filosofía política, al hecho de imponerse por la fuerza sobre alguien o en alguna materia; por el contrario, explica la justa legitimidad y pertenencia sobre posesiones y territorios que alguien tiene.

la raza.<sup>39</sup>

Reconoce así, elementos en la cultura que reflejan el uso de una racionalidad compleja, es decir, habilidades políticas, leyes, organizaciones que van más allá de la organización que el mundo animal demuestra. Ello implica el uso complejo de facultades racionales y, por lo tanto, un reconocimiento de ellos con cierta paridad.

Queda entonces un punto importante para nuestro estudio: el tema de los sacrificios humanos. Es éste un tema complicado pues dentro de la concepción de la ley cristiana, matar a un inocente es un pecado mortal, pero además, es contra la naturaleza. Pero para justificar una guerra justa con esta base se necesitan argumentos de derecho natural. Los sacrificios humanos como rituales recurrentes entre los indios aparecen en varias crónicas que llegan a España y esto podría definirse como un acto que atenta contra el derecho natural.

Vitoria, al hablar de ello en los títulos ilegítimos, afirma que:

[...] el Papa no puede guerrear a los cristianos porque sean fornicadores, ladrones, ni aun sodomitas (*cinaedi*), y por ello no les es lícito sacar a subasta sus territorios ni darlos a otros Príncipes.<sup>40</sup>

Con esta afirmación, Vitoria niega los sacrificios humanos como causa de justa apropiación de tierras y dominios por parte de los españoles, pues aunque la fornicación y la sodomía son considerados pecados mortales, y dado que el Papa no tiene jurisdicción sobre los indios pues aún no se han convertido a la fe, no puede castigarlos ni enviar a ningún Príncipe a hacerlo ni a despojarlos.

Es ésta una afirmación sorprendente pues se opone no sólo al poder del Papa sino que interpreta además el derecho natural desde un ángulo ligeramente diferente al de su tradición.

---

<sup>39</sup> F. de Vitoria, "Relección primera de los indios recientemente descubiertos. Primera parte", *Op. Cit.*, p. 51

<sup>40</sup> F. de Vitoria, "Relección primera de los indios recientemente descubiertos. Parte Segunda. De los títulos ilegítimos", *Op. Cit.*, p. 129.

Hay que recordar que el derecho natural en Santo Tomás se consideraba como absoluto e inmutable debido a su derivación directa de la ley eterna. Es por ello que lo que es de derecho natural manda y obliga en cualquier lugar, de ahí que se le llame también “necesaria”. Y será precisamente en este punto donde introduce Vitoria una innovación al hacer un comentario acerca de lo necesario.

... lo necesario tiene grados. Esto es en las cosas necesarias hay una gradación que debe asumirse según la cualidad de la materia acerca de la cual está lo propuesto... Pues algunas cosas son más necesarias que otras... luego el derecho natural se llama necesario... sin duda por necesidad natural, porque toda la naturaleza en conjunto no puede quitarlo sin autoridad divina.<sup>41</sup>

Vitoria introduce así una diferencia en la interpretación de Tomás acerca del derecho natural, pues a pesar de que acepta que el derecho natural es necesario, apunta que lo necesario tiene grados, niveles, y que hay algunas cosas que son más necesarias que otras. Si esto es posible es porque “lo necesario” del derecho natural tiene grados y con ello admite otras posibilidades en el derecho mismo, ya no tan inmutable.

Con esta visión, el tema de los sacrificios humanos inserto en el problema del derecho natural queda sometido a los niveles del derecho natural mismo.

A pesar de que en sus textos Vitoria usa la palabra “bárbaros” para referirse a los habitantes de las nuevas tierras, vale la pena hacer notar que, aunque bebe de la tradición aristotélica para ello, interpreta de una manera particular a Aristóteles, de modo distinto al que lo hará Sepúlveda, autor que más adelante revisaremos con cuidado.

Los detalles para hacer esto posible radican en el concepto del indio que Vitoria maneja, pues para él no son las fieras a las que es lícito cazar, según lo dicta la doctrina aristotélica ya revisada en páginas anteriores.

Las fieras ni siquiera tienen dominio sobre ellas mismas; mucho menos han de poder poseerlo sobre las otras cosas. [...] puede matárselas hasta sólo para recrearse en ello, y por

---

<sup>41</sup> Francisco de Vitoria; “Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás”, citado en Ma. Del C. Rovira Gaspar, *Francisco de Vitoria. España y América, el poder y el hombre*, México, Porrúa, 2004, p. 180

esto dice el Filósofo (Aristóteles, *Política*, I) que la caza de las fieras es justa y natural. Las dichas fieras y todos los irracionales se hallan bajo la propiedad del hombre mucho más que los esclavos.<sup>42</sup>

Es esta una de las visiones posibles del autor pues el pensamiento de Vitoria es acusado muchas veces de ser contradictorio y, a lo largo de sus textos esto puede comprobarse. Vale la pena analizar dicha contradicción y entenderla desde su momento para tratar de entender un poco más las condiciones políticas y sociales del siglo XVI y la influencia que ello tuvo en el desarrollo no sólo de conceptos sino de formas de gobierno y de leyes.

En sus títulos legítimos, contrario a lo que hasta ahora hemos podido comprobar, desglosa los títulos por los que legítimamente pueden los españoles tomar las tierras descubiertas y ejercer un justo dominio sobre ellas. Paradójicamente analizará entonces varios puntos que parecían ya resueltos en los títulos ilegítimos, lo que causa una conmoción al ver la evidente contradicción al interior de un mismo autor.

Respecto a la racionalidad de los bárbaros, dice Vitoria que, a pesar de que él no puede afirmarlo tajantemente y que es un tema que requiere discusión:

Tales bárbaros, aunque, como antes dijimos, no sean del todo idiotas, mucho tienen de ello, y es bien notorio que no son realmente idóneos para constituir y administrar una República en las formas humanas y civiles. Para ello les faltan leyes adecuadas, y ni siquiera tienen bien organizadas sus familias; carecen de estudios literarios y no sólo se desconocen allí las artes liberales, sino también las mismas mecánicas, y tampoco hay cuidados para la agricultura y demás industrias; en una palabra, no existen en tales países las comodidades que son hoy necesarias en la vida humana.<sup>43</sup>

A pesar de que solamente justifique el dominio bajo este título cuando se haga en beneficio de los indios y sin fines de lucro, la contradicción salta a la vista.

---

<sup>42</sup> F. de Vitoria, "Relección primera de los indios recientemente descubiertos. Primera parte", *Op. Cit.*, p. 45

<sup>43</sup> F. de Vitoria, "Relección primera de los indios recientemente descubiertos. Tercera parte. De los títulos legítimos", *Op. Cit.*, p. 183

Aparece entonces uno de los títulos más polémicos de Vitoria pues, como hemos visto, su pensamiento no gira solamente en torno a los aspectos teóricos de una discusión sino que se relaciona directamente con situaciones fácticas del mundo.

[...] quizá alguno diga y observe que si fallasen todos estos títulos [legítimos] de suerte que los bárbaros no dieran ocasión alguna de guerra y rehusasen tener príncipes españoles, tendría que acabar todo tráfico y comercio con ellos con quebranto enorme para los Españoles y segura ruina del tesoro de nuestros Reyes, consecuencias todas para nosotros insoportables. He de responder a ello. En primer lugar, no habría porqué cesara el comercio, pues entre los bárbaros hay abundancia de muchas cosas que, por permuta, podrían adquirir siempre los Españoles. Además, hay un número grande de otras que no tienen dueño y son comunes y pueden ser de aquel que las exporte.<sup>44</sup>

En este título resulta claro que Vitoria era conciente de la importancia económica de aquella empresa y que no era ingenuo ni se limitaba al análisis desde el ámbito religioso. Pero el hecho de que justificara el comercio aún cuando fallase todo título legítimo era una manifestación de la enorme presión ejercida por la Corona en el ámbito del pensamiento para llevar a cabo su proyecto. Es éste el reflejo de un imperio en el que no era bien aceptado separar el pensamiento político de la acción política y en este punto cobran más importancia las cartas de Carlos V ya mencionadas en páginas anteriores.

Aunque queda claro que este beneficio económico para España era inseparable de la evangelización debido a la necesidad de la Corona de manos concedoras de aquellas tierras pero de seres a los que se les llevara la luz de la palabra divina cristiana, uno de los temas más relevantes en cuanto a los indios fue el de los sacrificios humanos. Dirá entonces Vitoria que los sacrificios humanos son prácticas nefastas y que es la obligación de todo cristiano tratar de salvar a un inocente de la muerte. Por este motivo, y en contra de los sacrificios humanos, introduce Vitoria esta práctica como un título legítimo de conquista.

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 187

Otro título puede existir, fundado en la *tiranía* de los que son Señores de los bárbaros y existir allí leyes tiránicas, en daño de los inocentes, como son las que ordenan los sacrificios humanos y las que disponen la muerte de hombres libres de toda culpa, con el solo fin de dar a comer sus carnes. Y aquí digo que *aun sin la autoridad del Pontífice pueden los Españoles prohibir a los bárbaros tan nefandos crímenes y ritos, porque tienen derecho pleno a proteger y defender a tales infelices inocentes hombres de muertes tan injustas* [...] se puede obligar a los bárbaros a desistir de semejantes ritos, y si no quisieren hacerlo, hay derecho a obligarles a ello por la guerra y ejerciendo sobre ellos los derechos de la misma.<sup>45</sup>

Hemos de recordar que los títulos ilegítimos están basados en el derecho natural, que retoma de Santo Tomás y de la tradición, pero que abre con nuevas posibilidades de interpretación, mientras que intenta hacer coincidir los títulos legítimos con la ley natural, cayendo en contradicción.

Pero Vitoria no fue el único teólogo que discutió este proyecto. Salamanca era la sede de muchos otros que pensaron acerca de este tema y lo discutieron en esa época.

El alumno brillante de Vitoria, Alonso Gutiérrez (mejor conocido como Fray Alonso de la Vera Cruz) nacido en 1504 (o 1507 de acuerdo con algunos historiadores) estudió artes<sup>46</sup> y teología en la Universidad de Salamanca y se recibió como maestro de teología pero decidió embarcarse hacia el Nuevo Mundo en 1536 y a su arribo a estas tierras toma el nombre de “fray Alonso de la Vera Cruz” e ingresa a la orden agustina. Estando en estas tierras como misionero, imparte además cátedras sobre temas filosóficos y teologales pero también jurídicos en distintos colegios recién abiertos en las Indias. Más tarde, al inaugurarse la Real Universidad de México en 1553, imparte en ella la Cátedra de Prima Teología a partir de la cual redacta la obra de la que nos ocuparemos para el curso de esta investigación: la relección *De dominio infidelium et iusto bello*.

---

<sup>45</sup> F. de Vitoria, “Relección primera de los indios recientemente descubiertos. Tercera parte. De los títulos legítimos”, *Op. Cit.*, p. 1177 – 178.

<sup>46</sup> La cátedra de artes, como era conocida en su tiempo, puede entenderse como una cátedra de filosofía.

En ella, como el título lo indica, diserta acerca de dos temas muy controversiales para la época, el justo dominio de los indios y la justicia de la guerra que los españoles llevan a cabo en ese momento en el Nuevo Mundo. El texto, dividido en Dudas y Cuestiones, se ocupa en la primera mitad del tema del dominio (Dudas) y posteriormente de la justicia de la guerra (Cuestiones).

En esta obra rastreamos entonces la formación del concepto de indio que, a pesar de seguir en varios puntos la propuesta de Vitoria, tiene matices distintos y enriquecedores.

Se comienza con una crítica fuerte a los abusos cometidos en aquellas tierras por parte de los españoles y de una reivindicación acerca de la estructura social presente en los indios antes de la llegada de los españoles.

[...] no puede hablarse de negligencia por parte del pueblo o del verdadero y antiguo señor antes de la llegada de los españoles; porque en esto no son negligentes quienes respirarían, si pudieran, y clamarían, si fueran escuchados, contra la tiranía y opresión que padecen, no por parte del emperador, sino de algunos a quienes fue encomendada la custodia del pueblo, que los devoran como manjar de pan, los despoja, los desgarran, los destruyen y de ningún modo los defienden; sino que piensan que prestan un servicio a Dios, tanto mayor cuanto más los afligen con tributos y otras exacciones.<sup>47</sup>

Traslada así Alonso la responsabilidad de las injusticias cometidas del emperador a los encomenderos, pues a pesar de que el emperador era el que dirigía y guiaba de derecho esa empresa, los encomenderos eran los que *de facto* llevaban a cabo la tarea, corrompiéndose a veces u omitiendo cumplir las obligaciones que tenían.

Queda aquí, de esta manera, otro registro de los abusos cometidos contra los indios y una postura frente a la divergencia existente entre un discurso oficial, en el que los indios habían pasado a convertirse en siervos de la Corona, y la realidad en la que su condición era prácticamente la de esclavitud.

---

<sup>47</sup> F. Alonso de la Vera Cruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, Duda I, párrafo 44, Edición, introducción y notas de Roberto Heredia Correa, UNAM, México, 2004.

[...] es injusto exigir a los pueblos tales tributos que parece nunca les fueron impuestos ni aun por los infieles. [...] Pues entre los indios el siervo era tal que más bien se diría libre; porque tenía su peculio y su familia, y sólo era llamado siervo porque acarrea leña o agua, o barría la casa, etcétera. Sin embargo, nuestros españoles los vendían para cavar minas; y no sólo en estas partes, sino que enviaban por mar a las islas naves cargadas de ellos [...] Y los vendían por un vilísimo precio, menor que el de un puerco o un borrego.<sup>48</sup>

El haberlos despojado de sus posesiones, haberlos separado de sus familias y, peor aún, haberlos vendido como esclavos era una afrenta al derecho natural y también al derecho de gentes planteado ya antes por su maestro Vitoria.

A pesar de lo que se quisiera oponer, resultaba imposible, desde Alonso, negar el dominio verdadero que los indios tenían de sus propiedades y de sus tierras, pues entiende dominio como un concepto amplio que abarca el ámbito de los bienes materiales, la libertad propia y la posibilidad de gobernarse.

Dado que el dominio es una posibilidad garantizada por el derecho natural, se opone a muchas fuentes de la tradición para afirmar que incluso a pesar de la infidelidad, se puede conservar el justo dominio.

En el tiempo de la infidelidad había dominio justo y legítimo entre estos naturales, cuyos señores eran designados por la ciudad, ya fueran señores por sucesión hereditaria, ya fueran señores por elección del rey, ya por elección de algunos miembros de su consejo [...] porque el dominio, o es por derecho natural o por voluntad humana. Pero, sea de esta manera, sea de aquella, la infidelidad no obsta para que en ellos haya podido haber dominio verdadero.<sup>49</sup>

Se toma aquí la referencia de la Biblia en donde, a pesar de existir ya la fe, se manda obedecer a los príncipes, que en ese tiempo eran todos infieles, lo cual demuestra que había justo dominio a pesar de la infidelidad.

La infidelidad, entendida como el estatuto de todos aquellos que no profesan la fe cristiana, engloba tanto a los mahometanos, los judíos y otras vertientes conocidas en

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, Duda IV, 184 – 185.

<sup>49</sup> *Ibid.*, Duda V, 253 – 254.

Europa con los indios de las nuevas tierras.

Y así como esto es de derecho natural, puede entenderse a través de la voluntad humana guiada por la luz natural de la razón, en donde se elige a una o varias personas para ejercer el dominio en el gobierno de un pueblo y ello también se reconoce como válido.

[...] toda vez que el dominio ha sido introducido por el derecho humano que emana de la razón natural, y la fe, en cambio, es de derecho divino y no puede, por tanto, cancelar el derecho natural, por todo esto, en consecuencia, no puede uno ser privado de su dominio por la sola infidelidad.<sup>50</sup>

Los indios, como los entiende Alonso desde su experiencia, sufren las injusticias con las que han sido agraviados y, a pesar de que no los defiende por ser mansos, deja claro que no han agraviado nunca a los españoles y que aquellos relatos que circulan sobre sus ataques no son más que una justa guerra defensiva.

[...] toda vez que los habitantes de este Nuevo Mundo no han ofendido de ningún modo a los cristianos al tiempo de su arribo, ni les han dañado en nada, ni a ellos ni a sus propiedades, ni han impedido el comercio de cualquier género entre ellos y los cristianos españoles, síguese [...] que por esta causa no puede justificarse la guerra que fue hecha cuando por primera vez fue sometida esta nación al emperador.<sup>51</sup>

El comercio, es de resaltar, es un punto importante pues, como ya revisamos en páginas anteriores en el caso de Vitoria, era un factor que no podía dejarse de lado dados los intereses económicos de la Corona.

Alonso plantea entonces una continuación del derecho de gentes de Vitoria pues, al no verse impedido el comercio por parte de los indios, no había queja posible acerca del ataque al derecho de comercio entre una y otra nación tal como lo estipula el derecho

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, Cuestión X, 652.

<sup>51</sup> *Ibid.*, Cuestión X, 673.

de gentes.

Los indios, dice, respetan el comercio de los españoles y sólo los atacan para defenderse, por lo que nunca han injuriado sus propiedades ni a los españoles mismos, lo que respalda su dominio justo.

El hecho de que no ataquen a los españoles y que incluso, por el contrario, sean favorables a abrazar la fe cristiana es importante para Alonso para plantear la injusticia de dicha guerra.

Es un punto que hemos de investigar y que al presente nos preocupa mucho, toda vez que estos naturales no están en disposición hostil ni rechazan a los ministros de Dios, antes bien los reciben con los brazos abiertos. Por ende, no hay, por este motivo, justicia en esta guerra.<sup>52</sup>

Pues no hay que olvidar que si bien había tenido estrecho contacto con los pobladores de estas tierras y defendía la injusticia de esa guerra, la fe cristiana seguía siendo para él inseparable de la empresa de conquista pues era “la fe verdadera” y todos los infieles tenían la obligación de escuchar a los predicadores, al margen de que se convirtieran o no, pues sostiene que a nadie puede obligársele a aceptar una nueva fe.

Si los infieles del Nuevo Mundo reciben a los misioneros y les permiten evangelizar con toda libertad, y si después de esto no quieren creer, no pueden por esta razón ser privados por la guerra del dominio [...] porque nadie puede ser forzado a creer.<sup>53</sup>

Pero surge entonces el tema de las costumbres de los indios, como la idolatría, la fornicación y la forma de gobierno en los que se pretende reflejar una racionalidad disminuida o ineficaz. Alonso no sólo responde jurídicamente indicando que, incluso dado el caso de que fueran como niños ello no implicaría la pérdida del dominio sino que afirma lo contrario con base en ejemplos obtenidos de su propia experiencia.

Los habitantes del Nuevo Mundo no sólo no son niños o amentes, sino que a su modo

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, Cuestión X, p. 683

<sup>53</sup> *Ibid.*, Cuestión X, 688 - 689

sobresalen, y por lo menos algunos de entre ellos son de lo más eminente [...] porque a la llegada de los españoles, y aún ahora lo estamos viendo, hay entre ellos magistrados, gobiernos y ordenamientos de lo más conveniente, y tenían gobierno y régimen no sólo monárquico sino aristocrático, y existían leyes entre ellos y castigaban a los malhechores, del mismo modo que premiaban a los que habían merecido bien la república <sup>54</sup> [si fueran niños no serían capaces de pecado, y como se les imputan sus vicios...]

Alonso no sólo reconoce que no son amentes ni niños en cuanto a la racionalidad sino que califica de inválida la propuesta contraria. No sólo por sus actos se distingue que no son pues su racionalidad los exculparía. Pero explica que sus vicios son imputables dado que no concuerdan con ninguna de las dos descripciones anteriores.

Afirmar la racionalidad completa era difícil en su momento ya que implicaba no sólo derechos jurídicos sino un reconocimiento de los otros y la necesidad consecuente del cuestionamiento acerca de la legitimidad del proyecto que se llevaba a cabo. Más allá, si se reconocía a los indios como seres racionales completos que, además, no querían convertirse, desde estas argumentaciones, quedaba anulado el derecho de conquista.

Sólo quedaba entonces el punto álgido de todas estas argumentaciones: los sacrificios humanos y la antropofagia. Ya antes analizamos los problemas que Vitoria enfrenta al tratar este punto y Alonso no será la excepción.

En su elección también divide sus argumentos y presenta tanto títulos ilegítimos como títulos legítimos para el justo dominio de la Corona.

Califica primero los sacrificios como títulos ilegítimos para dicha guerra con base en la potestad propia de amos sobre esclavos.

Y que eran sacrificados; ahora bien, esto se hacía sin injuria de nadie, pues éstos eran esclavos y pasaban a la potestad de sus captores; podían, por tanto, comer su carne, a la cual hubieran podido arrojar a los perros, o quemarla con fuego.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, Cuestión X, 716 – 717

<sup>55</sup> *Ibid.*, Cuestión XI, 753

Pero aunque después presenta títulos legítimos y ahí podría parecer que clasifica los sacrificios como causa de guerra justa si después de prohibírseles, se niegan a dejar de llevarlos a cabo, al final no cae en ninguna contradicción parecida a la de Vitoria. Alonso resuelve explicando que esa podría ser una guerra justa si después de enseñada y predicada la fe, y amonestados los sacrificios, no cesaran en ellos. Pero confía y está seguro de que cualquiera que escuche y entienda la palabra de Dios dejará de lado aquellas prácticas y, por lo tanto, esa guerra no es justa.

Alonso hace a este respecto una afirmación muy interesante y asombrosa para su época.

Quizá esto que parece tiránico desde el punto de vista de una nación, sería conveniente y adecuado desde el punto de vista de esta gente bárbara, como si fuera mejor que estuviesen gobernados por sus señores con temor e imperio y no con amor.<sup>56</sup>

Abrir la posibilidad a diferentes visiones de mundo con respecto a un tema de derecho natural es muy innovador porque quita la delimitación de una ley natural inamovible y la vuelve flexible pero incluyente, es decir, una ley natural que es capaz de contener circunstancias y formas de vida muy diversos y no por ello se rompe ni se relativiza.

A pesar de que esta obra de Alonso es muy extensa y variada, terminaremos en este punto la visión general acerca del indio que en su obra *Sobre el dominio de los indios...* presenta.

Son estas varias posturas que conforman las corrientes de pensamiento acerca de los habitantes del Nuevo Mundo y sus problemas. Los planteamientos tanto de los juristas como de los teólogos de la época fueron aportando conceptos y argumentos para que, con los dos autores en los que se centra nuestra investigación, se formaran las dos corrientes arquetípicas representadas por cada uno de ellos.

---

<sup>56</sup> *Ibíd.*, Cuestión XI, 820

## **Capítulo II. Sepúlveda y las Casas. Dos visiones sobre el indio.**

Como hemos revisado hasta este punto, las discusiones y propuestas en torno a la figura del indio comenzaron desde 1492 y continuaban para 1545, cuando la polémica en torno a los habitantes de las tierra de ultramar se centra en las dos figuras representativas de dos corrientes divergentes de pensamiento: Juan Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de las Casas. Al hacer revisiones históricas de nuestros autores, la cuestión suele simplificarse en dos bandos totalmente dispares, a una lucha entre bueno y malo, el defensor y el esclavista, Las Casas y Sepúlveda. Para separarnos de estas dos visiones simplificadas revisaremos primero la propuesta sepulvediana y después la defensa lascasiana.

Para los fines de esta investigación hemos acotado los múltiples argumentos presentados en la Polémica de Valladolid y los textos que la originaron a tres argumentos:

1. El ontológico, relacionado con la naturaleza del indio.
2. El antropológico, que guarda una íntima relación con el primero y que se refiere principalmente al problema de los sacrificios humanos y la antropofagia.
3. El filosófico – político, relacionado profundamente con la racionalidad de los indios.

## 2.1 Análisis y comentario acerca de algunas de las ideas filosófico – teológico – políticas que sobre los habitantes del nuevo Mundo se encuentran en Sepúlveda y Las Casas.

### a) Ginés de Sepúlveda. *Sobre las Justas Causas de la Guerra y Apología en favor del libro Sobre las Justas Causas de la Guerra* .

Por cuestiones metodológicas resulta pertinente revisar las ideas planteadas por Sepúlveda en diferentes obras, ya que, al ser un autor que tiende a la argumentación concreta, los argumentos que aparecen en la Polémica de Valladolid son una versión muy reducida de su pensamiento y son resumen de las ideas planteadas en sus obras *Demócrates segundo* y *Apología al libro sobre las justas causas de la guerra*.

Juan Ginés de Sepúlveda nació en 1490 en Pozoblanco, cerca de Córdoba. Estudió filosofía en la Universidad de Alcalá y teología en el colegio de San Antonio de Sigüenza. Estudió posteriormente en Bolonia y se sabe que en este periodo fue protegido por importantes mecenas pertenecientes al humanismo italiano como Julián de Médicis y el Papa Adriano VI<sup>57</sup>. Como gran teólogo y filósofo, llegó a formar parte importante del séquito de Carlos V fungiendo más tarde como cronista imperial y preceptor del príncipe Felipe.

En 1535 publica su *Demócrates primus*, y a partir de 1545 se enzarza en la célebre discusión que nos ocupa con Bartolomé de las Casas, misma que impidió la publicación de su *Demócrates alter* (o segundo) durante muchos años. Al serle negado el permiso para publicar su libro, escribe la *Apología pro libro de justis belli causis* en 1550 y entre 1550 y 1551 participó en la Polémica de Valladolid.

Comenzaremos, después de estos antecedentes, con la revisión de los tres

---

<sup>57</sup> Cfr. J. A. Fernández Santamaría; *El Estado la guerra y la paz*, Akal, Madrid, 1988, pp. 167 – 168.

argumentos que nos ocupan: la Naturaleza del indio, la antropofagia y los sacrificios y la racionalidad del indio.

Uno de los puntos principales y de los más criticados en Sepúlveda es la utilización del concepto aristotélico de esclavitud natural con respecto a los llamados indios de las nuevas tierras. En referencia a este punto se han dado diversas interpretaciones a través del tiempo y fue una pieza clave de la Polémica de Valladolid, por lo que lo analizaremos a continuación.

La explicación que Aristóteles da acerca de aquellos que son libres por naturaleza y los que también por naturaleza son esclavos (ya revisada en páginas anteriores) es importante en la argumentación sepulvediana porque se inserta en las dudas que ya habían surgido acerca de la naturaleza de los indios.

La primera mención que aparece a ello en su obra titulada *Demócrates Segundo o sobre las justas causas de la guerra*<sup>58</sup> y va unida a la de la guerra justa iniciada en las tierras allende el mar, en el que introduce el tema para explicar las causas que pueden ser válidas para emprender una guerra justa y una de ellas, aunque poco común, está basado en esta teoría aristotélica.

Es este un tema que, aunque no sea la línea que guía nuestra investigación, nos resulta interesante y sumamente importante pues aparece no sólo como la causa oficial de la Polémica de Valladolid en 1550 sino también como un tema que atraviesa a los diversos autores de la época que hemos revisado a lo largo de este trabajo.

Sepúlveda lo sabía bien y por ello, en el prólogo y a manera de presentación, expone cuál será la línea principal de su discurso.

Si es justa o injusta con que los reyes de España y nuestros compatriotas han sometido y procuran someter a su dominio aquellos pueblos bárbaros que viven en la región occidental y austral, llamados comúnmente indios en español, y en qué justa razón puede fundarse el

---

<sup>58</sup> J. Ginés de Sepúlveda, *Demócrates Segundo o sobre las justas causas de la guerra*, Edición de Ángel Losada, Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, Córdoba, 1997.

imperio sobre estas gentes, es problema trascendental[...]<sup>59</sup>

Como puede observarse, Sepúlveda, como el gran cronista imperial de la Corte que fue, apoyaba a un proyecto imperial definido y que, al estar ya en proceso y ser cuestionado, necesita justificaciones válidas para continuar sin contratiempos.

Se comienzan a discutir así las causas que validan una guerra justa, teniendo como antecedentes en España las grandes luchas que se habían llevado a cabo para mantener a raya a un enemigo antiguo: el mundo musulmán. Pero Sepúlveda no olvida su presente y hace claras observaciones acerca del hecho poco común al que se enfrentaba la Corona en el Nuevo Mundo.

Hay además otras causas que justifican las guerras, no de tanta aplicación ni tan frecuentes [...] Una de ellas, la más aplicable a esos bárbaros llamados vulgarmente indios [...]: que aquéllos cuya condición natural es tal que deban obedecer a otros, si rehúsan su gobierno y no queda otro recurso, sean dominados por las armas.<sup>60</sup>

Con esta explicación comienza a hablar de las causas de la guerra justa pero deja asentado un precedente: los indios son bárbaros, esclavos por naturaleza y deben obedecer a otros.

Sepúlveda se cuestiona retóricamente (a través del personaje de Leopoldo) la validez de la explicación de Aristóteles aplicada a los indios y responde a través del personaje de Demócrates. Apela, como su formación lo exige, a las fuentes de conocimiento consagradas (una de las cuales es *El Filósofo*, es decir Aristóteles) entre las que distingue la opinión de los filósofos y la de los jurisconsultos.

Con esta división Sepúlveda inicia una importante argumentación con la que intentará integrar la tradición clásica con el pensamiento cristiano para poder justificar, sin agravio para ninguna de las dos partes, el proyecto que se persigue.

---

<sup>59</sup> J. Ginés de Sepúlveda, *Demócrates Segundo*, *Op. Cit.*, p. 39.

<sup>60</sup> J. Ginés de Sepúlveda, *Demócrates Segundo*, *Op. Cit.*, p. 53.

Es importante en este punto recordar que Santo Tomás (cuyo aporte a la comprensión de la diferencia entre esclavitud y servidumbre fue también ya revisada en páginas anteriores por nosotros), fiel al pensamiento cristiano de la creación, explica que todos los hombres fueron creados iguales por Dios y que la servidumbre es solamente una convención utilitaria en esta vida.

Es por ello que Sepúlveda señalará la diferencia entre las dos visiones que contempla acerca de la esclavitud: la de los jurisconsultos y la de los filósofos.

Para los primeros consiste en cierta condición adventicia que tiene su origen en la fuerza del hombre, en el derecho de gentes y a veces en el derecho civil; los filósofos, en cambio, dan el nombre de servidumbre a la torpeza ingénita y a las costumbres inhumanas y bárbaras.<sup>61</sup>

En este sentido, hablar de “torpeza ingénita” implica hacer referencia a la condición ontológica de aquellos hombres y a su adecuación a la ley natural mientras que derivar la cuestión a circunstancias o justificarlos como una condición adventicia implica solamente explicarla como una cuestión de derecho positivo o derecho de gentes.

Pero a este respecto, Sepúlveda se inclina por la primera interpretación para dar paso a Aristóteles ya que dirá que por derecho natural es justo que aquellos cuya naturaleza es libre gobiernen a los que tienen una naturaleza esclava ya que no sólo sucede esto en los hombres sino que toda la naturaleza se ordena de esta manera: lo inferior se subordina a lo superior.

Patiño, en su estudio acerca del pensamiento imperialista de Sepúlveda, lo explica de esta manera.

Esto, en términos iusnaturalistas significa que Sepúlveda se estaba refiriendo al derecho natural absoluto, cuando ya antes santo Tomás había hablado también de un derecho natural de acuerdo a sus consecuencias, en el que se encuentra implicada la razón natural y que por ello sería propio y exclusivo de la criatura racional. Sólo bajo éste es natural la servidumbre, pues en el sentido estricto del término natural todos los hombres serían libres, según

---

<sup>61</sup> J. Ginés de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, Op. Cit.*, p. 54.

afirmaba santo Tomás.<sup>62</sup>

Es claro que la inclinación de Sepúlveda a hacer casi una repetición del libro I de la *Política* aristotélica es una tendencia y no una interpretación literal, ya que no excluye el pensamiento de Tomás de Aquino en ello y, de esta manera, logra ir redondeando su visión del indio como el bárbaro aristotélico y el siervo natural sin caer en herejía.

A este respecto debemos comprender lo que Sepúlveda entiende por bárbaro para poder contrastarlo con el indio al que se refiere. Es éste un concepto que queda explicado en las Objeciones al *Summario* presentado en la Polémica de Valladolid en donde Sepúlveda explica que está de acuerdo con Santo Tomás en su obra el *Politicorum* cuando entiende a los bárbaros como:

los que no viven conforme a la razón natural y tienen costumbres malas públicamente entre ellos aprobadas [...] Pues ser estos hombres de poca capacidad y de pravas costumbres, pruébase por dicho de casi todos los que de allá vienen, y principalmente por la *Historia General*, libro 3º, cap. 6, scripta dellos por cronista grave y diligente en inquirir las cosas, y que ha estado en las Islas y Tierra Firme muchos años.<sup>63</sup>

Este planteamiento amplía más nuestra visión sobre este aspecto ya que para comprobar la condición natural y ontológica de los indios se recurrirá a las costumbres y a la conformidad con la que ellos vivan de acuerdo con la ley natural.

Surge entonces un problema grave que será causa de fuertes críticas en la Polémica de Valladolid pues estos hechos Sepúlveda no los conoce de primera mano ya que nunca pisó las llamadas Indias sino que se valió de los relatos de los cronistas que llegaban a España, pero cita específicamente para este caso una *Historia General*.

La *Historia General* citada por Sepúlveda corresponde a la escrita por Fernández de Oviedo y Valdés, difundida en España y con gran valor como crónica del Nuevo

---

<sup>62</sup> L. Patiño; *Op. cit.*, p. 235.

<sup>63</sup> J. Ginés de Sepúlveda; "Objeciones del doctor Sepúlveda al *Summario* de Fray Domingo de Soto", en Bartolomé de las Casas, *Tratados*, México, F.C.E., Tomo I, 1997, pp. 311-313.

Mundo. En ella se describe a un indio que difiere por completo de otras imágenes como la que, por ejemplo, Las Casas defiende, misma que analizaremos con detenimiento en páginas posteriores.

[...] esta gente de su natural es ociosa é viciosa, é de poco trabajo, é melancólicos, é cobardes, viles é mal inclinados, mentirosos é de poca memoria, é de ninguna constancia [...] en ninguna de las islas ó de la Tierra Firme [...] han faltado ni faltan algunos sodomitas, demas de ser todos idólatras, con otros muchos vicios, y tan feos, que muchos dellos por su torpeza y fealdad no se podrían escuchar sin mucho asco e vergüença, ni yo los podría escrebir.<sup>64</sup>

Esta visión no sólo de un individuo sino de un pueblo vil y de conductas que no eran propias de aquellas culturas “no bárbaras”, es decir, “civilizadas”, es la que Sepúlveda utilizó para ir construyendo una imagen del indio en la que, por la luz natural de la razón, se va haciendo claro que, según lo dicho por Aristóteles, lo incivilizado debe someterse a lo civilizado dado que esto último se acerca más a la perfección. Es éste un orden que explica cómo “esa jerarquía racional en que descansa la servidumbre se relaciona con un orden general de la naturaleza que exige la sujeción de lo imperfecto a lo más perfecto”.<sup>65</sup>

Pero comienza a surgir una idea paralela en la que no hay una interpretación unívoca, ya que Sepúlveda plantea este sometimiento por causas naturales y con base en el derecho divino pero con el fin de que haya cierta reciprocidad entre ambas partes.

Es creencia que tales [los siervos por naturaleza] son los pueblos bárbaros e inhumanos apartados de la vida civil, conducta morigerada y práctica de la virtud. A éstos les es beneficioso y más conforme al derecho natural el que estén sometidos al gobierno de naciones o príncipes más humanos y virtuosos, para que con el ejemplo de su virtud y prudencia y cumplimiento de sus leyes abandonen la barbarie y abracen una vida más humana, una conducta morigerada y practiquen la virtud.<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo. *Historia General y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar oceano*, Madrid, Real Academia de la Historia, Tomo I, 1851 – 1855, p. 71 – 72.

<sup>65</sup> S. Zavala; *Filosofía política en la Conquista de América*, FCE, México, 1947, p. 40

<sup>66</sup> J. Ginés de Sepúlveda, *Demócrates Segundo*, *Op. Cit.*, p. 56.

Muchas veces se ha intentado, desde la época contemporánea, hacer un juicio a este respecto y descalificarlo como una mera argucia discursiva de los españoles del siglo XVI para librarse de la responsabilidad de las atrocidades cometidas por los conquistadores y encomenderos, pero es por ello muy importante volver a recuperar los principios fundamentales que regían la filosofía política de aquel tiempo para darse cuenta de que, además de las autoridades clásicas de la tradición utilizadas por los pensadores, estaban presentes principios cristianos inalienables por lo menos en la conciencia de la Corona española como la obligación de la evangelización aunque sin olvidar por ello el enorme beneficio económico y poder político que estaban en juego.

Por este motivo, era fundamental para la evangelización determinar la naturaleza de los indios. En este asunto hay que recalcar que, a pesar de que existen algunos registros y cartas en los que aparece la opinión de que los indios eran como animales<sup>67</sup>, era ésta una opinión que fue desechada y contra la que muchos pensadores ilustres de la época se pronunciaron en total desacuerdo.

---

<sup>67</sup> Hanke recupera notas a este respecto, mismas que aquí transcribimos en parte:

“Si bien desde los primeros años de la conquista surgió la duda acerca de la verdadera naturaleza de los indios, la primera encuesta oficial acerca de este tema tuvo lugar el año de 1517 en la isla de La Española, y fue realizada por frailes jerónimos a quienes la Corona española había ordenado descubrir si se podían encontrar indios capaces de vivir bajo su propia responsabilidad y si era posible dejar libres a dichos indios tal y como lo ordenaba la “Clarificación de las Leyes de Burgos” (1513) [...] Resultaba preferible, como afirmó otro de los colonizadores, Lucas Vázquez de Ayllón, que los indígenas se volvieran *hombres siervos* a que siguieran siendo *bestias libres*. [...] El franciscano Francisco Ruiz, obispo de Ávila y consejero muy cercano del cardenal Cisneros, cuya influencia en los asuntos indígenas fue considerable, afirmó, en 1517, en relación con las aptitudes de los indios:

*Aunque es gente maliciosa para concebir ruindades en daño de los cristianos, no es gente capaz ni de juicio natural para recibir la fe, ni otras virtudes de crianza necesarias para su conversión y salvación... y han menester, así como un caballo o una bestia, ser regidos y gobernados por cristianos, tratándolos bien y no cruelmente.*

Poco después, en Barcelona, en 1519, el obispo franciscano Juan de Quevedo declaró ante el recién elegido emperador Carlos V, que los indios eran *siervos a natura* [...] En 1525, el padre dominico Tomás Ortiz atacó vehementemente, ante el recién establecido Consejo de Indias, la aptitud de los indios para tal tipo de vida [la política]. Refiriéndose a los indios “de las tierras firmes” (pero, quizá tal y como lo afirmaron después algunos investigadores, refiriéndose en realidad sólo a los fieros caribes), los denunció en los siguientes términos:

*Son incapaces de aprender ... No ejecutan ninguna de las artes o industrias humanas ... A medida que se vuelven más viejos su comportamiento se vuelve más inconveniente. Alrededor de los diez o doce años de edad parecen tener un poco de civilización, pero más tarde se vuelven como bestias salvajes ... Dios nunca ha creado una raza más llena de vicios ... Los indios son más estúpidos que los asnos y rechazan cualquier tipo de progreso.*

[...] en los últimos meses de 1532 o a principios de 1533, el dominico Pedro de Betanzos hizo una declaración ante el Consejo de Indias en España que confundió tanto a algunos españoles que estos escribieron a México informando que Betanzos había negado que los indios fueran capaces de abrazar la fe. [...] El provincial franciscano franciscano Jacobo de Testera firmó a la cabeza de todo su grupo una Carta a Carlos V, fechada el 6 de mayo de 1533, donde se denunciaba que el demonio estaba tratando de convencer a la gente de que los indios mexicanos carecían de toda capacidad.” Citado en L. Hanke; *La humanidad es una*; FCE, México, 1985, pp. 23 y ss.

Uno de los motivos más importantes para demostrar la naturaleza humana de los indios era que, en sentido estricto, era ésta una de las premisas indispensables para la evangelización, ya que la fe sólo es posible en los humanos.

Sepúlveda no contradice este argumento pero lo hace de una manera tan despectiva que será la causa de muchos ataques y malas interpretaciones posteriores. Con base en las crónicas en las que se habla de obras manuales y arquitectónicas impresionantes realizadas por los indios como prueba de su naturaleza humana al mismo nivel que la de los españoles, Sepúlveda responde:

Pues el hecho de que algunos de ellos parezcan tener ingenio para ciertas obras de artificio no es argumento de más humana prudencia, puesto que vemos cómo ciertos animalitos, como las abejas y las arañas, hacen obras que ninguna humana habilidad logra imitar.<sup>68</sup>

Con esto Sepúlveda no insinúa de ninguna manera que sean animales sino que trata de romper la equivalencia que se intenta establecer entre habilidades manuales y una naturaleza prudente y virtuosa. Esta naturaleza prudente que tanto exalta aparece encarnada, como es de esperarse, en el pueblo español.

La comparación entre la pericia de los indios para las actividades manuales y el ingenio de ciertos animales para realizar obras naturales tiene su correlato también en la teoría aristotélica donde, una de las posibles formas de identificar a los que Aristóteles llama esclavos por naturaleza es precisamente por medio de su aptitud para los trabajos manuales, necesarios para que los “libres” puedan ejercer y llevar a cabo de buena manera la actividad intelectual y teórica para la que son más aptos.

Por ello, este argumento de la naturaleza humana virtuosa de los indios expresada a través de sus habilidades manuales no es para Sepúlveda sino una prueba que refuta por ella misma el argumento que se pretendía defender.

Y así, mientras se va consolidando una imagen del indio a la luz de esta

---

<sup>68</sup> J. Ginés de Sepúlveda, *Demócrates Segundo*, *Op. Cit.*, p. 67.

interpretación, se van comenzando a derivar de ella siempre premisas mucho más prácticas que pueden y, en efecto, se fueron llevando a cabo de diferentes maneras.

Una vez hecha la comparación y equiparación entre esclavos y libres por naturaleza con indios y españoles, Sepúlveda habla de la necesidad de que esa diferencia natural se refleje en la vida política de unos y otros.

La diferencia que hay entre los que son libres por naturaleza y por naturaleza esclavos, esa misma debe existir entre el gobierno que se aplique a los españoles y el que se aplique a esos indios por ley natural, pues para los unos conviene el imperio regio, para los otros algo así como el heril.<sup>69</sup>

Recordemos que Aristóteles explica la diferencia y la jerarquía que existe en la *polis* con base en la forma más simple de organización, el hogar. De esta manera, hijos y esclavos conviven en una casa bajo el gobierno del padre y señor de la casa; pero para que su gobierno sea justo, debe gobernar para cada uno de acuerdo con la condición individual que presentan.

De acuerdo con esta analogía, el rey funge como el señor y padre del hogar y debe saber gobernar diferente para los libres que son sus hijos (los españoles) y los esclavos o siervos (los indios).

Resulta importante recalcar en este punto que Sepúlveda tiene cuidado en el uso del término *esclavitud* y prefiere usar el de *servidumbre*, ya que se adecua mucho mejor a la religión y explicación que Santo Tomás da al respecto aunque por lo demás conserve el esquema aristotélico.

La disputa sobre estos términos y lo que Sepúlveda insinuaba con ello ha sido controversial en las interpretaciones posteriores pero puede darse una congruencia mayor al texto con el término de *servidumbre*.

Podríamos cambiar los términos, pues no cambia sustancialmente el problema; en vez de preguntarse si Sepúlveda se refiere, con palabras precisas, a una <<esclavitud natural>> de

---

<sup>69</sup> J. Ginés de Sepúlveda, *Demócrates Segundo*, Op. Cit. pp. 130 – 131.

los indios, podríamos hablar sólo de <<servidumbre natural>>. Y esto sí lo dice abiertamente en el *Demócrates alter*. [...] Es absurdo pensar que en un mundo cristiano prevalecería, con total plenitud, la teoría aristotélica de la <<esclavitud natural>>. Enunciarla como tal, o decir que, por naturaleza, con sus implicaciones antropológicas, hay esclavos por naturaleza, sería poco menos que anticristiano.<sup>70</sup>

Coincidimos con Patiño en este punto ya que esta explicación satisface de mejor manera la jerarquía planteada por Sepúlveda sin caer en contradicciones.

Por ello el texto sepulvediano propone un imperio regio y uno heril, es decir, el propio de la servidumbre, presentes ambos en la Corona, para satisfacer las necesidades impuestas por la naturaleza de los integrantes de su imperio. A este respecto Zavala clarifica la situación e importancia de la controversia acerca de la naturaleza del indio derivada en problemas prácticos.

Es fácil concluir que a la sombra de la doctrina de la servidumbre natural se venían dilucidando dos problemas: el del derecho de gentes relativo a los títulos que podían invocar los españoles para dominar a los indios; y el propiamente institucional o de la forma de gobierno a que se sujetarían éstos dentro de la colonización.<sup>71</sup>

Pero en este proceso, impulsado por una necesidad fáctica, se fue conformando una idea que se integró al sistema legal y político para poder entender a los otros con los que se enfrentaban en la cotidianidad.

De esta manera era importante determinar cuál era su naturaleza para que concordara con las noticias y aquello con lo que se encontraban en sus exploraciones cotidianas. Uno de los eventos más impactantes de todos los relatados es el de los sacrificios humanos y la antropofagia.

Desde los conocidos relatos de Bernardino de Sahagún, los sacrificios humanos fueron un tópico que excitó y atemorizó el imaginario europeo, pero conceptual y

---

<sup>70</sup> L. Patiño; *Ginés de Sepúlveda y su pensamiento imperialista*, Op. Cit., p. 263.

<sup>71</sup> S. Zavala; *Filosofía política en la Conquista de América*, Op. Cit., pp. 52-53

teológicamente eran un tema complicado y controversial, por ya no mencionar religiosamente, donde era un escándalo.

Es pues éste un tópico que será duramente debatido en los textos sepulvedianos y que será incluido en las argumentaciones de la Polémica de Valladolid. Para su propuesta, es éste un ejemplo y justificación perfectos para explicitar las aberrantes costumbres de los indios que demeritaban su uso de razón y su carácter para poder gobernarse solos bajo preceptos racionales.

Y a propósito de sus virtudes, si quieres infórmate de su templanza y mansedumbre, ¿qué se va a esperar de hombres entregados a toda clase de pasiones y nefandas liviandades y no poco dados a alimentarse de carne humana? [...] se hacían la guerra casi continuamente entre sí con tanta rabia que consideraban nula la victoria si no saciaban su hambre prodigiosa con las carnes de sus enemigos [...] siendo por lo demás tan tímidos que apenas pueden resistir la presencia hostil de los nuestros, y muchas veces miles y miles de ellos se han dispersado huyendo como mujeres al ser derrotados por un reducido número de españoles que apenas llegaban al centenar.<sup>72</sup>

La falta de templanza que se deduce de su ánimo contradictorio de acuerdo con esta presentación es consecuencia de una falta del carácter necesario para guiar su vida hacia la virtud de acuerdo con una vida racional.

La antropofagia era considerada como atroz al devenir de un sacrificio premeditado ya que uno de los fundamentos cristianos es el respeto a la vida humana. Por este motivo, Sepúlveda no vacila al decir que no son mansos ni virtuosos, sino al contrario, que tienen costumbres tan contrarias a los preceptos cristianos que los españoles tienen la necesidad imperativa de obligarlos a abandonar esa forma de vida.

A pesar de que a este respecto sigue reafirmando su postura con respecto a su naturaleza bárbara, agregando los sacrificios y la antropofagia como ejemplos de comportamiento nefasto e irracional, el argumento antropológico tendrá una repercusión

---

<sup>72</sup> J. Ginés de Sepúlveda, *Demócrates Segundo*, Op. Cit., p. 66.

importante en la interpretación y uso que Sepúlveda hará del derecho natural.

A lo largo de su argumentación, Sepúlveda pasa de la individualidad aristotélica del hombre bárbaro y esclavo por naturaleza a la generalidad de un pueblo bárbaro y esclavo por naturaleza. Una vez entendido este paso, recurre a las costumbres de cada pueblo para ir determinando lo que el derecho natural dicta desde la recta razón de unos, es decir, de su pueblo, con respecto a la visión de los otros.

Es de esta manera como va calificando como contrarias al derecho natural varias prácticas propias de las culturas originarias de las nuevas tierras.

El politeísmo es calificado de acuerdo con la época como idolatría y ello, junto con los sacrificios humanos de inocentes, dan el marco para que Sepúlveda recurra al texto consagrado, la Biblia, para justificar la necesidad de la intervención española como designio divino.

Testimonios y juicios de Dios son estos tantos y tan importantes que no dejan lugar a dudas a los hombres piadosos, de que estos dos crímenes, el culto a los ídolos y las inmolaciones humanas, que consta eran familiares a esos bárbaros, son castigadas con suma justicia con la muerte de quienes los cometieron y con la privación de sus bienes, ya se trate de fieles como entonces eran los hebreos, ya de paganos, tanto antes como después de la venida de Cristo, por fundamentarse esa ley en el Derecho natural, según hemos enseñado.<sup>73</sup>

Por derecho natural entonces es justo que se haga la guerra a aquellos que cometen estos pecados; pero por una ley que va teniendo su medida de corrección en la del pueblo virtuoso.

Incluso cuando podría empezar a sospecharse que los indios usaban la luz natural de su razón para intuir la existencia de una divinidad y adorarla, como Sepúlveda considera lógico, explica cómo incluso en ello fallan.

Dándole una interpretación necia y bárbara [a la idea de ofrecer su corazón a la divinidad],

---

<sup>73</sup> J. Ginés de Sepúlveda, *Demócrates Segundo*, *Op. Cit.*, p. 71.

pensaban que debían sacrificar víctimas humanas y abriendo los pechos humanos arrancaban los corazones, los ofrecían en las nefandas aras y creían haber hecho así un sacrificio ritual con el que habían aplacado a sus dioses, y ellos mismos se alimentaban con las carnes de las víctimas. Crímenes son estos que al sobrepasar toda humana maldad son considerados por los filósofos entre las más feroces y abominables perversidades.<sup>74</sup>

Lo explica como un motivo más para considerarlos como bárbaros y siervos por naturaleza pero lo une entonces con un matiz jurídico que también le interesa, la guerra justa.

En la Biblia se dice que los cristianos tienen la obligación de defender a los inocentes que vayan a ser atacados como si fuera una injuria a sí mismos, pues en realidad, es una afrenta contra Dios.

Para Sepúlveda es evidente que el derecho a defenderse es natural, así como defender a los injustamente agraviados es una obligación también natural. La autoridad en que se basa es san Ambrosio, citando Sepúlveda la idea según la cual, <<quien no resiste a la injuria y se defiende de ella si puede, tanta culpa tiene como si abandonase a sus padres, amigos y a su patria>>.<sup>75</sup>

De esta manera, además de la justificación de la guerra por la naturaleza servil de los indios, se agrega a ello la obligación de llevarla a cabo para defender la vida de los muchos inocentes que eran inmolados a los dioses nativos cada cierto tiempo a pesar de que nadie requiriera explícitamente dicha ayuda.

Contrario a la imagen que los defensores de los indios como las Casas (cuyos planteamientos analizaremos más adelante) promovían, exagerando los números de los indios muertos en las masacres causadas por los conquistadores, Sepúlveda recurre al mismo efecto pero causado por los números de los inocentes muertos en inmolación a los ídolos.

Solían inmolar a los demonios más de veinte mil hombres sin merecerlo, y así, excepto una

---

<sup>74</sup> J. Ginés de Sepúlveda, *Demócrates Segundo*, Op. Cit., p. 68.

<sup>75</sup> L. Patiño; *Ginés de Sepúlveda y su pensamiento imperialista*, Op. Cit., p. 218

sola ciudad, Méjico, cuyos habitantes al final ofrecieron una resistencia muy tenaz, toda aquella provincia, que es mucho más extensa que la totalidad de España, fue sometida al dominio de los cristianos con la muerte de muchos menos hombres que los que ellos solían inmolar en un solo año.<sup>76</sup>

Se convierte éste así en un argumento más a favor de la guerra justa contra aquellos pueblos, incluso en una justificación para invertir el orden propuesto por muchos teólogos y favorecer primero una guerra de “pacificación” para emprender después la evangelización sin obstáculos.

Otra de las razones importantes se regía por la conocida máxima que impelía a buscar “el mal menor”. Según una línea lógica de argumentación, si solían sacrificarse más de veinte mil hombres al año siendo inocentes y en altares de ídolos, un mal menor era la muerte de algunos rebeldes, renuentes a aceptar un gobierno virtuoso como el español, como consecuencia de una guerra de pacificación que antecediera a una evangelización libre y provechosa.

El problema en este tipo de discursos era que no tomaban en cuenta las condiciones reales de tales guerras, que eran mejor dicho conquistas llenas de abusos y de rapiña, donde el número de muertos era alarmante y por causas también injustas.

Pero en una visión ideal, Sepúlveda argumenta que los españoles enviados para llevar a cabo esta monumental tarea de pacificación y evangelización eran prudentes, virtuosos, desapegados de la ambición y mesurados.

Así pues, ¿dudaremos en afirmar que estas gentes tan incultas, tan bárbaras, contaminadas con tan nefandos sacrificios e impías religiones, han sido conquistadas por rey tan excelente, piadoso y justo como fue Fernando y lo es ahora el César Carlos, y por una nación excelente en todo género de virtudes con el mejor derecho y mayor beneficio para los indios?<sup>77</sup>

Es por ello importante recordar aquí que la propuesta sepulvediana, aunque no

---

<sup>76</sup> J. Ginés de Sepúlveda, *Demócrates Segundo*, *Op. Cit.*, p. 85.

<sup>77</sup> J. Ginés de Sepúlveda, *Demócrates Segundo*, *Op. Cit.*, p. 68.

ignora los enormes beneficios económicos y políticos que implica el control sobre una colonia tan grande y tan abundante, no se trata de una apología de la dominación pura en aras del poder. Al contrario, se entiende el poder como un poderoso instrumento civilizatorio a través del cual los hombres más prudentes guiaran a los siervos a un grado mayor de razón y a una vida recta, racional en ese sentido, recibiendo al mismo tiempo un beneficio.

Por este motivo, Sepúlveda no propone la esclavitud como el resultado de su propuesta sino que distingue las posibilidades dependiendo de la reacción que los indios tengan al proceso de civilización y guía en el que se verán inmersos.

Si no fuese por sus públicos pecados a que antes nos referimos, al idolatría y el sacrificio de víctimas humanas, de cuyo castigo se deba tomar cuenta, según antigua decisión de Dios, castigo que el rigor no les parece a los príncipes cristianos que deben imponer, por su humanidad y cristiana clemencia, lo cual es parte de las exigencias del Derecho de guerra, me parecería contrario a toda equidad el reducir a esclavitud a estos indios por la única culpa de haber hecho resistencia a la guerra. Me parecería igualmente contrario a toda equidad privarles de sus campos y posesiones, a no ser a aquellos que por su crueldad, pertinacia, perfidia o rebelión se hubiesen hecho dignos de que los vencedores les trataran según la medida de la justicia, más bien que del derecho de guerra.<sup>78</sup>

Aquí Sepúlveda plantea claramente cuál debería ser el trato con aquellos cuyas prácticas considera como pecados públicos, pues la tradición indica que a los que inmolaban inocentes y eran idólatras debía castigárseles con la muerte. Pero el planteamiento sepulvediano va más allá y transmuta este mandado divino, a través del filtro de la clemencia y caridad cristianas, en un proyecto de civilización cristiano y humanista bien configurado al estilo aristotélico.

Califica como inequitativa la posibilidad de reducirlos a la esclavitud por defenderse en la guerra, lo cual también es uno de los principios de derecho natural como antes vimos. La propuesta es, por tanto, llevarlos a una servidumbre provechosa para ambas

---

<sup>78</sup> J. Ginés de Sepúlveda, *Demócrates Segundo, Op. Cit.*, pp. 129 – 130.

partes.

Pero uno de los problemas de este argumento radica en dilucidar claramente quiénes habían sido crueles o rebeldes y establecer el justo castigo que se merecían por desafiar algo que, desde la visión sepulvediana, era conveniente para ellos y para todo su pueblo.

Esto último [en Sepúlveda cuando distingue el trato que ha de darse a los naturales que se resistían de los que cooperaban] conducía de nuevo al gobierno mixto o intermedio entre la libertad y la esclavitud, de que hablaron los tratadistas anteriores cuando pretendían justificar las encomiendas, servicios y tributos de los indios en beneficio de los españoles. [...] la doctrina de Sepúlveda era inseparable de la tutela del bárbaro por el prudente, pero podía ser ajena a la esclavitud del derecho.<sup>79</sup>

La idea de que la mayoría de los indios viviera bajo tributo y sólo los rebeldes fueran eliminados es parte del proyecto que Sepúlveda propone con su justificación de la servidumbre natural indiana.

Pero resta aún otro argumento importante para tener una visión más completa del concepto, pues en las crónicas aparece relatado varias veces el asombro de los conquistadores frente a la organización espacial y política de las ciudades pertenecientes a las grandes civilizaciones encontradas en las nuevas tierras.

Sepúlveda utiliza este argumento a su favor utilizando de nuevo el recurso aristotélico.

Para mí la mayor prueba que nos descubre la rudeza, barbarie e innata esclavitud de aquellas gentes son precisamente sus instituciones públicas, ya que casi todas son serviles y bárbaras. Pues el hecho de tener casas y algún modo racional de vida en común y el comercio a que induce la necesidad natural, ¿qué prueba sino que ellos no son osos o monos carentes por completo de razón?<sup>80</sup>

El tono despectivo de su afirmación ha hecho pensar muchas veces que, en efecto,

---

<sup>79</sup> S. Zavala; *Filosofía política en la Conquista de América*, Op. Cit., p. 56

<sup>80</sup> J. Ginés de Sepúlveda, *Demócrates Segundo*, Op. Cit., p. 67.

sólo consideraba a los indios como ligeramente superiores a los monos, pero a pesar de ello, el planteamiento indica una profunda asimilación de Aristóteles endurecida por el propósito que se persigue.

Ya que Sepúlveda no puede desacreditar el hecho de que tienen casas y grandes templos, que comercian con otros pueblos y que incluso forman alianzas entre ellos como los principados europeos de su época, toma estos ejemplos para validar su naturaleza humana pero no para decir que su racionalidad es recta ni virtuosa.

En ocasiones Sepúlveda hace afirmaciones tan fuertes que llevan a dudar de hasta qué grado deseaba exagerar la naturaleza inferior de los indios, pues llegaba casi al punto de dejarlos con la mínima necesaria para no considerarlos como animales, sobre todo comparados con los españoles.

Compara ahora estas dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad y religión con la de estos hombrecillos en los que apenas se pueden encontrar restos de humanidad, que no sólo carecen de cultura, sino que ni siquiera usan o conocen las letras ni conservan monumentos de su historia, sino cierta oscura y vaga memoria de algunos hechos consignada en ciertas pinturas, carecen de leyes escritas y tienen instituciones y costumbres bárbaras.<sup>81</sup>

En una línea argumentativa humanista propia más del Renacimiento que de la denominada Edad Media, Sepúlveda va estereotipando a los pueblos por causa de su lengua (la cual desconocía), su forma de escritura y otros factores culturales que dependen de muchos factores antropológicos.

La recurrencia en la enunciación de las “instituciones y costumbres bárbaras” se explica por los sacrificios humanos y también porque a través de sus instituciones eran aprobadas públicamente muchas de las prácticas que él consideraba fuera del derecho natural.

Otro de los motivos para considerar sus formas de gobierno como bárbaras era

---

<sup>81</sup> J. Ginés de Sepúlveda, *Demócrates Segundo*, Op. Cit., p. 65.

porque sus gobernantes ejercían tiranía sobre el pueblo al permitir y regular los grandes sacrificios de inocentes y que el pueblo, a pesar de ello, no intentara librarse de semejante tiranía para escoger una forma de gobierno más justa.

La falta de carácter demostrada como pueblo en su organización social es un claro síntoma, para Sepúlveda, de un carácter sumiso, propio de la servidumbre, y poco combativo para defender su propia forma de vida.

Toma el relato del apresamiento de Moctezuma por parte de Cortés para ejemplificar esa pasividad y falta de carácter.

Cortés, por su parte, después de haberse apoderado así de la ciudad, hizo tanto desprecio de la cobardía, ineptitud y rudeza de aquella gente, que no sólo obligó, infundiendo terror, al rey y sus principales súbditos, a recibir el yugo y gobierno del Rey de España, sino que al mismo rey Moctezuma [...] le encadenó, ante el estupor e inercia de sus conciudadanos, indiferentes ante su situación y preocupados de cualquier cosa menos de tomar las armas para libertar a su rey. [...] ¿Puede darse mayor ó más claro testimonio de la ventaja que unos hombres tienen sobre otros en ingenio, habilidad, fortaleza de ánimo y virtud? ¿No es prueba de que ellos son siervos por naturaleza?<sup>82</sup>

Con estos argumentos Sepúlveda pretende probar, ignorando las condiciones políticas, culturales y sociales propias y exclusivas del Nuevo Mundo, que los indios carecían del deseo de liberarse de aquellos que pretendían oprimirlos y que ello demostraba que era conveniente para ellos estar sometidos a un gobierno justo como el de la Corona española.

El obvio beneficio que obtenían de ello los españoles quedaba, desde esta visión, superado por el beneficio que obtenían los indios a cambio.

Con el beneficio de cada una de estas cosas en particular, se supera con mucho la utilidad que los indios obtenían del oro y la plata; cuánto más todavía si nos fijamos en las letras, de las que por completo estaban ellos faltos, del todo desconocedores de la lectura y la escritura; o en la cultura o en las instituciones y leyes excelentes [...] el conocimiento de

---

<sup>82</sup> J. Ginés de Sepúlveda, *Demócrates Segundo*, *Op. Cit.*, p. 66 – 67.

Dios y la religión cristiana, que vela por la salvación de muchos millares de almas que seguramente habrían de perecer lejos de ella.<sup>83</sup>

De esta manera se completaba un círculo perfecto inserto en un proceso con la doble función que la Corona buscaba, evangelizador y económico, sin olvidar el progreso civilizatorio que Sepúlveda proponía como consecuencia.

Pero como todo proceso, éste tenía sus requerimientos necesarios para otorgarle validez y hacerlo justo.

Sepúlveda lo explica con los pasos previos necesarios para que la guerra justa y el proceso subsiguiente se den sin contratiempos y de la forma correcta. El proceso lógico de la guerra sería entonces:

Primeramente, que se declare; esto es, amonestar a los indios a que acepten los grandes beneficios del vencedor y se instruyan en sus óptimas leyes y costumbres, se imbuyan de la verdadera religión y admitan el imperio del rey de las Españas, no sea que si obran contrariamente y rechazan su dominio, sean maltratados hostilmente por los españoles que con el fin de dominarlos fueron enviados por su Rey; si los indios piden tiempo para deliberar, se les debe conceder cuanto sea necesario para reunir un consejo público y redactar las decisiones [...]<sup>84</sup>

Resulta interesante comprobar cómo en este punto apela a un recurso jurídico ya existente, el *Requerimiento* y avala de esta manera la forma en la que se ha llevado el proceso de la guerra.

Pero, contrario a la mayoría de los comentarios que se hacen como Sepúlveda en donde lo hacen parecer simplemente un defensor de la esclavitud, el texto sepulvediano nos muestra matices mucho más finos en el pensamiento del autor, que toma en cuenta incluso el tiempo necesario que todo pueblo pide (y que también el pueblo mexicana solicitó) para deliberar acerca de aquello que se les presentaba.

---

<sup>83</sup> J. Ginés de Sepúlveda, *Demócrates Segundo*, *Op. Cit.*, p. 98.

<sup>84</sup> J. Ginés de Sepúlveda, *Demócrates Segundo*, *Op. Cit.*, p. 61.

Como es de esperarse, Sepúlveda hace notar al final que es justo concederles tiempo para tomar decisiones aunque no demasiado, pues sería inútil si no se decide, ya que hay verdades que no pueden ser aprehendidas a menos que se sea instruido en ellas, y ese era también el papel de los conquistadores.

Una vez advertidos, era posible llevar a cabo una guerra justa si se negaban, por todos los motivos ya revisados con anterioridad, lo que lleva a Ginés a decir que, con base en la tradición clásica y cristiana:

Ahora bien, tales gentes, por derecho natural, deben obedecer a las personas más humanas, más prudentes y más excelentes para ser gobernadas con mejores costumbres e instituciones; si, previa la advertencia, rechazan tal autoridad, pueden ser obligadas a aceptarlas por las armas; semejante guerra será justa por derecho natural, según señala Aristóteles (*Política* lib. 3º y 5º) y santo Tomás en el mismo lugar citado. [En el *Politicorum*] <sup>85</sup>

Como hemos podido comprobar a través de los conceptos que va uniendo a la imagen del indio, Sepúlveda propone un proyecto en el que la intención fuerte no es la esclavitud sino la servidumbre con el consiguiente tributo pagado a la Corona.

Sostengo que no hay que despojar a estos indios de sus bienes y posesiones ni reducirlos a la esclavitud, sino someterlos al gobierno de los cristianos.<sup>86</sup>

Lo dirá expresamente en su *Apología en favor del libro sobre las justas causas de la guerra* después de haber leído las críticas que se hacían a su obra anterior (el *Demócrates Segundo*) para dejar claro que no atenta contra la idea de la creación del hombre igual a imagen y semejanza de Dios pero que sí propone un arreglo de vida sometido a los españoles por parte de aquellos indios.

La consiguiente visión a futuro que Ginés expresa es sensiblemente diferente a la que podría creerse basándose solamente en el juicio de sus opositores o con base en una

---

<sup>85</sup> J. Ginés de Sepúlveda, *Apología en favor del libro sobre las justas causas de la guerra*, Edición de Ángel Losada, Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, Córdoba, 1997, p. 197

<sup>86</sup> *Ibíd.*, p. 195.

lectura superficial de su obra.

Un rey óptimo y justo que quiera imitar a tal padre de familia, como es su obligación, debe gobernar a los españoles con imperio paternal y a esos indios como a criados, pero de condición libre, de cierto gobierno templado, mezcla de heril y paternal, y tratarlos según su condición y las exigencias de las circunstancias. Así con el correr del tiempo, cuando se hayan civilizado más y con nuestro gobierno se haya reafirmado en ellos la probidad de costumbres y la religión cristiana, se les ha de dar un trato de más libertad y liberalidad.<sup>87</sup>

A pesar de que es ésta una visión profundamente despectiva de la naturaleza y cultura indiana, será importante tener en cuenta los matices que Sepúlveda imprime a su obra para analizar más tarde las consecuencias que ello tuvo en la visión y consolidación de los indios del Nuevo Mundo.

#### **b) Bartolomé de las Casas. *Apología.***

Continuaremos de esta manera con la contraparte del cordobés en la Polémica de Valladolid; Fray Bartolomé de las Casas.

Bartolomé de las Casas (1474 – 1566), fraile dominico y, en cierto momento, obispo de Chiapa<sup>88</sup> tuvo una vida religiosa extensa pero aún más impresionante es su vida en el ámbito político. Fuertemente impresionado y convencido por su experiencia cercana con la vida del Nuevo Mundo y sus habitantes, discutió siempre e intercedió en favor de los indios tanto en las nuevas tierras como en España.

Dadas las violaciones a las Nuevas Leyes que se habían emitido para proteger a los indios y las controversias respecto a la legitimidad y justicia de la guerra de conquista y las encomiendas, en 1550 el emperador Carlos V convoca a una reunión para discutir estos asuntos llamando a los dos autores que en el presente trabajo revisamos y prohibiendo mientras tanto la continuación de las encomiendas.

En este evento, conocido generalmente como la Polémica de Valladolid, nuestros

---

<sup>87</sup> J. Ginés de Sepúlveda; *Demócrates Segundo, Op. Cit.*, p. 131.

<sup>88</sup> De acuerdo con la nomenclatura de la época.

dos autores presentaron sus pareceres respecto a los indios y a la justicia de la guerra que se llevaba a cabo. Sepúlveda presentó una serie de argumentos sintetizados que expuso brevemente, siguiendo de cerca la argumentación manejada en su *Demócrates alter* (ya revisado en páginas anteriores), pero Las Casas preparó para este evento una enorme argumentación dividida en dos partes; la primera constaba de los argumentos filosóficos y jurídicos, conocida como *Apología*, y la segunda, en la que se ocupa de la argumentación a través de ejemplos y argumentos antropológicos en una diversa y variada descripción del Nuevo Mundo, conocida como la *Apologética Historia Sumaria*.

Debido a los argumentos que más nos interesan y a la vastedad inabarcable de argumentos para los fines de esta investigación, nos ocuparemos solamente de los mismos tres argumentos de Sepúlveda ya contemplados por nosotros y refutados por Las Casas en la *Apología* presentada en la Polémica de Valladolid.

No ha de olvidarse, en este punto, que Las Casas conocía intelectualmente a su oponente (Sepúlveda) y por ello contesta en su exposición a los argumentos de éste con el fin de convencer a los juristas y teólogos frente a los que se presentaron, por separado, ambas argumentaciones.

Comienza Las Casas con el argumento de la naturaleza del indio respondiendo negativamente a la supuesta barbarie que Sepúlveda y otros les atribuían a los indios.

Dios, pues, autor de toda criatura, no despreció a estos pueblos del Nuevo Mundo de tal manera que quisiera que estuvieran faltas de razón y los hiciera semejantes a los animales hasta el punto que se les aplique con razón el calificativo de *bárbaros*, fieros y salvajes brutos, como esos piensan y fingen, sino que, por el contrario, tales gentes son de tal mansedumbre y modestia que más aún que las demás gentes del mundo están muy dispuestas y preparadas a abandonar la idolatría y a recibir en sus provincias y poblados la Palabra de Dios y la anunciación de la verdad.<sup>89</sup>

Será ésta la primera impresión que Las Casas intente dejar clara acerca de los

---

<sup>89</sup> Bartolomé de las Casas; "Apología", en *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de Las Casas y de Fray Bartolomé de Las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda*, Traducción castellana de los textos originales latinos, introducción, notas e índices por Ángel Losada, Editora Nacional, Madrid, 1975, p. 125.

habitantes de aquellas tierras y será la que mantendrá durante toda la argumentación subsiguiente.

También gran conocedor de su tradición, las Casas no duda en utilizar “*escripturas sagradas y profanas*”<sup>90</sup> para desmentir la argumentación sepulvediana y proceder a una importante diferenciación conceptual con respecto al término de “bárbaro”.

Ya que es innegable que Aristóteles utiliza el término *bárbaro* en su *Política*, las Casas recurre entonces también a las Sagradas Escrituras para reconocer y diferenciar otros sentidos del término, distinguiendo finalmente cuatro que procedemos a analizar brevemente.

*Primera clase de bárbaros.*- Es aquella en que se toma el término en sentido impropio y amplio y significa <<todo hombre cruel, inhumano, fiero y violento, alejado de la humana razón ya por el impulso de la ira o de la naturaleza>>. Ese tal [...] se precipita hacia crímenes que sólo perpetrarían las bestias fieras habitantes de las selvas.<sup>91</sup>

Éste es, de esta manera, un tipo de bárbaro que se define por sus costumbres, por una actitud fiera y cruel, opuesta en muchos sentidos a los indios que él presenta como mansos y nobles.

Al contrario y para disgusto de muchos españoles, hace la anotación de que algunos de los conquistadores eran bárbaros en este sentido del término, debido a las atrocidades que muchos de ellos cometían en las encomiendas y en el trato diario con los indios.

Estos, aclara Bartolomé, no son aquellos a los que Aristóteles defino como esclavos por naturaleza sino que son aquellos que se apartan de la recta razón y viven injuriando y causando males a otros.

Otro sentido presentado para esta palabra lo retoma de Juan Gersón y relatos bíblicos, donde tiene una estrecha relación con el lenguaje.

---

<sup>90</sup> Es decir, tanto la Biblia como Aristóteles y Tomás de Aquino, principalmente.

<sup>91</sup> Bartolomé de las Casas; “Apología”, *Op. cit.*, p. 125

*Segunda clase de bárbaros.*- A la segunda clase de bárbaros pertenecen aquellos que carecen de un idioma literario correspondiente a su idioma materno (idioma literario que, entre nosotros, es el latín), y así no saben exponer en él lo que piensan. Por lo cual son considerados rudos y faltos de letras y erudición.<sup>92</sup>

Es interesante este punto pues introduce un relativismo cultural que es aplicable no sólo a la lengua sino también a las formas de gobierno y a las prácticas culturales diversas. Bárbaro puede ser cualquiera que se encuentre con un *otro* diferente a él o a la gente de su pueblo y a la inversa.

Este tipo de barbarie es, por lo tanto, circunstancial, y las Casas lo deja muy claro al explicar en este punto que incluso los Apóstoles eran bárbaros en los pueblos a los que llegaban con el deber de predicar la palabra de Dios sin conocer las costumbres ni la lengua del lugar.

De la misma manera, recupera a Aristóteles en su libro 3 de *Política* para evidenciar que, incluso entre los pueblos entendidos como bárbaros (los persas, en el caso de Aristóteles) hay otros sistemas de gobierno que, aunque puedan ser tiránicos o no serlo, son legítimos porque se guían conforme a leyes y son aceptados por aquellos pueblos conforme a sus propias costumbres.

De esta manera, no son éstos tampoco los bárbaros que son esclavos por naturaleza sino los que se rigen por normas y costumbres diferentes.

La siguiente clase de bárbaro es muy importante para la comprensión de la solución que las Casas da a este respecto, ya que al hacer la clara distinción entre los tipos a los que *bárbaro* puede referirse, no descalifica a Aristóteles sino que lo interpreta de una manera muy distinta a la que Sepúlveda lo hace.

*Tercera clase de bárbaros.*- Tomado este término en sentido propio y estricto, es la de aquellos hombres que, por impío y pésimo instinto, o por las malas condiciones de la región que habitan, son crueles, feroces, estóridos, estúpidos y ajenos a la razón, los cuales no se

---

<sup>92</sup> Bartolomé de las Casas; "Apología", *Op. cit.*, p. 126

gobiernan ni con leyes ni con derecho, ni cultivan la amistad ni tienen constituida la república o la ciudad de una manera política; más aún, carecen de príncipe, leyes e instituciones. Estos no contraen matrimonio, conformándose a ciertos ritos; finalmente, no tienen ningún comercio humano, no venden ni compran, no dan ni toman en arriendo, no contraen sociedades, no conocen las instituciones jurídicas de depósito, arriendo y comodato; finalmente, no está en uso entre ellos ninguno de los contratos del Derecho de gentes a que se refiere el texto del Digesto sobre él <<Derecho natural y de gentes>>, viven disipados y desperdigados, habitando bosques y montes, contentándose sólo con sus mujeres, como hacen los animales no sólo mansos, sino también fieros.<sup>93</sup>

Estos bárbaros lo son no sólo por costumbres sino por naturaleza, ya que la luz natural de la razón no los impele al camino de la vida racional al que todos los hombres están inclinados.

Son propiamente éstos los que las Casas identifica con los esclavos por naturaleza presentados por Aristóteles, aquellos de los cuales se dice que incluso pueden cazarse como bestias.

Pero las Casas los describe ampliamente para evitar confusiones posibles. Los indios del Nuevo Mundo tienen instituciones, leyes, son mansos, amables y están dispuestos a convertirse. No podrían ser éstos, ni por asomo, el tipo de bárbaro que aquí se describe.

Pero este tipo de bárbaro, dice las Casas, no puede encontrarse fácilmente ni aplicarse a la ligera.

Esta clase de bárbaros, o mejor dicho gentes fieras, son muy raros en cualquier parte del mundo y pocos en número si se les compara con el resto de la humanidad, conforme testimonia Aristóteles de la misma manera que los hombres dotados de heroica virtud, a los que llamamos héroes o semidioses, son muy raros.<sup>94</sup>

¿Por qué debe aceptarse que hay muy pocos de estos bárbaros en el mundo? A

---

<sup>93</sup> Bartolomé de las Casas; "Apología", *Op. cit.*, p. 127 – 128.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 128.

causa del argumento cristiano de un Dios bueno, omnipotente y perfecto. Ya que Dios es creador de todo lo que en el mundo existe y la naturaleza refleja la perfección divina (aunque esté levemente degradada por la materia), es imposible que Dios hubiese creado a toda una raza de hombres bárbaros como bestias pues él hace en la naturaleza “la mejor de las cosas que hacerse pueden”.

La idea de hombres casi bestias es repulsiva dentro de esta visión ya que se opondría a la universalidad y perfección de la obra divina expresada en la naturaleza, considerando la enorme población de indios que habitaban allende el mar. Dado que la intención de Dios debe ser buena y caritativa para los hombres, es razonable que haya muy pocos bárbaros de esta clase y dados solamente por las causas explicadas por las Casas.

Finalmente, la última clase de bárbaros considerada por las Casas tiene que ver, como es de esperarse dado su contexto, con asuntos religiosos.

*Cuarta clase de bárbaros.*- Existe, además, una cuarta clase de bárbaros especial en la que están comprendidos todos aquellos que no conocen a Cristo. En efecto, todo pueblo, por muy perfecta que sea su administración política, todo hombre, por gran filósofo que sea, está expuesto a las máximas barbaries, esto es, a los peores vicios si no está imbuido de los misterios de la filosofía cristiana. De tales vicios no puede purgarse si no es por medio de los sacramentos y por la virtud de la ley cristiana [...] <sup>95</sup>

En esta categoría están, como es de esperarse, los turcos, árabes, los antiguos griegos y romanos y demás pueblos gentiles. La única diferencia que en esta categoría se hace es debida a la actitud de dichos pueblos frente a los cristianos. Si ofenden y hacen daño a los cristianos, el príncipe debe actuar para someterlos conforme a la voluntad divina; pero si, por el contrario, no injurian de manera alguna al pueblo cristiano, han de ser acogidos y llevada a ellos la predicación para que muden de parecer y conozcan “la verdad” que el cristianismo tiene.

---

<sup>95</sup> Bartolomé de las Casas; “Apología”, *Op. cit.*, p. 140.

Como es de resaltar, las diferentes clases de bárbaros expuestas por las Casas tienen su fundamento, casi todas, en argumentos antropológicos y políticos con excepción de la tercera.

El tipo de bárbaros que identifica con las bestias y los esclavos de los que Aristóteles habla son ontológicamente desviados de la esencia humana y del actuar humano.

Es interesante a este respecto tomar en cuenta que, incluso cuando las Casas está en desacuerdo en algunos de los postulados aristotélicos, se basa en él al igual que Sepúlveda para discutir sin dejar de lado la tradición de El Filósofo pero retomando y formando argumentos basados en muy diversas fuentes sin ignorar la experiencia vital, fundamental en el pensamiento lascasiano.

Los indios a los que las Casas presenta y defiende en la Polémica podrían corresponder entonces a la segunda clase de bárbaro o a la cuarta, donde circunstancialmente sucede que tienen costumbres y formas de gobierno diferentes pero la luz de la razón los guía para seguir modos de vida perfectamente humanos.

Pero a este respecto, uno de los problemas más difíciles y delicados presentados y explicados por él en Valladolid fue el de ciertas prácticas y costumbres que, como ya hemos visto, causaban conflictos morales, teológicos y jurídicos a muchos pensadores de aquella época: los sacrificios humanos y la antropofagia.

Las Casas recurre entonces a una afirmación que podría parecer simple pero que sienta las bases de la discusión en sus términos.

Así, pues, siendo atraídos los hombres por impulso de la naturaleza al culto de Dios o de aquel que creen que es Dios, y al amor de la bondad, verdadera o falsa, de ninguna manera pueden dejar de ofrecer sacrificios y honores divinos al Dios verdadero o al erróneamente tenido por tal. [...] El motivo de esto es que es imposible por naturaleza que el hombre viva sin Dios, sea verdadero o falso.<sup>96</sup>

---

<sup>96</sup> Bartolomé de las Casas; "Apología", *Op. cit.*, p. 161.

Afirma con ello de inicio la humanidad de aquella gente y, además, aceptando la intuición de la divinidad como algo natural, asienta la base necesaria para la predicación del cristianismo.

Pero esto no resolvía en ningún sentido la problemática y el escándalo causados por la costumbre de sacrificar inocentes a dioses paganos ni, como se decía en algunas crónicas de la época, de comer la carne de aquellos sacrificios en grandes banquetes públicamente aceptados.

Las Casas pretende entonces comenzar a deliberar la cuestión en términos diferentes a los establecidos.

Por instinto natural, el hombre se siente inclinado a adorar a Dios según sus posibilidades e ideosincrasia; por derecho natural, el hombre se siente obligado a honrar a Dios ofreciéndole y sacrificándole lo mejor que tiene.<sup>97</sup>

Abre de esta forma una posibilidad que en ocasiones llega a parecer más retórica que convencida pero que, al basarse en argumentos de autoridad bien escogidos, no da lugar a la herejía.

Si cada pueblo tiene, por luz natural de su razón, la necesidad de adorar a la divinidad y cada uno lo hace de acuerdo con las circunstancias en las que vive, quedan justificadas diversas maneras de adoración. Pero si a esto agregamos el hecho de que la divinidad es superior a todo lo que puede haber, se le debe un sacrificio y éste no puede ser pequeño, pues se ofrece por este motivo siempre lo mejor que se tiene.

Pero ¿cómo justificar que lo mejor que se tenga sea la vida de inocentes, niños incluso, para sacrificarla en un altar?

Las Casas intenta responder con el ejemplo bíblico de Jacob, quien es requerido por Dios como sacrificio supremo de su padre en aras de su fe. Explica entonces que la vida inocente es una posibilidad para un sacrificio. Las Casas demuestra en este punto su

---

<sup>97</sup> Bartolomé de las Casas; "Apología", *Op. Cit.*, p. 280.

gran sentido histórico, ya que para dotar a este escabroso punto de la argumentación de una validez aceptable para el hombre del Viejo Mundo, explica cómo en las Sagradas Escrituras se habla del sacrificio humano como requerido en ciertas ocasiones (aunque no fuese consumado) y recupera también los momentos de extrema necesidad en que los españoles tuvieron que comer carne humana para sobrevivir.

Surge entonces la necesidad de abrir la puerta a la diversidad, a otras conductas y otras costumbres, ya que siempre que éstas estén consideradas dentro de lo que la ley natural exige, la salvación es posible.

Santo Tomás [...] al referirse a un hombre criado en los bosques, selvas y entre fieras, dice: <<A la divina providencia corresponde el suministrar a cada cual lo necesario para su salvación, siempre que cada cual no ponga impedimentos por su parte. Así si alguno de tal manera vive en las selvas o entre lobos y sigue la guía de la razón natural, apeteciendo el bien y huyendo del mal, hay que tener por muy cierto que Dios, por inspiración interna, le revelará lo necesario para creer o dirigirá hacia él algún predicador de la fe, como dirigió a Pedro hacia Cornelio>><sup>98</sup>

Una de las complicaciones más graves en esta argumentación era hacer evidente que los indios no sacrificaban vidas humanas por maldad aunque, desde la perspectiva sepulvediana, no hubiese otra posibilidad que esa.

El dominico acepta entonces que tal vez los indios pequen a este respecto por “ignorancia invencible” y por engaño. Ya que nunca había llegado hasta ellos la palabra de Dios e ignorando cuál era la “verdadera doctrina”, seguían el impulso natural de su razón de adorar a la divinidad; pero fueron engañados por demonios que los convencieron de que aquellos dioses a los que adoraban eran verdaderos y, por este motivo, sacrificaban lo más precioso que tenían (como dicta el derecho natural) convencidos de que sus divinidades eran verdaderas y de que aquello era justo.

De esta manera quedaba eliminada la posibilidad de tratarlos como infieles, pues la

---

<sup>98</sup> Bartolomé de las Casas; “Apología”, *Op. cit.*, p. 208.

infidelidad se da cuando alguien ha escuchado la palabra que predica el cristianismo y, a pesar de ello, se niega negligentemente a escucharla por desprecio y por soberbia. En cambio, la idolatría que representaba el hecho de adorar a falsos dioses, a pesar de que siempre hubiese acompañado a la infidelidad, era posible sin ella.

Las Casas acepta entonces que los indios eran idólatras, pero habían sido engañados y por ello no había pecado contra la ley natural en los crímenes cometidos, aunque sí por ignorancia, lo que podía ser reparado.

En este punto, una vez completada dicha explicación, hará las Casas una afirmación que resulta sorprendente por su forma y contenido.

Si no hay ley positiva humana o divina que lo prohíba y si además falta la gracia o la doctrina, los hombres están obligados a ofrecer al Dios verdadero, o al que consideran como verdadero, sacrificios humanos.<sup>99</sup>

Los sacrificios humanos quedan expresados entonces como la posibilidad más natural de adoración a la divinidad y como una prueba de racionalidad ya que sólo por la luz natural de la razón es posible intuir a lo divino.

Una vez marcada esta distinción entre el pecado contra la ley natural y la posibilidad de diferentes prácticas de acuerdo con la ley natural, la explicación a la antropofagia sigue este mismo camino.

Antropofagia no viciosa: Caso de que los sacrificados o comidos sean verdaderamente culpables o mueran de muerte natural.<sup>100</sup>

En este caso, no hay nada que castigar, ya que tanto la idea de que sean culpables de algún delito como la de que ya hubiesen muerto, de cualquier manera los exculpa. Si se diera el caso de que por hambre se vieran orillados a consumir carne humana, la misma situación dirige la conducta hacia una posibilidad entendida como antropológica.

---

<sup>99</sup> Bartolomé de las Casas; "Apología", *Op. cit.*, p. 285.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 274.

Pero Las Casas contempla incluso la posibilidad de que, en efecto, la antropofagia fuese una costumbre practicada por placer y responde.

Antropofagia viciosa: Además, supongamos que es verdad y de por sí notorio que tales indios sólo por vicio propio de las fieras se alimentan de cadáveres humanos, ya sea de muertos por muerte natural, de condenados a muerte por sus delitos, o de cautivados en guerra, lo cual sin duda es un vicio de bestialidad y por lo tanto pecado [...] ni en el caso supuesto podemos hacerles la guerra, como no se les puede hacer por cualquier crimen que cometan, incluso la idolatría, según probamos anteriormente [...]<sup>101</sup>

Y era éste el punto nodal de la argumentación lascasiana, pues no se trata sólo de exculparlos de pecado y permitirles acceder a la salvación de su alma, sino de quitar la validez de la guerra que podía pretenderse justificada por este motivo.

Al demostrar que los indios eran idólatras pero que no había jurisdicción ni justificación posible para castigarlos pretende protegerlos en relación con el derecho y con el hecho.

Por ello, al cuestionarse la posibilidad de la intervención armada a causa de la obligación cristiana de defender a los inocentes que son conducidos a la muerte, Las Casas niega la posibilidad por varios motivos.

[...] por ninguna razón o circunstancia, jamás por ley humana o por el mandato del príncipe, puede ser lícito matar a hombres inocentes o libres de culpa, para que otros inocentes se liberen de la muerte, sobre todo cuando aquellos que son injustamente sacrificados son pocos, como ocurre en nuestro caso y, en cambio, los que deben de morir, para que los otros se liberen de la muerte, son muchos.<sup>102</sup>

En este punto recupera la doctrina que indica elegir entre dos males el menor y la guerra necesaria para evitar las muertes causadas por estos sacrificios sería un mal mayor que los sacrificios mismos.

Dado este caso, aunque no niega que la Iglesia tiene la jurisdicción para intervenir,

---

<sup>101</sup> Bartolomé de las Casas; "Apología", *Op. cit.*, p. 275.

<sup>102</sup> *Ibíd.*, p. 254

argumenta que no sería benéfico porque las guerras, además de conllevar la muerte de muchos inocentes, siempre dan paso a rapiñas, crueldad e injusticias, todo ello muy aborrecible para los cristianos.

Si se encuentran, pues, infieles que cometen tal clase de crimen, es decir, que sacrifican niños para inmolarlos a los dioses o para comérselos, aunque a la Iglesia corresponda poner remedio para suprimir este mal, no siempre se les ha de hacer la guerra, sino que anteriormente se debe ponderar mucho la cuestión, no vaya a ser que para impedir la muerte de unos cuantos inocentes sacrifiquemos una innumerable multitud de hombres [...] Más aún, hay que abstenerse en tal caso de la guerra y se debe tolerar aquel mal, al menos por un tiempo, y en ciertos casos a perpetuidad [...] <sup>103</sup>

La indicación de que podría justificarse evitar esta guerra incluso a perpetuidad es aceptada, como insiste Fray Bartolomé, porque la predicación y la conversión de los indios a la cristiandad era una prioridad de la llegada española. La guerra que supondría salvar a esos inocentes de una muerte que estaba justificada hasta cierto punto y aprobada por las leyes locales desacreditaría a los españoles frente a los indios y ello sería un impedimento contra la evangelización. Si a esto se agregan todas las agravantes ya antes expuestas, es claro que el dominico pretende negar cualquier beneficio que dicha intervención pudiese tener.

En un afán tranquilizador y retórico, completamente opuesto al de Sepúlveda, minimiza las cifras de los sacrificios para hacer más evidente cuál sería el mal mayor entre los que habría de elegirse.

Si aceptara, como Sepúlveda hace, que decenas de miles de inocentes eran inmolados en aquellos altares cada año, la elección sería vana. Mas al decir que realmente son pocos los sacrificados, delega al derecho natural la vía que la elección debe seguir.

Ahora bien, tal costumbre no está vigente entre todos los pueblos de las Indias, y en caso de

---

<sup>103</sup> Bartolomé de las Casas; *Apología*, *Op. cit.*, p. 251.

que lo estuviera, no es grande la multitud de los que se sacrifican, pues de lo contrario todos hubieran ya perecido. Así, todas las regiones se encuentran repletas de hombres.<sup>104</sup>

A causa de este tipo de argumentos muchos acusaron después a Las Casas de concentrarse más en la retórica que en la exposición de los hechos, ya que muchas crónicas fueron difundidas en España y este tema, recurrente como ya hemos señalado, siempre era alarmante no sólo por los hechos sino también por la cantidad.

En el cuestionamiento acerca de la justicia de las conquistas por este motivo, las Casas utiliza el sarcasmo que en muchas ocasiones lo caracteriza para denotar que no es correcto pretender que los conquistadores serán el modelo de virtud que se intenta hacer parecer.

Supongamos que llegó a oídos de los españoles que los indios u otros hombres paganos comen o inmolan víctimas humanas. Supongamos, además, que los españoles son tan morigerados y rectos que no los mueve otra intención sino la de liberar a los inocentes y corregir a los culpables. *¿Será a caso justo invadir y castigar a tales paganos sin cierta previa admonición?* Se me responderá que *no* [...] Ahora yo me pregunto, lector, ¿en qué lengua hablarán tales legados, en latín o en griego, o quizá mejor en español o en árabe, para ser entendidos de los indios que no comprenden ninguna de estas lenguas? A menos que pensemos que nuestros soldados serán tan Santos que Cristo les concederá el don de lenguas.<sup>105</sup>

El dominico critica en este punto, aunque sin nombrarlo, el *Requerimiento*, que se usaba en esos momentos como admonición justa y suficiente para enterar a los indios de las verdades y justificar la guerra cuando no se rendían al primer momento.

Las Casas, denotando sobre todo su formación religiosa aunque sin olvidar su compromiso con los problemas cotidianos, pone el mayor acento en la evangelización, reduciendo la conquista con sus concebidos beneficios materiales a una simple acompañante que podría ser incluso prescindible en favor de la salvación de tantas

---

<sup>104</sup> Bartolomé de las Casas; "Apología", *Op. cit.*, p. 251.

<sup>105</sup> *Ibíd.*, p. 273.

almas.

Con respecto a este tema se discutirá el sentido de la Bula papal de donación (ya revisada por nosotros en páginas anteriores) en relación con el testamento de la Reina Isabel donde se habla explícitamente de los indios.

En dicho testamento, la Reina manda al Rey y a su hija velar por el buen trato y la evangelización de los indios para cumplir con la misión encomendada de la evangelización de toda la gente hallada en las nuevas tierras.

Dice Bartolomé al respecto:

Oye, lector, cómo la Reina entendió que por la Bula del Pontífice se le había mandado no que hiciera la guerra a los indios, sino que éstos fueran instruidos en la doctrina cristiana. [...] Con esto concuerda el hecho de que el Pontífice no concedió a los Reyes de Castilla que sometieran a sí aquellos reinos para ampliar con la adición de tantos nuevos reinos, su imperio, sino para que aquellas gentes conocieran a Cristo, verdadero Dios, y fueran arrancadas de las tinieblas a la luz, de la muerte a la vida.<sup>106</sup>

Es ésta una interpretación diferente de la que Sepúlveda hace al respecto. Es de esperarse que el cronista imperial cordobés pusiera más atención en la aprobación que la Bula da para la explotación de aquellas tierras y sus riquezas junto con la evangelización que el dominico, que pretende explicar que la donación del Sumo Pontífice tenía poco o casi nada que ver con los bienes materiales sino con los espirituales.

Ya que la evangelización era la prioridad del discurso, Las Casas resalta a lo largo de toda su *Apología* lo dispuestos que se encuentran los indios para aceptar la evangelización y las verdades de la cristiandad.

Es este un punto importante y que será recurrente a lo largo de toda su exposición, pues Las Casas pretende dejar claro a la junta reunida para escucharlos a él y a Sepúlveda, que los indios no son salvajes. Por este motivo comienza delimitando la acepción de bárbaro, evitando de esta manera tener que discutir acerca de la racionalidad

---

<sup>106</sup> Bartolomé de las Casas; "Apología", *Op. cit.*, p. 389.

de aquella gente, una vez aclarada su naturaleza.

[...] estoy convencido de que ellos abrazarán la doctrina evangélica, pues no son necios ni bárbaros, sino de innata sinceridad, sencillos, modestos, mansos y, finalmente, tales que estoy seguro de que no existe otra gente más dispuesta que ellos a abrazar el Evangelio [...] pues son dóciles e ingeniosos, y en habilidad y dotes naturales superan a muchas gentes del mundo conocido<sup>107</sup>

Da por supuesta en este sentido la racionalidad y aclara que no hay motivo alguno para dudarle, pues además de cumplir con los preceptos de la ley natural (tema que se ocupa de tratar en muchas cuartillas de la argumentación brevemente revisada antes por nosotros en cuanto a los sacrificio y la antropofagia), viven políticamente y son muy hábiles en las artes liberales, en el aprendizaje del latín y especialmente en las artes manuales.

En este punto se produce un serio enfrentamiento con Sepúlveda, pues el cordobés considera esta destreza manual como un símbolo de su naturaleza servil, mientras que Las Casas asocia esta habilidad extraordinaria con una racionalidad completa y un modo virtuoso de guiar su vida.

Las habilidades que superan a muchos de los hombres del mundo conocido y su enorme inclinación a aceptar los preceptos cristianos integran una parte muy importante de la imagen que el dominico tiende en torno al concepto del indio y que es la que presenta en Valladolid.

La recurrencia de esta descripción parece ser parte de la retórica convincente del dominico, pues el argumento que trata de dejar claro se impone no sólo por la argumentación sino por la repetición.

[si la palabra de Dios ablanda los corazones de gente fiera] será de mucho mayor efecto entre los indios que entre ninguna otra gente; pues éstos son de dócil carácter y

---

<sup>107</sup> Bartolomé de las Casas; "Apología", *Op. cit.*, p. 393.

especialmente de magnífica disposición para recibir la fe, superior a la de muchas gentes del mundo conocido, pues están muy dispuestos a ello y son pacíficos, mansos e inermes.<sup>108</sup>

De esta forma se eliminan casi todas las posibilidades aducidas por Sepúlveda para explicar la justicia de dicha guerra y además comienza a crear un imaginario diametralmente opuesto al de crónicas como la de Oviedo y opiniones como la del cordobés.

Es importante en este punto recuperar la descripción que integra las partes más importantes para defender la racionalidad y naturaleza de los indios, cuando se explicaba la tercera clase de bárbaro.

Por lo tanto, no todos los bárbaros carecen de razón ni son siervos por naturaleza o indignos de gobernarse a sí mismos. Luego algunos bárbaros justamente y por naturaleza tienen reinos y dignidades reales, jurisdicción y leyes buenas y su régimen político es legítimo. Y si enseñamos que entre nuestros indios [...] existen reinos ilustres, grandes masas de hombres que viven conforme a un régimen político y social, hay grandes ciudades, reyes, jueces y leyes, todo ello dentro de una organización en que se da el comercio, la compraventa, el alquiler y los demás contratos propios del Derecho de Gentes, ¿acaso no quedará probado que el Reverendo Doctor Sepúlveda, viciosa y muy culpablemente ya por ignorancia, ya por malicia, falseó contra tales gentes la doctrina de Aristóteles y, por lo tanto, de manera falsa y muy inextinguible infamó a aquellas gentes ante todo el orbe?<sup>109</sup>

Con esto cierra la argumentación en torno a la racionalidad de los indios sin dejar de lado la importancia de su evangelización, las buenas posibilidades de aquella empresa pacífica y su repudio total a opiniones como la sepulvediana.

Estas son, brevemente expuestas, las dos visiones que Sepúlveda y las Casas presentaron en Valladolid en 1550 y 1551, abriendo una discusión que, a pesar de que había comenzado años antes tanto en España como en las tierras de ultramar, no se había formalizado al nivel que Carlos V exige al convocar dicha Junta.

---

<sup>108</sup> Bartolomé de las Casas; "Apología", *Op. cit.*, p. 303.

<sup>109</sup> *Ibíd.*, p. 134.

Más allá de presentar argumentos a favor y en contra de sus puntos de vista, más allá de delimitar política y ontológicamente a aquellos seres diferentes a los que se enfrentaban, nuestros dos autores crearon una imagen ligada a un concepto para presentarla ante la Corona y ante Europa entera con diversas consecuencias aunque, en los dos casos, fue solamente una parte de la enorme y valiosa diversidad de sus obras y pensamientos.

## **2.2 Sepúlveda y Las Casas. Balance.**

A través de esta investigación hemos intentado profundizar un poco más en la complejidad del pensamiento de ambos autores, sobre todo para clarificar y matizar la visión del indio que cada uno presenta ante la Junta reunida en Valladolid. Después de lo expuesto revisemos entonces, para finalizar, los resultados obtenidos del presente trabajo a través de los tres argumentos que van delimitando el concepto que aquí nos ocupa: El Indio.

Sepúlveda, con una visión renacentista más apropiada para la Italia de su tiempo, va construyendo un concepto en el que el Indio aparece confrontado, desde el principio, con la teoría aristotélica de la esclavitud natural presente en el libro I de su *Política*. Sepúlveda extiende entonces su tradición para hablar de servidumbre natural y la extiende de los individuos a un pueblo entero. Con base en el tipo de organización, la lengua y las costumbres que (aún sin haber pisado nunca las Indias) adjudicaba a los indios, forma una imagen en la que la mejor opción tanto para los indios como para los españoles es que aquellos se sometieran al gobierno de éstos.

Las Casas defiende la idea de un Indio al que hay que proteger desde el punto de vista cristiano. Para ello Las Casas discute en el mismo terreno que Sepúlveda, tanto teológico como filosófico y legal, para ir refutando las conclusiones de aquél y, mientras tanto, ir aclarando su postura. Con base en Aristóteles también, pero desde una

interpretación distinta, explica de un modo diferente el concepto de bárbaro, negando la inclusión de “el Indio” en este terreno. Al mismo tiempo va usando su experiencia vital a la par de su gran humanismo para dejar claro que las formas de vida, costumbres y formas de organización de los indios, además de sus capacidades, mostraban un ser que era racional, igual o superior en capacidades y, aunque diferente a simple vista, con derecho a una consideración ontológica de paridad.

Es muy importante tener en cuenta que las dos posturas revisadas a lo largo de este trabajo son solamente las presentadas en la Polémica de Valladolid y de ninguna manera agotan ni pretenden abarcar cabalmente la complejidad, extensión y variaciones del pensamiento de cada uno de los autores.

Ya que metodológicamente era necesario para los fines de esta investigación acotar el concepto de “el Indio” en un momento histórico y contexto muy delimitado, nos ha parecido importante elegir el momento de la Polémica de Valladolid por pensar que representa el momento privilegiado en el que la Corona se abre al debate que ocurría desde antes y lo legitima, formalizando con ello las dos posturas ahí presentadas.

Este hecho tiene una huella perdurable en la historia de las ideas filosófico – teológico – políticas tanto de Europa como de América ya que puede verse como la visión oficial que se presenta de los diferentes puntos de vista que España y América conservarán y frente a los que reaccionarán durante mucho tiempo.

Aunque hay un consenso general en cuanto al resultado de la Polémica y consta en los registros que al final no se declara ninguna postura como la verdadera, no hay que olvidar que la llamada Polémica de Valladolid era el culmen y no el inicio de la querella lascasiana.

Pero, a pesar de que pueda parecer repetitivo, creemos importante y pertinente en este punto intentar una comprensión más clara del pensamiento general de nuestros autores. Ambos, insertos en las circunstancias de su época, denotan pensamientos

específicos y diferentes cuyas causas pueden ser vislumbradas mucho mejor en tanto más nos internemos en el pensamiento de cada uno.

Ya que la extensión de esta investigación no nos permite adentrarnos en la obra completa de ambos autores, abordaremos cuestiones específicas del pensamiento de cada uno a través de dos obras; *De Regia Potestate*<sup>110</sup>, de Las Casas y *Demócrates Primero*<sup>111</sup> de Sepúlveda.

El texto de Las Casas *De Regia Potesate* presenta de un modo ordenado y poco apasionado las delimitaciones del poder tanto del Emperador o del Rey como del Papado, estableciendo para ello principios básicos no sólo teológicos sino ontológicos y legales.

El que más nos interesa en este punto para los fines de nuestra investigación es el punto de la libertad.

Desde los comienzos del género humano todos los hombres, todas las tierras y todas las cosas fueron libres y alodiales<sup>112</sup>, esto es, francas y no sujetas a servidumbre, por derecho natural y de gentes.<sup>113</sup>

El dominico establece éste como primer principio de todo el tratado debido a su gran peso y contundencia. Si todos los hombres desde el comienzo fueron creados libres, entonces es éste un principio ontológico que no puede violentarse.

Las Casas entiende, a la manera que su tradición se lo indica, que la servidumbre es un hecho en la vida cotidiana pero que es sólo por accidente, debido a las legislaciones, a las guerras justas o a la organización social, pero la esencia libre y alodial se mantiene sobre todo aquello y lo subyace siempre.

Establecer la libertad como derecho natural y derecho de gentes delimita ya desde

---

<sup>110</sup> B. de las Casas; *De Regia Potestate*, Alianza Editorial, Madrid, 1990.

<sup>111</sup> J. Ginés de Sepúlveda; "Demócrates primero o Diálogo sobre la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana" en *Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda*, Trad. Introducción, notas e índices de Ángel Losada, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1963.

<sup>112</sup> Este término utilizado por Las Casas es explicado por él mismo para evitar confusiones como: "[...] los bienes que no están bajo el dominio de nadie más que de Dios, porque todo lo que Dios creó lo hizo para servicio de todas las gentes que hay bajo el cielo."

<sup>113</sup> B. de las Casas; *De Regia Potestate*, *Op. Cit.*, p. 35.

el principio una visión de mundo particular en donde Dios marca una paridad ontológica entre todos los humanos y, por lo tanto, esto es así en cualquier tiempo, lugar y circunstancia.

Dirá por ello Las Casas, siguiendo la doctrina de Santo Tomás que:

[...] la naturaleza racional, como es <<per se>>, no está ordenada a otra que sea su fin, como tampoco un hombre está ordenado a otro, porque la libertad es un derecho ínsito en el hombre por necesidad y <<per se>>, como consecuencia de la naturaleza racional y, por ello, es de derecho natural.<sup>114</sup>

La racionalidad queda entonces ligada indisolublemente a la libertad aunque no es exclusiva de ella. En un principio también las cosas inanimadas como la tierra fueron creadas alodiales por Dios, y hasta que fueron ocupadas y alguien pudo demostrar dominio sobre ellas es que se dice que tienen un dueño. Por el contrario, los hombres están dotados de una racionalidad y de esta manera se sigue el derecho natural pues al ser todos los hombres racionales, ninguno es fin de otro, ya que la libertad es necesaria en el hombre en el sentido lógico.

Es imposible que un hombre nazca “no-libre” porque ello atentaría contra la naturaleza y la esencia misma del hombre.

Por ello es importante recordar que los juicios deben hacerse según la esencia del asunto y no de acuerdo con los accidentes, como lo es la esclavitud.

El pensamiento lascasiano a este respecto es muy revolucionario y avanzado porque su tradición de misionero dominico lo impele a creer en la igualdad de todos los hombres ante Dios con base en la creación pero también defiende la libertad como una premisa indisoluble a la idea de hombre. Con esas bases, la libertad de conciencia y la defensa de la paridad del derecho natural en todos los hombres con base en su racionalidad es más clara vista en la Polémica de Valladolid.

---

<sup>114</sup> *Ibíd.*, pp. 35,37.

Las Casas nos presenta un pensamiento que no podría anteponer las exigencias de un imperio o de intereses personales al orden divino de las cosas o a la esencia del hombre aunque esta es una perspectiva que en la Polémica de Valladolid se ve opacada por una defensa del Indio y por una propuesta tutelar por lo menos en el ámbito religioso.

Desde la otra perspectiva, el texto de Sepúlveda *Demócrates primero* es muy extenso y aunque no se ocupa específicamente del tema indiano, muestra líneas de pensamiento que se mantienen en la Polémica de Valladolid.

El cordobés explica a través de Demócrates, personaje principal del texto a la manera del diálogo platónico, la posibilidad y necesidad de una vida cristiana compatible con la milicia. En este texto Sepúlveda nos explica que: “Los cristianos tienen dos maneras de vivir, ambas honestas y conformes a la religión, pero una más excelente que otra”<sup>115</sup>. Estas dos posibles son la vida de la acción cotidiana y la vida de la contemplación filosófica.

Con una clara influencia aristotélica, como él mismo señala, comprende la vida humana desde una visión abarcante donde la teoría y la praxis son ambas necesarias y posibles. Por este motivo le parece absurdo creer que pudieran ser, cualquiera de las dos, contrarias a la vida cristiana dado que la cristiandad atraviesa la vida humana completa.

Nos encontramos entonces frente a una visión muy distinta a la lascasiana, es la visión de un cronista imperial, amigo y protegido de mucha gente influyente en la vida política y cotidiana de su tiempo. A pesar de que la influencia cristiana es innegable, también lo es su visión más renacentista e imperial.

La guerra no solamente no contradice a la ley divina cuando, como ocurre muchas veces, tiene su origen en la fuente de la justicia, sino que se hace por autoridad de Dios; pues [...] cuanto se hace siguiendo a la naturaleza, como rectora y maestra, se hace por autoridad de Dios, pues, como Dios es la causa primera de toda la naturaleza, por ello quiere que siempre

---

<sup>115</sup> J. Ginés de Sepúlveda; “Demócrates primero o Diálogo sobre la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana” *Op. Cit.*, p. 157.

y principalmente se mantenga el orden de vivir estatuido por la naturaleza.<sup>116</sup>

La idea de una guerra justa no es propia de él sino que está respaldada tanto por Padres de la Iglesia como por juristas pero en este punto Ginés tiene como objetivo demostrar que si el derecho divino avala el que una guerra debe hacerse, es obligación de los príncipes llevarla a cabo y de las tropas cristianas obedecer a ello.

Si la guerra puede hacerse justamente siguiendo a la naturaleza por voluntad de Dios, entonces no sólo no se viola el derecho natural sino que hacer ese tipo de guerra es de derecho natural y ello impele al hombre a seguirla.

Es este un punto interesante en el pensamiento de nuestro autor porque se da por sentado que el derecho natural emana de la voluntad divina y comienza a dejar de mencionarlo secularizando el discurso.

Dios pasa a ser la causa que subyace todo pero es a causa del derecho natural que es justo hacer la guerra contra otras naciones e incluso en contra de rebeldes que amenacen a la república.

Y no sólo está permitido a los cristianos mover guerra justa contra el enemigo extranjero y legítimo, sino que también, cuando estallan guerras civiles, por la maldad de alguno que quiere convertirse en tirano o procurar algún otro grave daño a la república, es propio del bueno y religioso ciudadano el tomar las armas, si no le queda otro remedio, y resistir a las alevosas osadías de los perversos ciudadanos.<sup>117</sup>

Nos encontramos entonces con una idea de Imperio Cristiano que será fundamental para el discurso acerca del derecho de la Corona Española en América. El soldado cristiano español tiene la obligación, tanto como cristiano como por ser “civilizado”, hacer una guerra que es necesaria para poder civilizar a otros pueblos, enseñarles la mejor manera de vida y la verdad cristiana.

Estas premisas las basa Sepúlveda en el derecho natural, argumento que, como ya

---

<sup>116</sup> *Ibid.*, p.162.

<sup>117</sup> J. Ginés de Sepúlveda; “Demócrates primero...” *Op. Cit.*, p. 172.

vimos, discute ampliamente con Las Casas; pero el derecho natural según la interpretación sepulvediana tiene un parámetro de corrección diferente al lascasiano.

Pues así como para averiguar si una cosa es dulce o amarga, caliente o fría nos fiamos del sentido de los hombres sanos y no nos cuidamos si otra cosa parece a los enfermos [...] para juzgar la bondad o malicia de las cosas y averiguar dónde está la virtud o el vicio, debemos seguir el juicio de las personas buenas y virtuosas, cuya alma y entendimiento estén sanos, y no de las personas malas, en las que lo uno y lo otro está enfermo. Así pues, la virtud y el virtuoso juzgan sin error cada una de estas cosas, porque son como una medida y norma de lo que se debe desear y se debe evitar.<sup>118</sup>

El derecho natural en este sentido tiene su parámetro en los hombres buenos y virtuosos, no en cualquiera. Aunque es posible que todos los hombres tengan la tendencia a seguir el derecho natural, sólo aquellos que son los mejores son los que están capacitados para ejecutarlo con corrección y son ellos a los que debe seguirse como parámetro.

Sobra decir que el nacionalismo que Sepúlveda desea transmitir en sus obras y su alta estima de las ideas de civilización renacentista lo hacen poner a los españoles (en comparación con los indios) como los hombres virtuosos que siguen correctamente el derecho natural.

Sepúlveda privilegia una visión del hombre aristotélica donde la felicidad sólo se puede alcanzar con una racionalidad plena y hay en los hombres una diferencia ontológica respecto a su capacidad de poder discernir cuál es la mejor manera de llevar esa vida plenamente racional. Su formación renacentista italiana dirige su pensamiento político a una idea de civilización en la que la religión, el lenguaje, la retórica y las costumbres son muy importantes para determinar el grado de civilización de un pueblo. Siendo el cronista imperial y preceptor del príncipe Felipe, Sepúlveda tampoco desprecia ni olvida la importancia que la expansión del imperio tiene y con argumentos claros intenta

---

<sup>118</sup> J. Ginés de Sepúlveda; “Demócrates primero...” *Op. Cit.*, p.153.

conciliar todas esas necesidades en un discurso coherente y correcto para poder llevar a cabo una guerra justa que, además de beneficiosa económica y políticamente, sea la consecución del ideal de expansión que el Imperio Cristiano Español en ese momento tenía.

Nos encontramos pues ante dos autores cuyas vidas y contextos fueron formando sus pensamientos hasta el punto de encontrarse enfrentados por dos interpretaciones del hombre y del mundo irreductibles en su momento y haber acuñado dos conceptos que, puestos en la realidad de individuos y un continente entero, tuvieron consecuencias fácticas derivadas de conceptos generales.

El texto de Sepúlveda presentado en Valladolid sigue las líneas generales de su pensamiento aunque aplicado específicamente al caso de América; el pensamiento sepulvediano visto en su totalidad aborda muchos más temas que el que aquí enfocamos específicamente aunque es importante resaltar que los argumentos sepulvedianos presentados ante la Corona responden claramente al *corpus* completo de sus obras anteriores. Por otra parte, el caso de Las Casas es más complicado, pues la visión presentada ante la Corona es más una defensa que una consecuencia de todo su pensamiento. En la obra lascasiana es necesario distinguir diversos momentos o, entendido de otra manera, un desarrollo diverso de sus ideas. Mientras que en la Polémica de Valladolid presenta un pensamiento cuyas consecuencias son un proteccionismo y una visión muy pulida del Indio debido a su intención en ese momento, algunas otras obras lascasianas como *De unico vocationis modo* y *De regia potestate* son clara muestra de una argumentación que lleva a consecuencias mucho más radicales y contrarias al proteccionismo fomentado en Valladolid frente a la Corona española.

Sin el intento de presentar una visión simplista de nuestros autores, remitimos otros temas discutidos y otras propuestas a los textos mismos pertenecientes a la obra completa de cada uno de los autores y a los amplios estudios ya publicados al respecto.

## Conclusiones.

La breve recuperación que hemos hecho de nuestros dos autores más allá de la Polémica de Valladolid nos lleva a entender el tono de la Polémica misma. A pesar de que todos los argumentos de la Polémica responden a la idea del Indio, Sepúlveda y las Casas a través de sus ideas sobre la naturaleza del indio se nos presentan desde dos vertientes divergentes. Mientras que Sepúlveda mantiene un ideal imperial, las Casas tiene como contraste un ideal cristiano católico. Me permito concretar entonces. En nuestros dos autores y en la Polémica de Valladolid hay congruencia necesaria de parte de cada uno de los dos expositores. Si bien a la luz de nuestra época puede parecernos cualquiera de las dos posturas sumamente encomiable o muy radical, entendidas ambas en su contexto y en su línea de pensamiento, las dos se mantienen en la corriente que ya se hallaba presente antes de presentar estos argumentos. Sería imposible y falto de visión reclamar de nuestros autores ideas diversas o que no correspondieran a su cosmovisión.

Y es precisamente este motivo el que ha impulsado el tema de esta investigación. Dado que la Polémica tuvo repercusiones sociales y humanísticas muy importantes no sólo en su época sino a través de los siglos, trataremos a manera de conclusión, de esbozarlas aquí.

Hanke, gran estudioso del pensamiento lascasiano, describe claramente la importancia de la Polémica de Valladolid.

[al ordenarse la suspensión de las conquistas mientras no se decidiera sobre su justicia] Las Casas había triunfado; se ordenó que las conquistas y entradas cesasen en América. Sepúlveda y las Casas convinieron en que debía celebrarse una reunión y ésta, también por orden del rey y del Consejo de Indias, se efectuaría en 1550[...] Probablemente nunca antes ni después un emperador poderoso – y en 1550 Carlos V, emperador del sacro romano imperio, era el más poderoso gobernante de Europa y además, poseía un gran imperio en ultramar- ordenó la suspensión de sus conquistas hasta decidir si eran justas.<sup>119</sup>

---

<sup>119</sup> L. Hanke; *El prejuicio racial en el Nuevo mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, Op. Cit., 72.

Como si este solo hecho no fuese lo bastante importante, en la Polémica no sólo se dilucidó acerca de la justicia de la guerra de conquista, sino que se crearon dos versiones de un concepto que tuvo un alcance filosófico muy importante y, además, político, social y legal fundamentales.

Después de la Polémica de Valladolid, aunque no necesariamente a raíz de ella, pueden rastrearse las dos posturas que emblemáticamente representan Sepúlveda y Las Casas en diferentes sectores sociales y políticos del momento. La postura de Sepúlveda se ve reflejada en muchos encomenderos españoles que, a consecuencia fundamentalmente de sus intereses económicos, sostienen una imagen del indio servil, bruto y poco racional que es muy importante en las labores manuales de las encomiendas. Esta visión encuentra su expresión más clara en los términos “*gente sin razón*” y “*gente de razón*”<sup>120</sup> aplicadas, respectivamente, a los indios y a los españoles.

Por otra parte, la visión lascasiana del indio permanece y se agudiza en muchos miembros de órdenes religiosas, fomentando una visión a momentos un tanto idealizada del indio pero con especial énfasis en su gran cultura y sabiduría, su humanidad y racionalidad plenas y su gran calidad moral.

A diferencia del *Requerimiento*, publicado con bastante anterioridad a las opiniones de Sepúlveda y las Casas, las leyes emitidas a partir de 1550 reflejan mucha más benevolencia en el tema de los indios. Este hecho, aunado a la prohibición de la publicación del *Demócrates alter* sepulvediano nos dejan entrever la influencia que los argumentos de las Casas ejercieron en la conciencia Regia y del pueblo español también más adelante<sup>121</sup>. Pero por otra parte, el extremismo en la postura de las Casas cuando

---

<sup>120</sup> B. Keen; “Visión del indio en los siglos XVI y XVII” en *La imagen del indio en la Europa moderna*, Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, Sevilla, 1990, p. 109.

<sup>121</sup> Un ejemplo de la penetración de los argumentos lascasianos se da en el arte popular. “One indication that pro-Indian ideas had penetrated the popular masses is the *auto* or mystery play, *Las Cortes de la Muerte*, published in Toledo in 1557, whose leading character is an Indian *cacique*. In the manner of Las Casas, the cacique depicted the Indians as living in a golden age of peace and plenty before the coming of the Spaniards plunged them into misery.” B. Keen; “Visión del indio en los siglos XVI y XVII” en *La imagen del indio en la Europa moderna*, Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, Sevilla, 1990, p. 111 <<Un indicio de que las ideas pro-Indios habían penetrado a las masas populares es el *auto* u obra misteriosa, *Las Cortes de la Muerte*, publicada en Toledo en 1557,

justificaba la presencia de España en el Nuevo Mundo sólo con el fin de la evangelización no fue realmente acogido por la Corona, pues el interés económico de la explotación de las tierras y el comercio requería de mano de obra que pudiese cumplir con las demandas de dichas empresas; este motivo fomentó no sólo los abusos de los encomenderos sino también la justificación española de la época a través de la idea de los beneficios de la cultura, la religión “verdadera” y la “civilización” que ellos estaban ofreciendo en aquellas tierras a cambio de lo que tomaban.<sup>122</sup>

En este punto es de suma importancia recordar que, además de lo que se presentaba en las discusiones, estaban los hechos. Los Catorce reunidos para escuchar y determinar entre los argumentos de Sepúlveda y Las Casas pudieron no haber declarado un vencedor definitivo, pero en los hechos cada uno tuvo sus victorias y sus derrotas.

El libro de Sepúlveda no fue publicado hasta mucho tiempo después de su muerte y la visión lascasiana influye en cierto modo en las leyes para un trato más digno a los indios; sin embargo, en los hechos, puede decirse que en general sigue la visión sepulvediana.

En relación con esto, recordemos lo que Silvio Zavala señala acertadamente respecto a lo que en las leyes y entre los estudiosos se discutía y los hechos más allá del mar.

Surgió la lucha entre el derecho y la realidad, entre la ley escrita y la práctica de las provincias. El indio podía ser libre dentro del marco del pensamiento y de la ley de España, pero el goce de esa franquicia se vería contrariada por obstáculos poderosos de orden social. Sin embargo, las ideas de libertad y protección de los nativos formaron parte inseparable de ese complejo cuadro histórico, como atributos de la conciencia española en América.<sup>123</sup>

Para ejemplos a este respecto recordemos las disposiciones que marcaba el

---

cuyo personaje principal es un *cacique* indiano. A la manera de Las Casas, el cacique describe a los indios viviendo en una era dorada de paz y prosperidad antes que la llegada de los Españoles los sumergiera en la miseria.>>

<sup>122</sup> Cfr. L. Hanke; *El prejuicio racial en el Nuevo mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, Op. Cit., pp. 158-160.

<sup>123</sup> S. Zavala; *Filosofía política en la Conquista de América*, Op. Cit., p. 38

testamento de la reina Isabel. Desde el principio de la Conquista se señaló a los indios como “súbditos y protegidos” de la Corona aunque en la práctica esto estuviera más que olvidado.

Estas consecuencias encontradas podrían hacer parecer que, como enunciábamos al principio, las visiones de Sepúlveda y Las Casas diferían en todo; queda a pesar de ello un punto que nos parece interesante aclarar debido a sus repercusiones.

En el planteamiento lascasiano presentado en la Polémica, los indios son hombres, inocentes, mansos y perfectamente dispuestos a convertirse a la fe cristiana. Aunque podrían gobernarse si quisieran, Las Casas indica que dadas las circunstancias se les debe proteger y continuar la evangelización. Hay una propuesta de protectorado respaldada en la fe que los subsume a la guía española para la salvación de su alma.

En el planteamiento sepulvediano, más allá de lo que pudiera creerse debido a su pésima opinión de los indios, existe una propuesta a largo plazo que incluye a los pocos indios que quieran integrarse a una comunidad “civilizada” (entendida desde los parámetros que Sepúlveda mismo plantea como racionales y mejores). Este punto es interesante ya que es una cuestión pocas veces tomada en cuenta por creerla imposible.

Su aprobación [de Sepúlveda] a la encomienda, su enérgica censura del empleo de la fuerza y el trato benévolo que propone, se aplican, pues, sólo a ese pequeño número de indios que aceptaran de buen grado el cristianismo y el señorío español. A menos que se tenga claramente en cuenta esta esencial distinción entre el reducido número que voluntariamente se somete y la masa contra la que deberá hacerse la guerra, como medida previa a la conversión, no se captará el verdadero sentido de la doctrina de Sepúlveda.<sup>124</sup>

Sepúlveda plantea en relación a ellos un gobierno que los guíe, dada su condición, hacia la mejor vida a la que les sea posible aspirar. Es importante no olvidar que él no plantea la dominación pura en aras del poder sino que hay un fuerte planteamiento civilizatorio en el que los hombres más prudentes guiaran a los siervos a un grado mayor

---

<sup>124</sup> L. Hanke; *El prejuicio racial en el Nuevo mundo. Op. Cit.*, p. 105.

de razón y a una vida recta, racional en ese sentido.

Cada uno de los autores por nosotros estudiados delimita un concepto, forma una idea; pero ello no sólo repercute en la filosofía de su tiempo sino que sus efectos en otros niveles se pueden rastrear a través del tiempo. Es este un tópico que ha tenido líneas de investigación fructíferas y que no está aún agotado.

Brevemente recordamos aquí las discusiones de Buffon y De Paw acerca de la inferioridad de América basada en el estudio de las especies del lugar y el carácter de sus habitantes, las teorías de los climas que algunos pensadores Ilustrados pensaban que se había comprobado en América y también la fuerte respuesta jesuita en el siglo XVIII a los argumentos europeos contra América.

De esta manera, la formación de un concepto no se basa únicamente en la racionalidad que articula un discurso sino que es una construcción que respalda formas sociales y de gobierno inscritas en un proceso de gobierno basado en leyes e ideas normativas. Por este motivo, generar un concepto universal como el de “el Indio” resulta en un pensamiento político definido respecto a individuos concretos y también a una construcción de mundo delimitada donde “nosotros” y “los otros” quedan estereotipados para cerrar y pulir la universalidad y, con ello, las diferencias que dan pie a la exclusión.

Es también por este motivo muy interesante resaltar que el concepto de *Indio*, además de ser una construcción europea, resultó ser con el tiempo también una idea y una forma de asumirse para los indígenas mismos, aunque los alcances de esa identificación son muy complejos y dignos de estudios muy variados.

Aunque es cierto que la visión sepulvediana del indio es muy despectiva e insultante, existe el planteamiento de integración social y política (subyugante), poniendo al indio en un estatuto inferior al del español. De esta manera, aunque integrado, el indio habría sido relegado como sujeto de decisión frente a su propia vida, guiado por otros que supieran lo que más conviene para ellos y para otros.

En Las Casas, por otra parte, el planteamiento es mucho más abierto, tolerante de las diferencias e integrador; pero a pesar de esto, también se plantea una protección tutelar para “el Indio”, para que fuera introducido y guiado a las verdades de la religión cristiana por los frailes. Al ser un protegido, su papel como sujeto activo queda desplazado.

Es este un punto de coincidencia que, a pesar de ser en ámbitos diferentes (el político y el religioso-social), tienen una consecuencia conjunta para las épocas posteriores: la relegación del Indio como sujeto político y social.

Zavala explica el mecanismo mediante el cual este proceso comenzó a desarrollarse.

Gran número de disposiciones generales con respecto al indio se inspiraron, después de la conquista, en propósitos de protección y humanitarismo, que suelen celebrarse como un título honroso del régimen español en América.[...] La educación civil se procuró mediante varios procedimientos, como la agrupación de los indios en poblaciones; la modificación de las costumbres incompatibles con las de Europa; la concesión de privilegios legales y la tutela administrativa que tendía a impartir amparo.<sup>125</sup>

Estas leyes y prácticas administrativas tutelares y proteccionistas, aunque necesarias en su momento, terminaron por sumir en el rezago y la falta de oportunidades de acción a muchas comunidades indígenas.

“El Indio” en términos posteriores al siglo XVI fue considerado en general como un problema y un obstáculo en los proyectos de Nación que se fueron desarrollando en siglos posteriores. En el siglo XX, las políticas proteccionistas que se ocupan de las culturas tradicionales y los pueblos originarios junto con las personas que los integran parecen no resolver sustancialmente las necesidades que ha generado la exclusión social y la falta de reconocimiento más allá de los discursos oficiales.

Ello se debe a que, como apunta nuestra investigación, la formación del concepto

---

<sup>125</sup> S. Zavala; *Filosofía política en la Conquista de América*, p. 93-94

mismo en el que se pretendió englobar no sólo a personas sino a visiones de mundo completas nunca fue uniforme ni plenamente reconocedor de la “otredad” a la que se enfrentaba.

Con esta investigación pretendemos volver a la raíz de aquellas confusiones e incomprendiones para darle a la discusión el justo valor que merece entendiendo de manera un poco más completa el germen del problema para intentar, a partir de ello, replantearlo y contribuir, aunque sea de forma pequeña, a ir construyendo un reconocimiento diferente y un diálogo intercultural fructífero, maduro y renovador. Con esta investigación esperamos haber cumplido con nuestro granito de arena del enorme trabajo que queda pendiente.

## Bibliografía básica

AQUINO, Tomás de, “Tratado de la justicia”, en *Tratado de la ley, Tratado de la justicia, Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*, Porrúa, México, 1975,

AQUINO, Tomás de; “Tratado de la ley”, en *Tratado de la ley, Tratado de la justicia, Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*, Porrúa, México, 1975,

ARISTÓTELES; *Política*, Gredos, Madrid, 1988.

CICERÓN; “Las Leyes”, en *La república y las leyes*, Akal, Madrid, 1989.

COLÓN, Cristóbal; “Diario del Primer Viaje” en *Textos y documentos completos. Relaciones de viajes, cartas y memoriales*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo; *Historia General y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar oceano*, Tomo I, Real Academia de la Historia, Madrid, 1851 – 1855.

LAS CASAS, Bartolomé de; “Apología”, en *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Batolomé de Las Casas y de Fray Bartolomé de Las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda*, Traducción castellana de los textos originales latinos, introducción, notas e índices por Ángel Losada, Editora Nacional, Madrid, 1975.

LAS CASAS, Bartolomé de; *Tratados*, Tomo I, F.C.E., México, 1997.

LAS CASAS, Bartolomé de; *Tratados*, Tomo II, F.C.E., México, 1997.

LAS CASAS, Bartolomé de; *De Regia Potestate*, Tomo II, Alianza Editorial, Madrid., 1997.  
Palacios Rubios, Juan López de; “Ultimátum a los descubiertos y donados”, en *El entuerto de la Conquista. Sesenta testimonios*, Luis González, (Prólogo selección y notas), SEP, México, 1984.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de; *Apología en favor del libro sobre las justas causas de la guerra*, Edición de Ángel Losada, Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, Córdoba, 1997.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de; *Demócrates Segundo o sobre las justas causas de la guerra*, Edición de Ángel Losada, Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, Córdoba, 1997.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de; “Objeciones del doctor Sepúlveda al *Summario* de Fray Domingo de Soto”, en Bartolomé de las Casas, *Tratados*, Tomo I, F.C.E., México, 1997.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de; “Demócrates primero o Diálogo sobre la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana” en *Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda*, Trad. Introducción, notas e índices de Ángel Losada, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1963.

VERA CRUZ, Fray Alonso de la; *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*. Edición, introducción y notas de Roberto Heredia Correa, UNAM, México, 2004.

VITORIA, Francisco de; *Relecciones de Indios y del Derecho de la Guerra*, versión al español por el Marqués de Olivart, Edición Académica, ESPASA – CALPE, Madrid, 1928.

VITORIA, Francisco de; “Sobre la templanza”, Fragmento que se reproduce en Ma. del Carmen Rovira, *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2004.

### **Bibliografía complementaria**

TOBAR, Balthasar de; *Compendio Bulario Índico*, Tomo I, Sevilla, 1954.

FERNÁNDEZ Santamaría, J. A.; *El Estado la guerra y la paz. El pensamiento político español en el Renacimiento español 1516 – 1559*, Akal, Madrid, 1988.

HANKE, Lewis; *El prejuicio racial en el Nuevo mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, SEP/SETENTAS, México, 1974.

HANKE, Lewis; *La humanidad es una*, FCE, México, 1985.

HARTOG, François; *Memoria de Ulises, relatos sobre la frontera en la antigua Grecia*, FCE, Buenos Aires, 1999.

HERNÁNDEZ, Ramón; *Fray Diego de Deza, un hombre entre dos mundos*, Separata de la CIENCIA TOMISTA, Tomo 116, Núm. 380, septiembre – diciembre, Salamanca, 1989.

KEEN, Benjamin; “Visión del indio en los siglos XVI y XVII” en *La imagen del indio en la Europa moderna*, Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano- Americanos de Sevilla, Sevilla, 1990.

ORTEGA Y MEDINA, Juan Antonio; “La novedad americana en el viejo mundo” en *El descubrimiento de América y su impacto en la historia*, Leopoldo Zea (comp.), FCE, México, 1993.

PATIÑO Palafox, Luis; *Ginés de Sepúlveda y su pensamiento imperialista*, Los Libros de Homero, México, 2007.

PIETSCHMANN, Horst; “Visión del Indio e Historia Latinoamericana”, en *La imagen del indio en la Europa moderna*, Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-americanos de Sevilla, Sevilla, 1990.

ROVIRA, Ma. Del Carmen; *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2004.

SALAFRANCA Ortega, J. F.; “Una trascendental decisión histórica de España. ¿África o América?” en *El descubrimiento de América y su impacto en la historia*. Leopoldo Zea (comp.), FCE, México, 1993.

ZAVALA, Silvio; *Filosofía política en la Conquista de América*, FCE, México, 1947.

ZAVALA, Silvio; *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, Porrúa, México, 1988.