

LA DEFENSA

**DE LOS DERECHOS
DEL HOMBRE
EN AMÉRICA LATINA:
SIGLOS XVI Y XVII**

Silvio ZAVALA



COMISIÓN NACIONAL DE LOS
DERECHOS HUMANOS
M É X I C O

SILVIO ZAVALA

LA DEFENSA DE LOS DERECHOS
DEL HOMBRE EN AMÉRICA LATINA.
SIGLOS XVI Y XVII



COMISIÓN NACIONAL
DE LOS DERECHOS HUMANOS

MÉXICO, 2001

Primera edición: 1963
Primera reimpresión: 1982
Segunda reimpresión: 1993

Segunda edición: noviembre, 2001
ISBN: 970-644-233-2

© Comisión Nacional
de los Derechos Humanos
Periférico Sur 3469,
esquina Luis Cabrera,
Col. San Jerónimo Lídice,
C. P. 10200, México, D. F.

Diseño de la portada: Éricka Toledo Piñón

Impreso en México

CONTENIDO

Introducción	11
Cristiandad e infieles	15
Servidumbre natural	27
Libertad cristiana	37
Igualdad dieciochesca	57
Conclusión	69
Bibliografía	71

A la memoria de Alfred Métraux

Que la grande y terrible guerra que ahora ha terminado fue una guerra hecha posible por la negación de los principios democráticos de la dignidad, igualdad y respeto mutuo entre los hombres, y por la propagación en su lugar, por medio de la ignorancia y del prejuicio, de la doctrina de la desigualdad de los hombres y las razas.

Proemio a la Constitución de la Unesco,
Londres, 16 de noviembre de 1945.

INTRODUCCIÓN

El hallazgo del Nuevo Mundo despertó explicables inquietudes entre los hombres de letras. En su *Historia de las Indias* escribía Gómara que el mayor hecho después de la creación del mundo, con la excepción de la encarnación y muerte de Jesucristo, era el descubrimiento de estas partes.

Las consecuencias ideológicas de la hazaña colombina se manifestaron en órdenes muy diversos.

En lo que respecta al conocimiento geográfico se vive, a partir de entonces, en un mundo más grande y completo. El viaje de Magallanes y Elcano puede darnos una pauta de la emoción europea ante el ensanche del campo de la acción humana. Y, como observó con gran finura Antonio de Ulloa en su *Relación histórica del viaje a la América meridional*, aparecida en Madrid en 1748, no sólo se hallaron países hasta entonces desconocidos, sino que ellos vinieron a ser el medio e instrumento por el cual se llegó al perfecto conocimiento y noticia del mundo antiguo, pues “así como el nuevo le debía su descubrimiento, le había de recompensar esta ventaja con el descubrimiento hecho en él de su verdadera figura, hasta el presente ó ignorada, ó controvertida”.

En cuanto a la ciencia natural, se encuentran nuevas especies botánicas y zoológicas, y comienza la interminable polémica —que han de retomar los autores del siglo XVII— acerca de la calidad de ellas en comparación con las europeas.

El origen y la naturaleza del hombre americano interesan asimismo a los observadores, si bien estos problemas no se confinan al campo de la ciencia antropológica, sino que se mezclan con preocupaciones religiosas y políticas.

La procedencia del hombre de América, por ejemplo, se explica mediante las tradiciones bíblicas, aunque Acosta ya tiene el acierto científico, en su *Historia natural y moral de las Indias*, de señalar la ruta que por el norte comunica con Asia.

Desde mucho antes del descubrimiento colombino se creía en la existencia de especies monstruosas de hombres. Habló de ellas Plinio en su *Historia natural*. Más tarde san Agustín recordaba, en su *Ciudad de Dios*, que en las historias de los gentiles y en los mosaicos que adornaban la plaza de Cartago aparecían tales monstruos, planteándose la duda acerca de si pertenecían en verdad a la especie humana y, por lo tanto, si descendían de Adán. Todavía en 1622 se publicó en Venecia la extraña figura de un supuesto habitante del Brasil, que no era otro que el “hombre perro” de la *Historia* de Plinio.

La exploración de América contribuyó a demostrar la inexistencia de aquellos seres fantásticos; pero España no halló un continente vacío. Por eso su actuación hubo de ser política, de relación con otros hombres agrupados en sociedad, así se tratara de tribus errantes, entre ellas las de chichimecas, pampas, etcétera, o de imperios más desarrollados, como el azteca o el inca.

Se explica, en consecuencia, que la colonización de América diera origen a una literatura política abundante que tendía a dilucidar los problemas siguientes: ¿cuáles son los títulos que pueden justificar los tratos de los europeos con los pueblos indígenas?, ¿cómo se ha de gobernar a los hombres recién hallados?

Es cierto que, a primera vista, aparentaba ser escasa la significación ideológica de un tema como el de la conquista de América, relacionado con la acción de hombres que solían carecer de letras, según ocurre en el ejemplo notable de Francisco Pizarro, conquistador del Perú. Y aun cuando los soldados supieran leer y escribir o contaran con el asesoramiento de religiosos, letrados y escribanos, ¿no obedecía su empresa al solo deseo de satisfacer, mediante las armas, fines de codicia y explotación disimulados bajo la apariencia de una cruzada cristiana? Así lo creyeron muchos autores de los siglos XVIII y XIX.

Sin embargo, conviene puntualizar que existe un pensamiento al que se encuentran vinculados los hechos de la conquista. Así se comprende la posibilidad de la campaña que iniciaron eclesiásticos y funcionarios cultos para reducir la conducta de los conquistadores y pobladores a

principios de mayor justicia. Además, la doctrina que nutre las instituciones destinadas a regir la nueva sociedad hispanoamericana no es independiente de la filosofía política creada por la secular cultura europea. De ahí las conexiones inexcusables con la teología y la moral, porque en el siglo XVI español los problemas humanos se enfocan preferentemente desde el punto de vista de la conciencia. Así lo demuestran aquellas *Sumas de tratos y contratos* en que el teólogo se propone ilustrar al mercader con respecto a los peligros que acechan a su alma. De la misma manera se atiende en los tratados políticos a la salud de conciencia del príncipe y a la de hombres de armas, como los conquistadores, que viven expuestos a tentaciones continuas.

Es de observar que la teoría política a que vamos a referirnos tuvo por objeto el Nuevo Mundo, pero los elementos ideológicos en que se fundaba provenían de Europa. ¿Trátase, por lo tanto, de un episodio inicial de la historia de las ideas de América, o simplemente de una etapa más del pensamiento europeo vinculado con hechos que ocurrieron en Ultramar?

No puede desconocerse que la contribución esencial en el orden de las ideas fue la europea; pero, contra la suposición de un papel pasivo de América, es oportuno considerar que el recurso a las ideas de Europa para interpretar los problemas del nuevo continente vino acompañado de modificaciones —mayores o menores— que la novedad del descubrimiento introdujo en aquella cultura tradicional.

En parte, la filosofía política de la conquista se debió a pensadores que nunca pasaron a las Indias. Otros hubo indianos, o sea, europeos con experiencia de la vida de Ultramar. Es perceptible cierta diferencia —muy comprensible— entre el pensamiento de unos y otros. Además, pronto surgieron matices criollos, mestizos e indígenas en la visión del nuevo continente.

En todos estos casos, los hechos de la conquista contribuyeron a fijar los contornos de los problemas de doctrina, a darles un contenido práctico. A su vez, la actividad ideológica influyó sobre el desarrollo de nuestra historia. Así se explica la estrecha relación que guarda el pensamiento político de la época con las instituciones de América destinadas a regular la convivencia de los europeos con los nativos. Se trata de una filosofía política en contacto con problemas vivos, de penetración y asiento en las nuevas tierras.

No es difícil percibir que la teoría acerca del primer contacto del Nuevo Mundo con Europa, a más de su interés histórico, posee una significación moderna, porque no pocas veces han surgido las circunstancias que rodean a la expansión de naciones poderosas y al gobierno colonial de pueblos. Esto nos autoriza a interpretar la conquista española de América como un antecedente valioso de la presente experiencia internacional y política, aunque no sean idénticas la terminología ni la individualidad histórica en cada caso.

Se observará que, en el primer ensayo de los que siguen, estudiamos las ideas acerca del contacto de cristianos con infieles. Es un planteamiento de raigambre medieval que conserva su vigencia al ocurrir el descubrimiento de América.

No fue, sin embargo, la única corriente ideológica que dejó huella perceptible en la meditación de la conquista. Algunos pensadores escolásticos y otros de formación renacentista acogieron la teoría clásica acerca de la relación de los hombres prudentes con los bárbaros, llegando a predicar la servidumbre natural de los indios y el derecho de los españoles a sujetarlos por medio de la fuerza.

Frente a esta ideología surge la de procedencia estoica y cristiana que afirma la libertad de los indígenas e interpreta la misión de los colonizadores conforme a los principios de una tutela civilizadora. Es la que al fin predomina en el ambiente ideológico y legislativo de España y las Indias.

En un capítulo posterior exponemos algunas contribuciones del pensamiento dieciochesco a la polémica entre los partidarios de la servidumbre y los de la libertad, recalcando, como corresponde a nuestro propósito, los aspectos relacionados con América.

Tales son, en síntesis, las ideas de cuya historia vamos a tratar. En esta ocasión prescindimos del aparato erudito, pero los lectores interesados en mayores detalles pueden acudir a la bibliografía sumaria que ofrecemos al final de esta obra.

Mi estudio sobre *La filosofía política en la conquista de América*, publicado por el Fondo de Cultura Económica en México en 1947, me ha servido de base para redactar el resumen que ahora presento, con la anuencia de esa casa editora.

CRISTIANDAD E INFIELES

Es notoria la riqueza de documentos relativos a la conquista española de América, entre los cuales se pueden distinguir los religiosos, los oficiales y los de simples particulares, todos de indudable valor para conocer la conciencia de la colonización. Si atendemos a los términos empleados en ellos, observaremos que el interés nacional, predominante en empresas más modernas, no excluye entonces el planteamiento, enraizado en la Edad Media, que contempla el progreso de la cristiandad a costa de los pueblos gentiles o infieles.

Se explica que se mirara así el problema político de la conquista indiana, en virtud del panorama histórico que antecedió al descubrimiento.

Un mapa del orbe cristiano y musulmán hacia el año 1000, como el publicado por Menéndez Pidal, muestra a la cristiandad envuelta por el mundo islámico, con la amplia penetración por el flanco de Occidente que representa la invasión de la península ibérica. Más tarde, en el siglo XV, la caída de Constantinopla pone en franco peligro la frontera oriental del mundo cristiano. Pero la reconquista hispana hace ceder la antigua amenaza por el rumbo del poniente y abre la puerta a la expansión de los europeos por las costas de África, las islas Canarias, Asia y América.

Este avance viene acompañado de un correspondiente desplazamiento de los conceptos acerca de cristianos e infieles, como eco de la lucha sostenida en Europa durante tantos siglos.

España fue un país afectado de manera profunda por la rivalidad política que existía entre el mundo cristiano y el sarraceno. En el siglo XVI esa lucha se reviste ya de matices de intransigencia religiosa.

Un reflejo de ésta se advierte en la Ley de Partidas, que enumera entre las causas justas de guerra: “la primera por acrescentar los pueblos su fe et para destroir los que la quisieren contrallar...”

Semejante enunciado del siglo XIII halla su fiel continuación en la prosa de un documento despachado por los reyes católicos en 1479, en el que explican: “enviamos ciertos nuestros capitanes e gentes a la conquista de la Grand Canaria contra los canarios infieles, enemigos de nuestra sante fe católica que en ella están, los cuales dichos canarios están en grand aprieto para se tomar”.

Ya en el Nuevo Mundo, al finalizar la segunda década del siglo XVI, Hernán Cortés afirma que está “puñando por la fe”. Y dice a los soldados que le siguen en la fase culminante de la conquista de México, que tienen de su parte justas causas y razones: “lo uno por pelear en aumento de nuestra fe y con gente bárbara...”

Bernal Díaz del Castillo, en su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, habla de los buenos servicios que los conquistadores han hecho “a Dios y a su majestad y a toda la cristiandad”.

En el ambiente cortesano y letrado de España se encuentran, fácilmente, antecedentes y equivalencias del pensamiento expresado por estos hombres de armas. Bastaría tener en cuenta la negociación de las bulas de donación y evangelización de las Indias otorgadas por el papa Alejandro VI y el aprecio que la Corona demostró por el título de la propagación de la fe.

El cronista Gómara, consciente de la variedad de los motivos de la conquista, puso en boca de Cortés, con fina ironía, este discurso: “La causa principal a que venimos a estas partes es por ensalzar y predicar la fe de Cristo, aunque juntamente con ella se nos sigue honra y provecho, que pocas veces caben en un saco”.

A pesar de la intensidad y las peculiaridades de la cruzada ibérica, no hemos de creer que este desarrollo fuera exclusivamente peninsular. Es posible, por lo tanto, hallar una doctrina general de los pensadores europeos acerca de la relación de la cristiandad con los infieles.

Sin ir más allá del siglo XIII, encontramos algunas ideas que reclaman nuestra atención.

El canonista Enrique de Susa, conocido más bien como el Ostiense (†1271), cree que el papa es vicario universal de Jesucristo, y que, consiguientemente, tiene potestad no sólo sobre los cristianos, sino también

sobre todos los infieles, ya que la facultad que recibió Cristo del Padre fue plenaria. Y le parece que, después de la venida del Redentor, todo principado y dominio y jurisdicción han sido quitados a los infieles y trasladados a los fieles, en derecho y por justa causa, por aquel que tiene el poder supremo y es infalible.

De acuerdo con esta doctrina, los títulos que, por derecho natural y de gentes, pudieron tener los infieles a sus reinos antes del advenimiento de Cristo desaparecieron por este suceso, recayendo el poder temporal en el pontífice de Roma, quien podía, cuando así lo estimara oportuno, reclamar la potestad sobre los infieles. Éstos, entre tanto, sólo gozaban de una tenencia precaria del reino, a modo de concesión de la sede romana.

Sin que guarde relación ideológica con la doctrina del Ostiense, pero como ejemplo de otra posición que debilita el derecho del infiel ante el avance cristiano, recordemos la teoría de Juan Wycliffe (1324-1384): todo derecho humano presupone como su causa el derecho divino; en consecuencia, todo dominio que es justo según los hombres presupone un dominio que es justo según Dios. Como la gracia falta al hombre injusto, o que está en pecado mortal, no tiene propiamente dominio.

Es cierto que el Concilio de Constanza (1415-1416) condenó esta doctrina: pero no deja de ser interesante que Francisco de Vitoria creyera necesario combatirla de nuevo al tratar de los justos títulos a las Indias, pues pensaba lógicamente que los partidarios de ella podían afirmar que los bárbaros del Nuevo Mundo no tenían dominio alguno, porque siempre estaban en pecado mortal.

Frente a estas actitudes podemos encontrar —dentro del propio pensamiento europeo comprendido del siglo XIII al XVI— otras más generosas en cuanto a las relaciones de la cristiandad con los infieles. Inocencio IV (†1254) admite que los infieles pueden tener dominios, posesiones y jurisdicciones lícitamente, ya que no se hicieron solamente para los fieles, sino para toda criatura racional. En consecuencia, no es lícito al papa ni a los fieles quitar a los gentiles los bienes y jurisdicciones que poseen sin pecado. Pero Cristo, y en consecuencia el papa, tiene potestad de derecho sobre todos los hombres, aunque no de hecho. Por eso la sede romana puede castigar a los gentiles que obran contra la ley de la naturaleza; por ejemplo, a los sodomitas e idólatras.

Como esta teoría reconoce que la base del dominio es la simple potencia racional de hombre, no la condición religiosa del mismo, se halla en aptitud de ser más tolerante con los derechos de los infieles.

Dentro de la misma corriente de ideas encontramos en la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino (1225-1274) que el dominio y la prelación se introducen por derecho humano; en cambio, la distinción entre fieles e infieles es de derecho divino. Pero éste, que proviene de la gracia, no anula el derecho humano, que se funda en la razón natural. En consecuencia, la distinción entre fieles e infieles, considerada en sí misma, no hace desaparecer ni aun el dominio que puedan tener los infieles sobre los cristianos. Es cierto que santo Tomás templea luego esa doctrina, admitiendo que la superioridad de los infieles puede desaparecer justamente por sentencia u ordenación de la Iglesia que ejerce la autoridad de Dios; porque los infieles, en razón de su infidelidad, merecen perder la potestad sobre los fieles, que pasan a ser hijos de Dios. Pero no se trata, según se desprende de lo anterior, de un derecho omnipotente de la cristiandad frente al desvalimiento completo de los gentiles; antes bien, el pensamiento cristiano vuelve sobre sí mismo y halla en su seno esos elementos de derecho natural y de razón que son patrimonio de todos los hombres.

En la ideología culta de la conquista hispanoamericana se revela la influencia de las doctrinas generales ya expuestas, pudiendo distinguirse dos ciclos.

Al principio, los monarcas españoles quisieron saber cuáles eran los títulos justos que amparaban su dominio sobre las Indias y cómo debían gobernar a las gentes recién halladas. Consultaron a sus teólogos y letrados, y uno de los más distinguidos juristas de la Corte, el doctor Juan López de Palacios Rubios, escribió hacia 1514 un tratado sobre tales cuestiones. Las Casas lo combatió severamente porque consideraba que el autor se había dejado influir por los “errores” del Ostiense. En efecto, el consejero de Fernando el Católico sostenía que Cristo fue soberano en el sentido espiritual y temporal, y delegó estas facultades en el papa, por lo que los reinos de los infieles no gozaban de independencia frente a la sede romana y estaban obligados a someterse a la potestad de ésta si así se los pedía. Al igual que el canonista del siglo XIII, pensaba que la posesión de los infieles no tenía otro carácter que el de una tenencia momentánea, hasta que Roma reclamase su derecho.

Palacios Rubios redactó asimismo un “requerimiento” que los conquistadores españoles debían leer a los indios del Nuevo Mundo. En él comenzaba por explicar sumariamente la doctrina cristiana, a fin de que los infieles supieran quién era Cristo, quién el papa, y qué derecho tenían los cristianos para exigirles la sujeción a su poder. El último párrafo revela el sentido coactivo de esta demanda: cuando ya se ha dicho a los indios que todos los hombres son prójimos y descienden de Adán, se les pide que reconozcan a la Iglesia y al papa, y al rey y a la reina como superiores de estas tierras por donación papal. Si quieren someterse, se les recibirá con todo amor y caridad, y se les dejarán sus mujeres, hijos y haciendas libres, y no se les compelerá a que se tornen cristianos, salvo si informados de la verdad desean convertirse, y el rey les hará muchas mercedes; si se niegan a obedecer, el capitán, con la ayuda de Dios, les hará guerra, y tomará sus personas y las de sus mujeres e hijos, y los hará esclavos y como tales los venderá.

No se obliga a los infieles a que sean cristianos, según se puntualiza en el texto, pues la conversión ha de ser voluntaria, pero sí se les reclama la sujeción a la autoridad de Roma, delegada en los españoles, estimándose que la Iglesia goza en este caso de una potestad de orden temporal. Las consecuencias que se derivan de la negativa de los infieles caen dentro de la idea que en esa época se tiene de la guerra justa, siendo la esclavitud un resultado de ella. Lo que procura el autor es justificar la causa del procedimiento bélico. Ya se ha visto que todo depende, en último término, de la amplitud que concede al derecho de jurisdicción de la cristiandad sobre el mundo infiel.

El requerimiento se usó en las conquistas del Darién, México, Nueva Galicia, el Perú, etcétera.

Surgieron dificultades en la práctica, ya por la natural incomprensión de los indios a causa de la diferencia de lenguas y de civilización con respecto a las de los europeos, ya por falta de escrúpulos de los soldados encargados de aplicar las cláusulas del complicado texto.

En alguna crónica de la época, como la del bachiller Enciso, impresa en 1519, se relata que ciertos caciques de Castilla del Oro fueron requeridos de la manera expuesta antes, y contestaron que en lo que se les decía acerca de que no había sino un Dios que gobernaba el cielo y la tierra, que así debía de ser, pero que el papa daba lo que no era suyo, y que el rey que lo pedía y lo tomaba debía ser algún loco, pues exigía lo que era

de otros; que fuese el capitán a tomarlo y le pondrían la cabeza en un palo, como tenían otras de sus enemigos que le mostraron. Ante esta respuesta, el conquistador les tomó el pueblo por la fuerza.

En otro caso, el cronista Fernández de Oviedo narra que el gobernador Pedrarias Dávila le dio el requerimiento, como si entendiese a los indios para leérselos, o hubiera allí persona que se los diese a entender, queriéndolo ellos oír, pues mostrarles el papel en que estaba escrito poco hacía al caso. En presencia de todos los soldados, Oviedo dijo a Pedrarias: “Señor, paréceme que estos indios no quieren escuchar la teología de este requerimiento, ni vos tenéis quien se la dé a entender. Mande vuestra merced guardarle hasta que tengamos algunos de estos indios en la jaula para que despacio lo aprendan, y el señor obispo se lo dé a entender”. Y le devolvió el requerimiento en medio de risa general.

Las dificultades de hecho estuvieron acompañadas de una amplia revisión teórica que efectuaron los tratadistas españoles particularmente, aunque hubo contribuciones importantes de pensadores de otras partes de Europa.

Un texto relevante se debe al profesor de París, Juan Maior, escocés, quien en su comentario del libro II de las Sentencias, publicado en 1510, sostuvo que el reino de Cristo no era de este mundo y que no hizo al papa vicario sino en el primado espiritual; tampoco el emperador era señor de todo el orbe.

En esa época todavía no gozaba el monarca de España del título imperial. Además, cuando Carlos I llegó a ostentarlo, no por eso las Indias dejaron de pertenecer de manera inmediata a la Corona de Castilla y León. En consecuencia, la teoría acerca del poder papal, vinculada por medio de las bulas alejandrinas con la soberanía española sobre el Nuevo Mundo, influyó más en el debate americanista que la idea del imperio, traída a colación, sin embargo, por sus pretensiones de universalidad.

Junto con la revisión de los poderes europeos más amplios que podían aspirar a legitimar la gobernación de las Indias, Maior hizo hincapié en aquel principio generoso que ya encontramos en Inocencio IV y santo Tomás, relativo a que el dominio no se basa en la fe ni en la caridad, sino en títulos de derecho natural, por lo que el infiel puede tener libertad, propiedad y jurisdicciones.

Por otra parte, a medida que el mundo europeo ensanchaba sus experiencias geográficas y humanas, comenzó a percatarse con mayor

nitidez de las diferencias que existían entre los géneros de infieles, así en lo tocante a la religión como al grado de hostilidad con que se oponían a los cristianos; de suerte que la conducta de éstos no había de ser uniforme.

Maior, por ejemplo, puntualiza que hay varias clases de infieles: los que se han apoderado de tierras de cristianos, como los turcos que dominan la Grecia; otros hay que no han obtenido sus tierras por rapiña, sino por justos títulos de gentiles. La suerte de estos últimos depende de su asentimiento u oposición a que los cristianos prediquen la fe. Según Maior, el poder temporal de los cristianos sobre los infieles puede justificarse, bien como un medio preparatorio para la propagación de la fe, o como una medida posterior de conservación de la fe ya recibida por los gentiles.

En esta doctrina no desaparece por completo el predominio del cristiano sobre el infiel. El propósito religioso de convertir a los paganos viene a ser el verdadero título de la expansión jurisdiccional europea. Maior acepta asimismo la justificación clásica del imperialismo, que descansa en las diferencias de razón que existen entre los hombres; pero de esto trataremos después.

Otro pensador de suma importancia, por lo que respecta al tema en sí y por la influencia que ejerció sobre la escuela española, es el cardenal Cayetano, Tomás de Vío (1469-1534). En sus comentarios a santo Tomás, impresos en 1517, distingue varias clases de infieles: los que de hecho y de derecho son súbditos de príncipes cristianos, por ejemplo, los judíos que viven en tierras de cristianos; otros infieles son súbditos de cristianos por derecho, pero no de hecho, como los que ocupan tierras que pertenecieron a los fieles (es el caso de la Tierra Santa), y, por último, hay infieles que ni de derecho ni de hecho están sujetos a príncipes cristianos, a saber, los paganos que nunca fueron súbditos del imperio romano, habitantes de tierras donde nunca se supo del nombre cristiano (es la parte aplicable a los indios del Nuevo Mundo). Éstos no están privados de sus dominios a causa de su infidelidad, porque el dominio procede del derecho positivo, y la infidelidad del derecho divino, el cual no anula el positivo. Ningún rey, ni emperador, ni la Iglesia romana puede mover guerra contra ellos para ocuparles sus tierras o sujetarlos en lo temporal, porque no existe causa de guerra justa.

Esto demuestra que ya no contempla el mundo infiel como una masa enemiga confundida bajo la denominación hostil de “sarracenos”.

Durante la conquista de Canarias se advirtieron diferencias entre los guanches y los moros, que produjeron ciertas inquietudes doctrinales. Y ahora, ante el Nuevo Mundo, las evidentes diversidades que existían entre los indios y los mahometanos obtenían pleno reconocimiento teórico.

En Cayetano se encuentran otras observaciones importantes acerca del método de penetración que podía emplearse en las Indias. Creía que la mejor vía era la apostólica, por convencimiento de los gentiles y no por obra de la violencia. Porque Cristo, a quien fue dada toda potestad en el cielo y en la tierra, envió a tomar posesión del mundo, no a soldados, sino a santos predicadores, como ovejas entre lobos; los cristianos pecarían gravemente si por las armas quisieran ampliar la fe de Cristo; no serían legítimos señores de los indios, sino que cometerían magno latrocinio y estarían obligados a la restitución, como impugnadores y poseedores injustos. Debían enviarse a estos infieles predicadores que fuesen buenos varones, que los convirtiesen a Dios por el verbo y el ejemplo, y no quienes los oprimiesen y escandalizasen y los hiciesen dos veces hijos del infierno al estilo de los fariseos.

Entre los autores españoles hallamos que Las Casas, más conocido por sus campañas en defensa de los indios que por sus ideas, afirmaba que entre los infieles que nunca oyeron nuevas de Cristo ni recibieron la fe había verdaderos señores, reyes y príncipes, y el señorío, la dignidad y preeminencia real les competía de derecho natural y de gentes. Aludiendo claramente a la doctrina del Ostiense, para combatirla a través de su secuaz Palacios Rubios, negaba que al advenimiento de Cristo los infieles hubiesen sido privados en universal ni en particular de sus preeminencias.

La opinión contraria era impía. Creía que las jurisdicciones de los superiores indígenas debían armonizarse con la soberanía española, correspondiendo a ésta ejercer la función de un “cuasi-imperio”. El uso de las armas para facilitar la evangelización de los indios —admitido entre otros por Juan Ginés de Sepúlveda— le inducía a comparar esta conquista con la de los creyentes de Mahoma, con lo cual preparaba el camino para que el mexicano fray Servando Teresa de Mier, en la época de la independencia, aplicase el calificativo de “apóstoles de cimitarra” a los conquistadores españoles del siglo XVI.

Francisco de Vitoria llevó a un cabal desarrollo ideas semejantes. De-sechaba como títulos ilegítimos el dominio temporal universal del papa y del emperador. Y afirmaba, dentro de la tradición tomista, que las organizaciones políticas y el dominio sobre los bienes provienen de la razón natural y del derecho humano, no del divino, por lo cual son compatibles con la distinción entre fieles y gentiles. A los que alegaban la infidelidad como causa de la pérdida del dominio, contestaba: “La infidelidad no quita ni el derecho natural ni el humano; luego no se quitan por falta de Fe”. A su vez, a los que invocaban los pecados mortales, respondía en estos términos: “El dominio se funda en la imagen de Dios; pero el hombre es imagen de Dios por su naturaleza, a saber, por las potencias racionales, que no se pierden por el pecado mortal. Luego, como ni la imagen de Dios, su fundamento, se pierde el dominio por el pecado mortal”.

Se explica, en consecuencia, que Vitoria concluyese esta parte de su disertación afirmando que “antes de la llegada de los españoles a las Indias eran los bárbaros verdaderos dueños pública y privadamente”.

Los títulos legítimos que él aceptaba eran: la comunicación natural entre los pueblos, que no entraña necesariamente una dominación política; la propagación de la fe, que puede ser pacífica y dejar a salvo las posesiones de los infieles si no la resisten; la preservación de la fe ya recibida; la tiranía de los naturales, “ya de los superiores sobre los súbditos, ya de las leyes vejatorias de los inocentes, como las que ordenan sacrificios humanos”; la verdadera y voluntaria elección, a saber, “si los bárbaros, comprendiendo la inteligente y prudente administración y la humanidad de los españoles, espontáneamente quisieran recibir por príncipe al rey de España, lo mismo los señores que los demás”; las alianzas, como la concertada entre los soldados de Hernán Cortés y los tlaxcaltecas para atacar a los mexicanos, y, sin llegar a una afirmación plena, el predominio del hombre prudente sobre el bárbaro, aprobado por Aristóteles.

Semejantes antecedentes explican por qué en una obra impresa en Sevilla en 1594, con el título *Origen y milagros de N. S. de Candelaria*, podía asegurar el padre Espinosa, reuniendo el caso de los canarios con el de los indios: “Cosa averiguada es, por derecho divino y humano, que la guerra que los españoles hicieron, así a los naturales destas islas [de Canarias], como a los indios en las occidentales regiones, fue injusta

sin tener razón alguna de bien en qué estribar, porque, ni ellos poseían tierras de cristianos, ni salían de sus límites y términos para infestar ni molestar las ajenas. Pues decir que les traían el Evangelio había de ser con predicación y amonestación y no con atambor y bandera, rogados y no forzados, pero esta materia ya está ventilada en otras partes”.

De esta suerte llegamos a una etapa en que los europeos han revisado la teoría favorable al poder del papa en el orden temporal; han limitado la jurisdicción universal del emperador, y, por otra parte, han robustecido los derechos que poseen los infieles a su libertad, bienes y reinos. Dentro de este planteamiento, los títulos que podían justificar la relación de los cristianos con los gentiles habían de ser más depurados y de carácter más universal. El mundo ajeno a la cristiandad, ante el avance de ésta, no se veía despojado de los Derechos Humanos fundamentales.

El debate americanista contribuyó incidentalmente a clarificar la espinosa cuestión relativa a la convivencia del poder espiritual con el temporal, que tanto apasionó a Europa. En efecto, España se erigió en defensora del catolicismo después de la Reforma, pero sus pensadores no siguieron, por lo general, el criterio del Ostiense, sino que afirmaron con Vitoria que el poder del papa era espiritual, y que sólo gozaba de facultades temporales en orden a ese fin. Esta actitud contaba con antecedentes, según puede observarse en Torquemada, y vino a desembocar en las ideas de Belarmino, quien cita con respeto a Vitoria.

El progreso de la doctrina política tocante a la conquista de Indias se reflejó en cambios institucionales, los cuales comprendieron desde el abandono del “requerimiento” hasta la implantación de las ordenanzas de Felipe II, de 1573. En éstas se sustituyó el término “conquista” por el de “pacificación”, “pues habiéndose de hacer —los descubrimientos— con tanta paz y caridad como deseamos, no queremos que el nombre dé ocasión ni color para que se pueda hacer fuerza ni agravio a los indios”.

Pero la Corona no abandonó el sistema de financiamiento privado que venía sirviendo de base para la organización de las empresas de descubrimiento y colonización, a falta de aportaciones económicas del poder público. A este sistema se atribuía, en buena parte, el deseo incontenible de los soldados de resarcirse de sus gastos y trabajos a costa de los indios.

Algo más tarde, la *Recopilación de las Leyes de Indias* de 1680, en la ley 9, título 4, libro III, redactada sobre la base de disposiciones anteriores ahora puestas en lenguaje más terminante, mandó “que no se pueda hacer, ni se haga guerra a los indios de ninguna provincia para que reciban la santa fe católica o nos den la obediencia, ni para otro ningún efecto”.

Es decir, la guerra llegó a ser proscrita legalmente, en términos generales, como instrumento de la penetración religiosa y política española en el Nuevo Mundo. Extraño pero comprensible corolario de las conquistas efectuadas desde fines del siglo XV.

En cuanto a las prerrogativas de los nativos, aplicando las teorías del derecho natural arriba explicadas, el legislador llegó a reconocer tanto la libertad personal como las propiedades de ellos. En el orden político —contribuyendo a ello el propio interés de la administración real— se conservaron los cacicazgos, aunque no con la amplitud de funciones que pedía Las Casas. En general, se ordenó el respeto a las costumbres de los indios cuando no fuesen contrarias a la fe cristiana ni a la buena policía.

Estos propósitos institucionales se enfrentaron a las necesidades y a los apetitos del grupo encargado de la actividad colonizadora. 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 la realización de esta 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. El propio pueblo conquistador llegó a revisar su primera actitud dominadora y violenta, adoptando otra más liberal que la aceptada a fines de la Edad Media en los tratos con los pueblos gentiles.

SERVIDUMBRE NATURAL

El avance de la cristiandad frente a los gentiles fue un aspecto primordial del pensamiento relativo a la conquista de América, según hemos visto; pero examinando la terminología del siglo XVI se encuentran otras voces que acusan la presencia de conceptos de índole política más neta, aunque no aparezcan desligados por completo de matices religiosos o morales.

Nos referimos al planteamiento de la conquista como una dominación de hombres prudentes sobre bárbaros, es decir, a una consideración del problema desde el punto de vista de la razón. En este caso no hay que buscar los antecedentes en el pensamiento teológico y canónico desarrollado en Europa del siglo XIII al XVI, sino en la filosofía política de los griegos.

Aristóteles, en la parte de su *Política* dedicada al estudio de la servidumbre, inquiere si esta institución es natural. Recuerda que ciertos autores juzgan que ser un hombre amo de otro es contrario a la naturaleza, porque la distinción entre libre y esclavo es convencional, y no hay diferencia natural entre los hombres; en consecuencia, se trata de una relación injusta, basada sobre la fuerza.

Pero si bien Aristóteles tiene en cuenta a los autores que sostienen semejante opinión, él, por su parte, admite el carácter natural de la servidumbre, cuya base filosófica encuentra en las diferencias que existen entre los hombres en cuanto al uso de la razón.

Son esclavos por naturaleza, afirma, aquellos cuya función estriba en el empleo del cuerpo, y de los cuales esto es lo más que puede obtenerse; es decir, hombres que “hasta tanto alcanzan razón que puedan percibirla, mas no la tienen en sí”.

No es preciso exponer los pormenores del pensamiento de Aristóteles a este respecto, pero sí conviene subrayar dos aspectos importantes del mismo. En primer término, 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. Tal principio explica, por ejemplo, el predominio del alma sobre el cuerpo, del macho sobre la hembra, etcétera. Lo mismo debe necesariamente ocurrir entre todos los hombres. Los prudentes o que poseen plenamente la razón deben dominar a los imperitos o bárbaros que no la alcanzan en igual grado.

Y para éstos la servidumbre es una institución justa y conveniente. El otro aspecto a que debemos hacer referencia es que Aristóteles acepta el uso de la fuerza para la implantación del dominio de los hombres prudentes sobre los bárbaros. En efecto, asegura que del arte militar conviene usar contra aquellos que, siendo ya nacidos de suyo para ser sujetos, no lo quieren ser, como guerra que será naturalmente justa.

Suele interpretarse esta doctrina como una manifestación del sentimiento heleno de superioridad ante el mundo bárbaro. Pero no olvidemos que ya habían empezado a desarrollarse en el mundo clásico otras ideas cosmopolitas e igualitarias que no correspondían a tal actitud.

Unas y otras concepciones llegan en el mundo antiguo hasta la Roma imperial. Las conquistas y la esclavitud se difunden a medida que los romanos extienden su poderío sobre pueblos extraños. Pero en Séneca hallamos la afirmación de que el cuerpo podrá ser esclavo, el alma es libre. Idea que permite rescatar la dignidad del hombre hasta en el estado social más miserable.

Los primeros padres de la Iglesia recogen y modifican este legado ideológico. En el estado de inocencia no habría servidumbre, todos los hombres nacerían libres. Dios no quiso que el hombre dominase al hombre, pero la caída por el pecado hizo surgir la esclavitud, como otras instituciones del derecho de gentes que se comparan con medicinas amargas pero necesarias. Sin embargo, la igualdad y libertad de origen son en cierto modo indestructibles e inalienables; aun en la condición del mundo presente, si el cuerpo puede estar en sujeción, la mente y el alma son libres. El esclavo es capaz de razón y de virtud; hasta puede ser superior al hombre a quien sirve. Y en la relación con Dios, todas las diferencias de estado carecen de importancia. Los hombres, sean esclavos

vos o libres, están llamados a una vida común en Cristo y en Dios, a reconocer en éste al padre común, y a considerarse entre sí como hermanos.

Así se inicia la extraña convivencia del cristianismo con la esclavitud. La doctrina de Cristo no es de este mundo, por eso no exige la abolición de la servidumbre; pero no deja de influir, a consecuencia de sus principios espirituales, sobre las instituciones terrenas, en favor de la libertad.

No podemos seguir a través de la Edad Media y el Renacimiento todas las ramificaciones de estas ideas. Sin embargo, es necesario recordar que la escolástica recoge en las obras de Tomás de Aquino la herencia del pensamiento aristotélico, y éste vuelve a ser estudiado con particular interés por algunos autores renacentistas.

Ambas corrientes iban a ejercer influencia sobre los tratadistas españoles que examinaron los problemas relativos a la conquista y la servidumbre de los indios del Nuevo Mundo.

Acaso el texto medieval que contribuyó en mayor medida a conservar y difundir la idea de la servidumbre natural haya sido el *Regimiento de los príncipes* atribuido a Tomás de Aquino. Hoy sabemos que a partir del libro II, capítulo IV, se debe probablemente a la pluma de Tolomeo de Lucca (†1326 o 1327). Pero los autores de los siglos XIII a XVI lo ignoraban; y la autoridad, de suyo grande, que gozaba Aristóteles entre ellos, se veía reforzada por la supuesta aprobación del doctor Angélico.

El *Regimiento* recuerda que Tolomeo prueba en el *Cuadripartito* que las costumbres de los hombres son distintas según las diferencias de las constelaciones, por la influencia que los astros ejercen en el imperio de la voluntad. Esta explicación cosmográfica avanza hasta enlazarse con la idea de la servidumbre: cada país está sometido a las influencias celestes, y ésta es la razón por la que vemos que unas provincias son aptas para la servidumbre, otras para la libertad.

Al amparo de Aristóteles, el autor del *Regimiento* sostiene que entre los hombres hay unos que son siervos según la naturaleza; pues faltos de razón por algún defecto natural, conviene reducirlos a obras serviles, ya que no pueden usar de la razón, por esto se dice que su estado es justo naturalmente.

En realidad, a juzgar por textos auténticos como la *Summa theologica*, santo Tomás pensaba que ser un hombre siervo, considerado absoluta-

mente, no encierra razón natural sino sólo según la utilidad que de ello se sigue, en cuanto es útil al siervo ser regido por el más sabio, y a éste ser servido por aquél. La servidumbre del derecho de gentes es natural, no según razón absoluta, sino en este último sentido más restringido, o sea, por sus consecuencias útiles.

El escocés Juan Maior, profesor nominalista en París, a quien hemos mencionado en relación con el tema de cristianos e infieles, parece haber sido el primer tratadista de la escuela que aplicó el concepto aristotélico de la servidumbre natural al problema de gobierno planteado por el descubrimiento colombino.

Acepta, en su obra publicada en 1510, la explicación geográfica sobre el origen del estado de barbarie, mas no en los términos generales que observamos en el *Regimiento de los príncipes*, sino aludiendo a los indios del Nuevo Mundo: “Aquel pueblo vive bestialmente. Ya Tolomeo dijo en el *Cuadripartito* que a uno y otro lado del Ecuador, y bajo los polos, viven hombres salvajes: es precisamente lo que la experiencia ha confirmado”.

En seguida Maior une esa proposición al argumento clásico de la servidumbre: “De donde el primero en ocupar aquellas tierras puede en derecho gobernar las gentes que las habitan, pues son por naturaleza siervos, como está claro”. Invoca la autoridad del filósofo en la *Política* y recuerda el pasaje alusivo a que los poetas dicen que los griegos dominan a los bárbaros por ser éstos de su natural bárbaros y fieros.

Ni la explicación geográfica de la barbarie, ni la doctrina de la servidumbre por naturaleza representaban novedad alguna. Maior no calló, por cierto, sus fuentes de inspiración. Pero lo original era extender esas ideas al caso de los indígenas de América.

Por aquellos años la Corona española había mandado reunir la famosa Junta de Burgos (1512), en la que teólogos y juristas disputaron sobre la conquista y el gobierno de las Indias.

En esa ocasión, Palacios Rubios escribió un tratado que ya analizamos desde otro punto de vista, pero que ahora debemos recordar por lo que contiene acerca del problema de la servidumbre. Distingue con claridad dos especies de ésta: la legal y la natural. En cuanto a la primera, explica que en el principio del mundo los hombres nacían libres y legítimos y la esclavitud era desconocida. La *Escritura* confirma esta aseveración: Dios creó al hombre para que dominase sobre las aves del

cielo, los peces del mar y los animales de la tierra; porque quiso que el hombre racional, hecho a su imagen, dominase sólo sobre los irracionales, no que el hombre dominase a otro hombre. La naturaleza creó en cierto modo a todos los hombres iguales y libres. No hubo, pues, en un principio, cuando únicamente la naturaleza gobernaba a los hombres, y antes de que existiesen leyes escritas, ninguna diferencia entre el hijo natural y el legítimo, sino que los hijos de los padres antiguos se legitimaban por su nacimiento mismo, y la naturaleza los hizo libres a todos, como de padres libres. Fueron las guerras las que originaron la esclavitud.

Pero no se crea que Palacios Rubios está atacando la institución de la servidumbre aceptada en la sociedad de su época. Él formula tan sólo una doctrina acerca del origen de la esclavitud: el estado libre e igualitario no es propio del mundo caído en el pecado, sino de la edad primera de la inocencia. Dios concedió la libertad al género humano, mas las guerras, la separación de pueblos, la fundación de reinos y la distinción de dominios fueron introducidas por el derecho de gentes; éste autorizó que lo capturado en la guerra pasase a poder de los que lo capturasen, y que los vencidos, como premio de la victoria, fuesen esclavos del vencedor, a fin de incitar a los hombres a la defensa de su patria y a conservar vivos a los vencidos en vez de matarlos. En virtud del derecho mencionado, la esclavitud invadió la libertad, y los hombres, antes designados con un nombre común, comenzaron por derecho de gentes a ser de tres clases: libres, esclavos y libertinos.

Por lo que respecta a la servidumbre natural, explica con base en la *Política* de Aristóteles, en el *Regimiento* que atribuye a santo Tomás y en la obra del mismo título de Egidio Romano, que el dominar y el servir son cosas necesarias y útiles. La naturaleza no falta en lo necesario. Unos hombres aventajan tanto a otros en inteligencia y capacidad que no parecen sino nacidos para el mando y la dominación, al paso que otros son tan toscos y obtusos por naturaleza que parecen destinados a obedecer y servir. Desde el momento mismo en que fueron engendrados, los unos son señores y los otros siervos.

Ya hemos visto, al estudiar el “requerimiento”, que Palacios Rubios consideraba que los renuentes a someterse al dominio cristiano o que no admitían a los predicadores de la fe, daban causa a una guerra justa, y que podían ser esclavizados a consecuencia de ella. Tal esclavitud era de orden legal. Pero creía también que si los infieles no oponían resis-

tencia y admitían a los predicadores, no obstante, como algunos de ellos eran tan ineptos e incapaces que no sabían en absoluto gobernarse, en sentido lato podían ser llamados esclavos, como nacidos para servir y no para mandar, según lo traía Aristóteles, y debían, como ignorantes que eran, servir a los que sabían, como los súbditos a sus señores.

O sea, contra el infiel que resiste se apela a la guerra y a la esclavitud legal; contra el obediente puede esgrimirse la servidumbre natural fundada en la ineptitud o barbarie.

Ahora bien, ya ha dicho Palacios Rubios que los segundos pueden llamarse esclavos “en sentido lato”; esto nos anuncia que uno y otro género de infieles no quedan reducidos a la misma suerte de gobierno.

En efecto, nuestro autor explica que los segundos: “Son, sin embargo, libres e ingenuos... Se les llama siervos, es decir, sirvientes, y esta servidumbre tomada en sentido amplio fue introducida por obra del derecho de gentes, ya que es conveniente para el hombre imperito ser gobernado por el sabio y experimentado. Según esto, y habida cuenta de la utilidad, puede decirse que esa esclavitud fue introducida por el derecho natural”. Palacios Rubios invoca la autoridad de Juan Maior en apoyo de este punto de vista.

En la práctica de Indias, es de creer que la servidumbre natural a que se refería Palacios Rubios, distinta de la estricta o legal, correspondería a la institución de las encomiendas. El indio sometido a este régimen venía a ser considerado como hombre de condición libre, aunque sujeto a una servidumbre “en sentido lato”.

Hacia la misma época, fray Bernardo de Mesa, de la Orden de los Predicadores, después de rechazar argumentos usuales en la polémica indiana, admitió tan sólo como razón de servidumbre natural de los indios la falta de entendimiento y capacidad y de firmeza para perseverar en la fe y en las buenas costumbres. Concedía suma importancia a la explicación geográfica que hemos visto aparecer en ocasiones anteriores; por ventura los indios son siervos por la naturaleza de la tierra, porque hay algunas tierras a las cuales el aspecto del cielo hace siervas y no podrían ser regidas si en ellas no hubiera alguna manera de servidumbre, como en Francia, Normandía y parte del Delfinazgo, donde los habitantes siempre han sido regidos muy a semejanza de siervos. Fray Bernardo no dejó de tomar en cuenta, dentro de las circunstancias geográficas, la posición insular de los indios antillanos: la naturaleza de ellos no les consiente

tener perseverancia en la virtud, quien por ser insulares, que naturalmente tienen menos constancia, por ser la luna señora de las aguas en medio de las cuales moran, quien por los hábitos viciosos que siempre inclinan a semejantes actos.

Esta doctrina, tan poco halagadora para los isleños en general, halló oposición franca de parte de otros autores, entre ellos Las Casas, quien escribía: “Fuera bien preguntar a aquel padre, y yo se lo preguntara cuando lo conocí después, si supiera que tal parecer había dado, si los insulares de Inglaterra, y de Sicilia, y de Candía, a los más cercanos de España, los baleares, o mallorquinos, fuera bien repartirlos entre otras gentes, porque la luna señorea las aguas. Ítem, los de Normandía y parte del Delfinazgo, si los repartieron como hatajos de ganados, por razón de predicarles la fe o poner en policía, y otras virtudes dotarlos”.

Este episodio muestra el grado de influencia que suele ejercer la pauta científica de una época sobre su concepción política.

Fray Bernardo de Mesa suscribió finalmente la teoría de un gobierno intermedio entre la libertad y la esclavitud: los indios no se pueden llamar siervos, aunque para su bien hayan de ser regidos con alguna manera de servidumbre, la cual no ha de ser tanta que les pueda convenir el nombre de siervos, ni tanta la libertad que los dañe.

Es fácil percibir que se venían dilucidando dos problemas: el de los títulos que podían invocar los españoles para dominar a los indios y el de la forma de gobierno a que se sujetarían éstos dentro de la colonización.

Se trataba particularmente de la suerte de los indios antillanos y de Tierra Firme. Las culturas mayores de América no habían sido subyugadas por estos años anteriores a 1519.

Dejemos aquí a los autores escolásticos y pasemos al estudio del principal exponente español de la doctrina de la servidumbre natural: Juan Ginés de Sepúlveda. No es un representante más de la escolástica sino un hombre de formación renacentista que ha frecuentado en Italia el círculo aristotélico de Pomponazzi. Lee al filósofo en su idioma original y traduce elegantemente al latín la *Política*. Escribe su *Democrates alter*, que es un diálogo sobre la guerra contra los indios, en 1547, cuando ya se conocen los pueblos del centro de México, Yucatán y Perú; pero el espectáculo de estas culturas indígenas más desarrolladas no templea en nada el menosprecio que siente por la barbarie de los indios. Como fiel discípulo del pensador clásico, trata el problema de las relaciones de

los españoles con los indios de manera semejante a como los griegos solían situarse ante los bárbaros.

En el diálogo aludido figuran como interlocutores Demócrates, portavoz del autor, y Leopoldo, un alemán algo contagiado de luteranismo, cuyo papel consiste en presentar las objeciones y dificultades.

Sin rodeos, Demócrates comienza por sentar esta afirmación: “Bien puedes comprender ¡oh Leopoldo! si es que conoces las costumbres y naturaleza de una y otra parte, que con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes a los continentales y templados, y estoy por decir que de monos a hombres”.

Sepúlveda había leído toda la *Política* y recordaba el pasaje relativo a que era justo someter con las armas, si por otro camino no fuese posible, a aquellos que por condición natural debían obedecer a otros y rehusaban su imperio. Esta guerra era justa por ley de naturaleza, según lo declaraban los filósofos más grandes.

Bastaba, por lo tanto, la diferencia que Sepúlveda advertía entre la razón de españoles e indios para justificar el imperio de los unos sobre los otros, pudiendo recurrirse a las armas en caso necesario.

Entre las causas que originaban el gobierno *heril* o del amo, propio de ciertas naciones, Sepúlveda admitía las siguientes: ser siervo por naturaleza por nacer en ciertas regiones y climas del mundo, y la depravación de las costumbres u otro motivo que impida contener a los hombres dentro de los términos del deber. Creía que ambas razones concurrían en el caso de los indios.

Pero más adelante, sin prestar excesiva atención a la causa geográfica de la servidumbre, cuya naturaleza parecía exigir cierta inmutabilidad de orden físico, Sepúlveda proclamaba el carácter civilizador que correspondía a ese imperio sobre los bárbaros. No se trataba tan sólo de que los hombres prudentes se sirviesen de ellos, sino de que los elevasen a un grado mayor de razón y a costumbres menores hasta donde su condición lo permitiese. Por eso nuestro autor comparaba a España con Roma, y añadía: “¿Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya pru-

dencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo; de torpes y libidinosos, en probos y honrados, de impíos y siervos de los demonios, en cristianos y adoradores del verdadero Dios? Ya comienzan a recibir la religión cristiana, gracias a la pródiga diligencia del César Carlos, excelente y religioso príncipe; ya se les han dado preceptores públicos de letras humanas y de ciencias, y lo que vale más, maestros de religión y de costumbres. Por muchas causas, pues, y muy graves, están obligados estos bárbaros a recibir el imperio de los españoles conforme a la ley de naturaleza, y a ellos ha de serle todavía más provechoso que a los españoles, porque la virtud, la humanidad y la verdadera religión son más preciosas que el oro y que la plata”.

Sepúlveda no pasó por alto la diferencia que los escolásticos establecían entre la servidumbre estricta del derecho y la natural; antes le fue fácil, bajo la forma del diálogo, destacar estos matices.

El incansable Leopoldo pregunta a Demócrates: “¿Crees tú que hablan de burlas los jurisconsultos (que también atienden en muchas cosas a la ley natural), cuando enseñan que todos los hombres desde el principio nacieron libres, y que la servidumbre fue introducida contra naturaleza y por mero derecho de gentes?”

De esta suerte, el autor introduce hábilmente en el diálogo la idea de la libertad natural.

Pero contesta Demócrates: “Yo creo que los jurisconsultos hablan con seriedad y con mucha prudencia; sólo que ese nombre de servidumbre significa para los jurisperitos muy distinta cosa que para los filósofos: para los primeros, la servidumbre es cosa adventicia y nacida de fuerza mayor y del derecho de gentes, y a veces del derecho civil, al paso que los filósofos llaman servidumbre a la torpeza de entendimiento y a las costumbres inhumanas y bárbaras”.

La diferencia que advertían los escolásticos entre la servidumbre legal y la natural equivalía, por lo tanto, a la que Sepúlveda establecía entre el sistema de los jurisperitos y el de los filósofos.

A consecuencia de ello llegó nuestro autor, en la práctica de Indias, a distinguir la suerte de los naturales que resistían a los españoles de la de aquellos que por prudencia o temor los obedecían. Así como de la fortuna y libertad de los primeros podía decidir a su arbitrio el vencedor, así el reducir los otros a servidumbre y despojarlos de sus bienes sería

acción injusta, por no decir impía y nefanda. Sólo era lícito tenerlos como estipendiarios y tributarios según su naturaleza y condición.

Esto último 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, los servicios y tributos de los indios en beneficio de los españoles.

No es extraño que las razones de Sepúlveda hayan merecido el aplauso de los conquistadores de México, a tal punto que el Ayuntamiento acordó obsequiarle “algunas cosas desta tierra de joyas y aforros hasta el valor de doscientos pesos de oro de minas”.

En suma: la doctrina de Sepúlveda era inseparable de la tutela del bárbaro por el prudente, pero podía ser ajena a la esclavitud del derecho.

En el *Democrates alter* se aborda otro aspecto de la cuestión internacional que resulta de indudable interés para los lectores de nuestra época.

El alemán Leopoldo hace esta embarazosa pregunta: “¿qué sucederá si un príncipe, movido no por avaricia ni por sed de imperio, sino por la estrechez de los límites de sus estados o por la pobreza de ellos, mueve la guerra a sus vecinos para apoderarse de sus campos como de una presa casi necesaria?”

A lo que Demócrates responde: “Eso no sería guerra sino latrocinio”. Opinión que comparte Vitoria, a quien parece ocioso disputar sobre tal cosa, pues cada parte podría alegar lo propio y se llegaría, no a la justicia, sino al caos.

LIBERTAD CRISTIANA

La doctrina de la servidumbre natural, invocada en el debate sobre el Nuevo Mundo, provocó la reacción crítica de escolásticos españoles que, apoyándose en la idea de la libertad cristiana, abogaron por que se tratara a los indios de manera más generosa y pacífica. Los primeros dominicos arribaron a la Isla Española en 1510. El domingo anterior a la fiesta de Navidad, fray Antonio de Montesinos predicó su famoso sermón en defensa de los indios: “me he subido aquí, yo que soy la voz de Cristo en el desierto de esta isla [...] Esta voz es que estáis en pecado mortal y en él vivís y morís por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes [...] ¿Éstos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales?...”

Semejantes palabras disgustaron a las autoridades y a los colonos de la Isla. El rey Fernando el Católico las desaprobó tan pronto como tuvo noticias de ellas. Y lo propio hizo el superior de la Orden de Santo Domingo de España, pero con esta salvedad: si el padre no puede en conciencia transigir con aquello que reprueba, debe regresar a la península. Así ocurrió, y desde ese momento se desarrolla una campaña en favor de los indígenas de América que estaba llamada a repercutir tanto en la esfera de las ideas como en la más concreta de las instituciones de gobierno.

De aquel ambiente antillano surgió asimismo la figura de Las Casas, incansable “procurador en corte” por la causa de los indios, como le llamó uno de sus opositores.

En las juntas públicas, así como en consultas particulares, no faltó la voz cristiana que se alzaba en defensa de los indígenas. La polémica llegó a interesar a las mentes sobresalientes de las religiones y universi-

dades de España, como lo demuestran las vigorosas aportaciones de Vitoria, Soto, Vázquez de Menchaca, Acosta, Báñez, Suárez, etcétera.

Sin entrar en minucias que no corresponden a la índole del presente estudio, veamos cómo se formó, en sus líneas fundamentales, la doctrina liberal que sirvió de inspiración al estatuto adoptado por España para gobernar a los naturales del Nuevo Mundo.

Hacia 1512, época en que se reunió la Junta de Burgos a la que ya hicimos referencia, uno de los miembros de ella que opinó a favor de la servidumbre natural, fray Bernardo de Mesa, de la Orden de los Predicadores, se hizo cargo de una objeción importante que habían formulado los defensores de la libertad de los indios. Éstos argumentaban que la incapacidad que se atribuía a los hombres de las Indias contradecía a la bondad y potencia de su Hacedor; porque cuando la causa produce efecto tal que no puede conseguir su fin, es por alguna falta de la causa, y “así será falta de Dios haber hecho hombres sin capacidad bastante para recibir fe y para salvarse”.

Fray Bernardo retrocedía atemorizado ante esta proposición y aclaraba que ninguno de sano entendimiento podría sostener que en estos indios no había capacidad para recibir la fe cristiana y virtud que bastara para salvarse y conseguir el último fin de la bienaventuranza. Pero osaba decir que se advertía en ellos tan pequeña disposición de naturaleza y habituación que para traerlos a recibir la fe y las buenas costumbres era menester tomar mucho trabajo, por estar ellos en tan remota disposición; y dado que recibieran la fe, su naturaleza no les consentía tener perseverancia en la virtud. De donde se seguía, según De Mesa, que aunque los indios tuvieran capacidad para recibir la fe, no por eso dejaba de ser necesario tenerlos en alguna manera de servidumbre, para mejor disponerlos y para constreñirles a la perseverancia, y esto era conforme a la bondad de Dios.

Se enfrentaba, así, la jerarquía clásica basada en la diferencia de razón a la enseñanza bíblica de la creación del hombre por Dios: “Y dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza... Y crió Dios al hombre a su imagen” (*Génesis*, I: 26, 27). Como el defecto esencial de la criatura podía entrañar una falta del Creador, fray Bernardo se veía en el caso de moderar la supuesta incapacidad del indio: no era posible en sentido absoluto, porque cualquier hombre podía recibir la fe y salvarse. Creía que las causas geográficas y los

hábitos viciosos amenguaban la capacidad del indio; pero dentro de un principio optimista de dignidad humana racional, más pleno y firme que la habilidad intelectual que Aristóteles concedía al bárbaro. Merced a un típico acomodo escolástico, De Mesa estimaba que esta capacidad para recibir la fe era compatible con alguna manera de servidumbre natural basada en defectos de razón, ahora trocados prudentemente en pequeña disposición de naturaleza y hábito para recibir y conservar la fe y las buenas costumbres.

Entre Aristóteles y el *Génesis*, De Mesa procuraba guardar el equilibrio. Mas la aparición de los habitantes del Nuevo Mundo infundía gravedad a estas preguntas: ¿era posible la irracionalidad de tantos hombres nuevos?, ¿hasta qué punto podía ella conciliarse con la idea de la recta Creación?, ¿a cuál grado de distinción humana cabía descender sin desdoro de los principios de la filosofía cristiana?

La antítesis entre la creación divina del hombre y los defectos de la criatura terrena era salvada comúnmente por los pensadores cristianos, ya por la idea de la naturaleza —mayordomo de Dios se diría en el siglo XVI— susceptible de errores, ya por la distinción entre el estado de inocencia y el del mundo caído en el pecado. Sin embargo, dada la magnitud del problema suscitado por la alegada incapacidad de los indios, se explica que surgieran las objeciones que trató de sortear fray Bernardo de Mesa, sin haber logrado poner término a la polémica, según podía apreciarse adelante.

A semejanza de un abogado que tratara de impresionar al juez con la acumulación de todas las razones favorables a su causa, fray Bartolomé de Las Casas (1474-1566) se valió de diversos recursos ideológicos para proteger a los indios de las consecuencias de la doctrina de la servidumbre natural, particularmente de la guerra, la esclavitud y las encomiendas. Analizó en primer término la situación de hecho: los indios no son irracionales ni bárbaros como suponen quienes los llaman siervos por naturaleza. Es una calumnia nacida de la ignorancia o de la mala fe e interesado juicio de los informantes. Por el contrario, gozan de razón, de capacidad moral y política, de habilidad mecánica, de buena disposición y belleza de rostros y cuerpos. Muchos de ellos hasta pueden gobernar a los españoles en la vida monástica, económica o política, y enseñarles buenas costumbres; aun pueden dominarlos con la razón natural, como dice el filósofo hablando de griegos y bárbaros.

No siempre el juicio de Las Casas se mantuvo en ese grado de exaltación, pues llegó a reconocer que los indios tenían algunos defectos que los apartaban de la perfección de ordenada policía; pero comparaba ese estado con el que antiguamente tuvieron todas las naciones del mundo “a los principios de las poblaciones de las tierras”, e insistía en que no por eso los hombres del Nuevo Mundo carecían de buena razón para fácilmente ser reducidos a todo orden social, conversación y vida doméstica y política.

La difundida práctica de los sacrificios humanos constituía un obstáculo para la idealización de la cultura de los indios; sin embargo, nuestro audaz cristiano del siglo XVI no se arredró ante el problema, afirmando: “Las naciones que a sus dioses ofrecían en sacrificio hombres, por la misma razón mejor concepto formaron y más noble y digna estimación tuvieron de la excelencia y deidad y merecimiento (puesto que ídólatras engañados) de sus dioses y por consiguiente, mejor consideración naturalmente y más cierto discurso, y juicio de razón, y mejor usaron de los actos del entendimiento que todas las otras, y a todas las dichas hicieron ventaja, como más religiosas, y sobre todos los del mundo se aventajaron los que por bien de sus pueblos ofrecieron en sacrificio sus propios hijos”.

Esta doctrina no puede sorprender a los antropólogos modernos; pero a Sepúlveda, en su polémica con Las Casas, le pareció “impía y herética”. Otro aspecto fundamental del ideario de Las Casas es el relacionado con su manera de explicar la “intención” que tuvo Aristóteles al sostener la doctrina de la servidumbre por naturaleza. En alguna ocasión fray Bartolomé aseguró que ella tocaba más bien al gobierno civil que a la esclavitud; o sea, que el filósofo sólo quiso explicar que la naturaleza provee algunos hombres hábiles para poder gobernar a los demás.

Pero como nuestro religioso no ignoraba que la teoría de la servidumbre venía expuesta en la parte de la *Política* referente a la administración de la familia, hubo de aceptar como “otra” enseñanza de Aristóteles: “que para cumplir con las dos combinaciones o compañías necesarias a la casa, que son marido y mujer, y señor y siervo, proveyó la naturaleza de algunos siervos por natura, errando ella que les faltase el juicio necesario para se gobernar por razón, y les diese fuerzas corporales para que sirviesen al señor de la casa, de manera que a ellos, siervos por

natura, fuese provechoso, y a los que por natura fuesen señores de ellos, que es ser prudente para gobernar la casa”.

Esta explicación se acercaba más al concepto aristotélico de la servidumbre natural, aunque ya se ha visto que Las Casas tenía el cuidado de precisar que dicha servidumbre se producía cuando, por “error de la naturaleza”, nacían hombres faltos del juicio necesario para gobernarse por razón. Más adelante volveremos sobre la raíz y el alcance de este importante agregado.

Seguía la afirmación habitual acerca de que la servidumbre expuesta no tocaba a los indios, porque no carecían de juicio de razón para gobernar sus casas y las ajenas.

Otro recurso de que se valió Las Casas para proteger a los indios de los efectos de la doctrina aristotélica de la servidumbre consistió en distinguir varias clases de bárbaros. Latamente lo eran las gentes que tenía alguna extrañeza en sus opiniones o costumbres, aunque no les faltara prudencia para regirse. Otros se consideraban bárbaros por carecer de caracteres y letras. Pero de estas dos maneras de hombres, comentaba Las Casas, nunca entendió Aristóteles que fuesen siervos por natura y que por esto se les pudiera hacer guerra. Fray Bartolomé sólo creía aplicable el argumento clásico a una tercera clase de bárbaros que, por sus perversas costumbres, rudeza de ingenio y brutal inclinación, eran como fieras silvestres que vivían por los campos, sin ciudades ni casas, sin policía, sin leyes, sin ritos ni tratos que fuesen de derechos de gentes, sino que andaban *palantes* como se decía en latín, es decir, robando y haciendo fuerza. De éstos podía entenderse lo que decía Aristóteles acerca de que, como era lícito cazar a las fieras, así era justo hacerles guerra, defendiéndonos de ellos y procurando reducirlos a policía humana. Pero los indios eran gente gregaria y civil y tenían bastante policía para que por esta razón de barbarie no se les pudiese hacer guerra.

Las Casas acomodaba así el hecho antropológico (más favorable que el aceptado por sus opositores) a un concepto de la barbarie dividido en convenientes géneros, para reducir la teoría de Aristóteles a lo que pensaba que debía significar.

La libertad de la interpretación permitía al pensador escolástico rodear de tantos distingos y condiciones a la doctrina pagana, que venía a decir lo que al intérprete convenía, no lo que Aristóteles había opinado como sabio de la cultura clásica.

En cuanto a la autoridad de Aristóteles, influía otro factor digno de ser tomado en consideración: ¿qué valor tenía la doctrina de un sabio gentil para los cristianos? Los varones admirables de la antigüedad que murieron antes del advenimiento de Cristo ¿se perdieron o se salvaron espiritualmente?; ¿era su doctrina congruente con la del cristianismo? Obsérvese que de la manera de resolver este problema mayor podía depender la actitud de los pensadores cristianos del siglo XVI ante el argumento clásico de la servidumbre por naturaleza.

Sepúlveda pensaba que, en términos generales, la doctrina aristotélica en nada o en muy poco difería de la cristiana, y confiaba en que Aristóteles se hallaría entre los bienaventurados.

En cambio, Las Casas insistía en la condición pagana del filósofo, el cual creía que “está ardiendo en los infiernos”. Y recomendaba que tanto se usara de su doctrina cuanto con la santa fe y costumbre de la religión cristiana conviniera. Por eso, ante el conflicto entre la jerarquía clásica y la libertad cristiana, fray Bartolomé se emancipaba de la autoridad del filósofo para proponer este elevado principio: “Nuestra religión cristiana es igual y se adapta a todas las naciones del mundo, y a todas igualmente recibe, y a ninguna quita su libertad ni sus señoríos, ni mete debajo de servidumbre, so color ni achaques de que son siervos a natura o libres”.

Esta independencia ante la autoridad de Aristóteles no constituía una singularidad, como lo demuestran otras sentencias de autores españoles de los siglos XVI y XVII.

Por ejemplo, Bartolomé de Albornoz, en una disputa acerca de la esclavitud de los negros, afirmaba que la guerra que se hacía contra ellos, ni según Aristóteles era justa, “y mucho menos según Jesucristo, que trata diferente filosofía que los otros”.

Volviendo al examen de la teoría de Las Casas es preciso recordar aquella objeción que preocupó a fray Bernardo de Mesa tocante a que la irracionalidad de los indios no era congruente con la idea de la creación divina del hombre.

Ya sabemos que Las Casas sólo aceptaba la existencia, por “error de la naturaleza”, de algunos hombres faltos de razón para gobernarse. El carácter excepcional de ese estado de “amencia” se explica a consecuencia de que nuestro religioso pensaba que normalmente, por efecto del acto de creación, la naturaleza humana ostenta un carácter racional. Por

eso decía que los siervos por natura son estóolidos y santochados y sin juicio o poco juicio de razón, “y esto es como monstruo en la naturaleza humana y así han de ser muy poquitos y por maravilla”. Un hombre y un animal nacen, por excepción cojos o mancos, o con un solo ojo, o con más de dos, o con seis dedos. Lo mismo ocurre en los árboles y “en las otras cosas criadas, que siempre nacen y son perfectas, según sus especies, y por maravilla hay monstruosidad en ellas, que se dice defecto y error de la naturaleza; y mucho menos y por maravilla esto acaece en la naturaleza humana, aun en lo corporal, y muy mucho menos es necesario que acaezca en la monstruosidad del entendimiento; ser, conviene a saber, una persona loca, o santochada o mentecata, y esto es la mayor monstruosidad que puede acaecer, como el ser de la naturaleza humana consista, y principalmente, en ser racional, y por consiguiente sea la más excelente de las cosas criadas, sacados los ángeles”.

Las Casas consideraba que esos hombres carentes por excepción del conveniente juicio de razón para gobernarse eran los que por naturaleza se consideraban siervos, y como los indios resultaban ser tan innumerables, “luego imposible es, aunque no hubiésemos visto por los ojos el contrario, que puedan ser siervos por natura, y así, monstruos en la naturaleza humana, como la naturaleza obre siempre perfectamente y no falte sino en muy mínima parte”.

O sea, según este religioso del siglo XVI que admite la enseñanza bíblica del mundo creado por Dios, la razón, signo distintivo del género humano, no puede faltar a los hombres en cualquier grado ni número.

Las Casas se emancipa en el pasaje citado de toda consideración de hecho. La antropología americana queda relegada a un discreto lugar secundario; en cambio, sobresale la idea apriorística de la naturaleza racional humana, así como la tendencia del género a conservar los atributos con que lo ha investido el acto divino de creación. Basta que los indios sean muchos para que no pueda convenirles el argumento de irracionalidad. Recuérdese la frase: “Imposible es, aunque no hubiésemos visto por los ojos el contrario, que puedan ser siervos por natura”.

Todavía añade Las Casas, en la *Apologética historia*, para disipar cualquier duda, que calificar de bárbaros e irracionales a todos los pueblos o la mayor parte del nuevo orbe es tildar a la obra divina de un error magno que la naturaleza y su orden no pueden tolerar: “como si la Divina Providencia en la creación de tan innumerable número de ánimas ra-

cionales se hubiera descuidado dejando errar la naturaleza humana, por quien tanto determinó hacer e hizo en tan cuasi infinita parte como ésta es, del linaje humano, a que saliesen todas insociales y por consiguiente monstruosas, contra la natural inclinación de todas las gentes del mundo”.

De esta fundamental idea de creación deduce Las Casas la unidad intrínseca del linaje humano: “todas las naciones del mundo son hombres y de cada uno dellos es una no más la definición; todos tienen entendimiento y voluntad, todos tienen cinco sentidos exteriores y sus cuatro interiores, y se mueven por los objetos dellos, todos se huelgan con el bien y sienten placer con lo sabroso y alegre, y todos desechan y aborrecen el mal y se alteran con lo desabrido y les hace daño”.

Y, trasladando el mismo principio al orden religioso, asegura: “nunca hubo generación, ni linaje, ni pueblo, ni lengua en todas las gentes criadas y más desde la Redención, que no pueda ser contada entre los predestinados, es decir, miembros del cuerpo místico de Jesucristo, que dijo san Pablo, e Iglesia”.

Por su misma idea del hombre Las Casas tenía fe en la capacidad de civilización de todos los pueblos incultos. No creía en la barbarie fija e irreductible: “así como la tierra inculta no da por fruto sino cardos y espinas, pero contiene virtud en sí para que, cultivándola, produzca de sí fruto doméstico, útil y conveniente, por la misma forma y manera todos los hombres del mundo, por bárbaros y brutales que sean, como de necesidad, si hombres son, consigan uso de razón y tengan capacidad de las cosas pertenecientes de instrucción y doctrina, consiguiente y necesaria cosa es, que ninguna gente pueda ser en el mundo, por bárbara e inhumana que sea, ni hallarse nación que, enseñándola y doctrinándola por la manera que requiere la natural condición de los hombres, mayormente con la doctrina de la fe, no produzca frutos razonables de hombres ubérrimos”.

Esta fe teológica en el progreso humano, al reflejarse en el curso de la historia, llevaba a Las Casas a concluir: “aunque los hombres al principio fueron todos incultos y como tierra no labrada, feroces y bestiales, pero por la natural discreción y habilidad que en sus ánimas tienen innata, como los haya criado Dios racionales, siendo reducidos y persuadidos por razón y amor y buena industria, que es el propio modo por el cual se ha mover y traer al ejercicio de la virtud las racionales criaturas, no

hay nación alguna, ni la puede haber, que no pueda ser atraída y reducida a toda virtud política y a toda humanidad de domésticos, políticos y racionales hombres”.

De esta suerte, la idea de la creación divina del hombre salvaguarda su racionalidad y pone coto a la amencia sobre la que descansa la servidumbre por naturaleza. Podrá haber pueblos agresores de costumbres rudas (los *palantes*); excepcionalmente algunos hombres faltos de razón; y “al principio” pudieron reinar la incultura, la ferocidad y bestialidad; pero ni la amencia pudo extenderse a pueblos enteros, en cualquier grado, ni faltó a los incultos la capacidad de mejoramiento. Para convencerse, no es preciso esperar a verlo con los ojos, sino pensarlo con el entendimiento cristiano, que supone la obra poderosa y recta del Creador “Todas las naciones del mundo son hombres”, y no unos hombres y otros hombrecillos como quería Sepúlveda.

No obstante sus habituales exageraciones, Las Casas supo dar expresión a la doctrina de la libertad cristiana que servía de amparo a los derechos del indio.

Un eco importante de este pensamiento se encuentra en la famosa bula del papa Paulo III de 9 de junio de 1537. Ella declara, con una autoridad ante el mundo cristiano de que carecían las opiniones de los tratadistas, que: “La misma Verdad, que ni puede engañar ni ser engañada, cuando enviaba los predicadores de su fe a ejercitar este oficio, sabemos que les dijo: ‘Id y enseñad a todas las gentes’; a todas dijo, indiferentemente, porque todas son capaces de recibir la enseñanza de nuestra fe [...] aquestos mismos indios, como verdaderos hombres [...] son capaces de la fe de Cristo [...] declaramos que los dichos indios y todas las demás gentes que de aquí adelante vinieren a noticia de los cristianos, aunque estén fuera de la fe de Cristo, no están privados, ni deben serlo, de su libertad ni del dominio de sus bienes [...] han de ser atraídos y convidados a la dicha fe de Cristo...”

La serena confianza con que se dice que todos los hombres son capaces de recibir la enseñanza de la fe y que no deben perder su libertad ni sus bienes, rebasa cualquier noción fundada en la experiencia; pues eso se afirma de los indios ya conocidos y de “todas la demás gentes que de aquí en adelante vinieren a noticia de los cristianos”.

No seguiremos estas ideas a través de cada uno de grandes pensadores escolásticos de los siglos XVI y XVII que se ocuparon de los proble-

mas de América; ni haremos memoria de las frecuentes juntas oficiales donde ellas se ventilaron. Pero sí nos parece necesario subrayar los principios que, brotando de una y otra fuente, integraron el cuerpo de doctrina que sirvió de inspiración última a las leyes de Indias.

¿Condena el medio natural a ciertos pueblos a la irracionalidad y a la sujeción?

Ya sabemos que los primeros escolásticos consultados en el caso de los indios, así como Juan Ginés de Sepúlveda, trataron de fundar la incapacidad de los hombres del Nuevo Mundo en razones geográficas, tales como la latitud, la insularidad y la influencia de los astros.

Otros autores, entre ellos Las Casas y Gregorio López, este último en 1555, sostuvieron que la experiencia no justificaba esa supuesta vinculación causal. López advertía que cerca del Ecuador vivían muchos pueblos en tierra grata, fértil y templada. Y no ignoramos que Las Casas combatió la tesis desfavorable a los pueblos antillanos por medio de oportunas comparaciones con los isleños cercanos a Europa.

La polémica obedeció más bien a intereses políticos y morales que a los científicos. El espíritu moderno poco encuentra de valor antropológico en esas disputas acerca de la barbarie de los indios. Pero sí importa observar que se toma en cuenta la influencia del medio sobre la civilización humana, y que de tal planteamiento se desprenden consecuencias políticas que afectan a los pueblos exóticos.

No sería ésta la última vez que un problema de expansión colonizadora se relacionara con teorías sobre climas y otros factores semejantes de orden natural. Al igual que los defensores de la servidumbre en el siglo XVI, posteriores tratadistas invocarían la ciencia de la naturaleza, tan respetada por su adusta verdad, a fin de ahorrarse muchas preocupaciones éticas y jurídicas nacidas con ocasión del contacto de civilizaciones diversas.

La escolástica española escogió finalmente, según se ha visto, la senda ética, y dejó de lado los halagos y conveniencias del determinismo naturalista.

¿Constituye la barbarie un estado uniforme que justifica el uso de la violencia para dominar a los bárbaros o cabe distinguir dentro de ellos géneros diversos que ameritan un tratamiento distinto?

El jesuita José de Acosta (†1600) es quien perfecciona el deslinde entre las varias clases de bárbaros, ya iniciado por Las Casas. En vez de acep-

tar la unidad bárbara indiana a que se refería Sepúlveda, procura reflejar en su ideario la pluralidad cultural de los habitantes del Nuevo Mundo.

Distingue tres clases de bárbaros, comprendiendo en su clasificación a los pueblos de Asia y América: *a)* los que no se alejan mucho de la recta razón y de las costumbres del género humanos; a ellos pertenece principalmente los que tienen república, leyes, ciudades defendidas, magistrados, comercio regular y opulento y, lo que está por encima de todo, el uso de la escritura; tales como los chinos, los japoneses y otros pueblos de la India oriental, a los cuales se debe convencer, sin ayuda de la fuerza, para sujetarlos a Cristo; *b)* pertenecen a la segunda clase de bárbaros los que, si bien carecen de letras, de leyes escritas y de estudios filosóficos y políticos, sin embargo tienen magistrados ciertos y república, moradas fijas, guardan policía, poseen caudillos y orden de milicia y religión; en fin, hasta cierto punto se rigen por la razón humana. Entre éstos se encuentran los mexicanos y los peruanos que tienen instituciones admirables. Empero muchos se apartaron de la recta razón y de las costumbres del género humano. Acosta no se opone a que sean dados en gobierno, los que de ellos ingresen en la vida cristiana, a príncipes y magistrados cristianos, pero las facultades, pertenencias y leyes de los bárbaros que no sean contrarias a la naturaleza o al Evangelio les deben ser permitidas; *c)* la última clase de bárbaros no comprende a todos los habitantes del Nuevo Mundo: es la de los hombres silvestres, parecidos a las fieras, que apenas poseen sentido humano; sin leyes, reinos, alianzas, sin magistrados ciertos ni república, sin morada fija y, en caso de tenerla, más parecida a cavernas de fiera o establo de ganados. Cita como ejemplo a los caribes. A tales bárbaros corresponde lo que escribe Aristóteles acerca de que, como fieras y por la fuerza, pueden ser domados. Sin embargo, no puede aceptarse este método con respecto a todos los indios, si no se quiere errar gravemente, ni ofrecer como maestras del Evangelio a la codicia y a la tiranía.

El fruto principal de estas distinciones consistía en limitar el alcance de la dominación violenta a cierta clase de bárbaros y en robustecer los derechos de los que eran sometidos al imperio cristiano.

¿Nace la barbarie de la incapacidad natural o de la mala educación? Es decir, ¿se trata de una cualidad intrínseca de la naturaleza del hombre o de un estado susceptible de ser modificado por métodos religiosos y culturales?

La respuesta usual de los tratadistas españoles es que el bárbaro puede ser cultivado. De los indios decía Vitoria en 1539: “El que parezcan tan idiotas débese en su mayor parte a la mala educación, ni más ni menos que entre nosotros hay muchos rústicos que poco se diferencian de las bestias”. Gregorio López aseguraba, al mediar el siglo, que la impericia de los indios se debía más a la infidelidad que a la carencia de razón humana. En 1629 se haría eco de este pensamiento el jurista Solórzano Pereira, al referirse a quienes probaban que cualquier hombre, por silvestre que fuese, en teniendo alguna luz de razón podía con paciencia ser cultivado y doctrinado.

Semejante afirmación, de honda raigambre cristiana, se hallaba vinculada con la idea de la creación divina del hombre, según vimos al exponer el pensamiento de Las Casas. Asimismo, Vitoria sostenía que “Dios y la naturaleza no faltan en lo necesario para la mayor parte de la especie, y lo principal del hombre es la razón, y es vana la potencia que no reduce al acto”. Es decir, la irracionalidad en que se apoya la servidumbre por naturaleza, cuando sobrepasa el margen de la excepción, compromete el orden divino y natural que presupone la capacidad de la mayoría de los hombres. López de Gómara escribía hacia 1552, en dedicatoria a Carlos V, que en el Nuevo Mundo “los hombres son como nosotros, fuera del color, que de otra manera bestias y monstruos serían y no vendrían, como vienen, de Adán”. Sentencia a la que acompaña esta otra de indudable significación práctica: “Justo es que los hombres que nascen libres no sean esclavos de otros hombres, especialmente saliendo de la servidumbre del diablo por el santo bautismo, y aunque la servidumbre y captiverio, por culpa y por pena es del pecado, según declaran lo santos doctores Agustín y Crisóstomo”.

¿Cabe confundir la servidumbre legal con la natural o existen tales diferencias entre ambas que es posible separar la suerte de los hombres comprendidos en uno y otro caso?

Ya Aristóteles distinguía entre la servidumbre impuesta por la ley, a consecuencia, por ejemplo, de la guerra, y la que él reputaba natural por corresponder a las desigualdades que, en cuanto al uso de la razón, privan entre los hombres. Se recordará que en forma parecida Sepúlveda mantenía que la servidumbre significaba para los jurisperitos muy distinta cosa que para los filósofos. Sin embargo, correspondió a los escolásticos españoles, que no habían olvidado la tradición de los juristas

de la Edad Media, llevar a sus últimas consecuencias la separación de una y otra servidumbre, con la franca mira de liberalizar la de orden natural. Fernando Vázquez de Menchaca (†1569), Domingo Báñez (†1604) y Diego de Saavedra Fajardo (en escrito de 1631), entre otros, aseguraron que la servidumbre por naturaleza no correspondía a lo que el nombre sugería; que era beneficiosa para el siervo, y por eso no constituía propiamente una servidumbre, ni debía en rigor ser llamada así, “sino en una acepción general y amplia”. Los siervos por natura eran del todo libres y servían a los hombres prudentes para recibir la guía de éstos, no para la comodidad de tales señores.

Vitoria creía que la índole de la tutela del prudente sobre el bárbaro era semejante a la que soportaban los menores e idiotas, y que se podía basar en la caridad, ya que era para bien del tutelado, no sólo para negocio del tutor. En esto le acompañaba Domingo de Soto (†1560), según el cual, “quien es señor por naturaleza no usa a los siervos naturales como cosas que posee para su propia ventaja, sino como libres y hombres con derecho propio y para el bien de éstos, es decir, enseñándoles e inculcándoles buenas costumbres”. En la centuria siguiente a la de la conquista, Solórzano Pereira aún repetía que dicha tutela estaba dedicada más a la comodidad del bárbaro que a la del sabio, y que la dominación de los indios de cierta cultura había de ser política, no despótica, pues eran libres por naturaleza.

Este giro de las ideas escolásticas vino a cerrar el ciclo de la revisión cristiana del imperialismo clásico, pues si bien Aristóteles admitía que la servidumbre natural acarreaba algún bien al que no se sabía regir, no ocultaba que principalmente cedía en beneficio del señor. No olvidemos tampoco que los españoles aceptaron en los comienzos de la colonización la idea de un gobierno para los indios intermedio entre la servidumbre y la libertad. Ahora se surgía una interpretación más generosa del estado y destino de los hombres de América, ya que, de acuerdo con la doctrina de los escolásticos revisionistas, los hombres del Viejo Mundo debían pasar al Nuevo con el propósito de instruir en el orden religioso y civil a los indios; de procurar con caridad el bien de éstos, y de gozar de los beneficios materiales sólo en función de los fines de esa misión paternal y cristiana.

Era una teoría, nada más, pero tampoco nada menos, porque no puede sernos indiferente que la intención tratase de ser justa y generosa, ni

cabe cerrar los ojos ante los extremos de opresión a que se hubiera podido descender en caso de faltar ese cristianismo liberal que, dentro de las condiciones de la época, representaba la generosidad y el anhelo de libertad que afortunadamente acompañan siempre al hombre en su peregrinación por la historia.

Pero es de preguntar: ¿cuáles fueron las consecuencias prácticas de semejante doctrina, si es que las tuvo?

Las leyes de Indias, después de algunas fluctuaciones, prohibieron la esclavitud de los naturales del Nuevo Mundo; por eso, a mediados del siglo XVI, fueron puestos en libertad los cautivos de conquistas y guerras.

En la Audiencia de México esta libertad alcanzó a más de tres mil indios, sin contar a los emancipados en las provincias. Después sólo se admitió la servidumbre de aborígenes indómitos que mantuvieron focos de hostilidad en el imperio.

Las encomiendas no se suprimieron hasta el siglo XVIII, lo cual, a primera vista, representó un triunfo para los defensores de la servidumbre por naturaleza; pero se declaró abiertamente que el indio encomendado era libre, y se reformó la institución a fin de aproximarla a los principios de la tutela cristiana y civilizadora.

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. A esto se debió, por ejemplo, que en la Recopilación de las Leyes de Indias figurara una sección completa dedicada al “buen tratamiento de los indios”.

En lo que respecta a la religión, el cristianismo se propagó entre los nativos sobre la base implícita de la hermandad humana en Cristo. El deber de adoctrinarlos y acogerlos en la fe fue subrayado con insistencia en los documentos oficiales y eclesiásticos.

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.

Es claro que el pensamiento escolástico y sus reflejos institucionales hubieron de enfrentarse a una realidad social de colonización que se hallaba dominada por intereses económicos, y en la cual se ensayaba

trabajosamente la convivencia de razas y culturas diversas. Suelen tales contactos ir acompañados de choques y excesos que ni la teoría ni la ley y colono a un apóstol dispuesto a sacrificarse por la conversión y el bienestar de los indios. La explotación y los excesos se hicieron presentes en las tierras sujetas a España.

Pero acaso, por esto mismo, la función de las ideas liberales en dicha colonización adquirió mayor realce, pues ellas no surgieron tan sólo como alarde académico u ornato jurídico; antes bien, suministraron las bases espirituales a un régimen administrativo que, ante los hechos, probaría a diario sus virtudes y sus frustraciones.

A consecuencia de que las metas ideales eran altas y libres, existió un aliento de reforma en las instituciones coloniales de Hispanoamérica; y aquella realidad histórica, dominada por la codicia, quedó sujeta a la atracción de principios superiores de dignidad humana.

Es así como se desenvuelve la contienda entre el utilitarismo de los conquistadores y colonos, de una parte, y la concepción tutelar respecto de los indios, de otra.

La corriente ideológica trató de proteger al nativo de América influyó asimismo en la consideración del tratamiento del negro.

Hace años llamó la atención el profesor Altamira sobre las incipientes doctrinas liberales de algunos tratadistas españoles del siglo XVI a favor de la raza africana. Sin embargo, el tema no fue recogido con suficiente énfasis por la historiografía americanista, y conviene insistir en él y aun ampliar sus fundamentos.

Bartolomé de Las Casas refiere en su *Historia de las Indias* que, en un principio, con el fin de obtener la libertad de los indios, pidió que se permitiese a los españoles llevar negros a las Indias, pero más tarde se arrepintió al advertir la injusticia con que los portugueses los tomaban y hacían esclavos, y desde entonces los tuvo por injusta y tiránicamente hechos esclavos, “porque la misma razón es dellos que de los indios”.

Francisco de Vitoria, en respuesta a una consulta que le hizo fray Bernardino de Vique, distinguía los casos siguientes: el de los negros salteados con engaño, el de los que entre ellos eran esclavos de guerra y, por último, el de los comprados por conmutación de pena de muerte.

No justificaba el primer caso, y dudaba de que fuese un procedimiento generalizado, porque, de serlo, comprometería la conciencia del rey portugués. Admitía en la segunda hipótesis que los portugueses com-

prasen los negros, pues no eran obligados a averiguar la justicia de las guerras entre los bárbaros: “basta que éste es esclavo, sea de hecho o de derecho, y yo le compro llanamente”. Aceptaba también el tercer caso.

Pedía que los esclavos fuesen tratados humanamente, porque eran prójimos, y el amo y el siervo tenían otro señor (Dios); siendo bien tratados, su esclavitud les convendría más que dejarlos en sus tierras.

En cuanto a la pregunta sobre si era suficiente seguridad de conciencia creer que el rey de Portugal y los de su Consejo no permitirían contrataciones injustas, no le parecía así, aunque no creía verosímil que el engaño para cautivar negros (atraerlos con juguetes y entonces capturarlos) fuese consentido y usado comúnmente.

Con mayor afán abolicionista, y bajo la influencia declarada del problema del indio, escribía al rey de España el arzobispo de México, fray Alonso de Montúfar, de la Orden de los Predicadores, el 3 de junio de 1560: “no sabemos qué causa haya para que los negros sean cautivo más que los indios, pues ellos, según dicen, de buena voluntad resciben el santo evangelio y no hacen guerra a los xriptianos”. El ir a buscarlos aviva las guerras que tienen entre sí con objeto de hacer cautivos para vender.

En cuanto a los beneficios corporales y espirituales que reciben a consecuencia de ser esclavos de cristianos, son contrarrestados por los daños mayores que se siguen de la separación de los matrimonios y familiares. Pide por esto el arzobispo que le sean aclaradas las causas del cautiverio de los negros para que deponga sus escrúpulos. “Plazerá a Nuestro Señor que cesando este captiverio y contatación, como hasta aquí han ido a rescatarles los cuerpos, habrá más cuidado de llevarles la predicación del santo evangelio con que en sus tierras sean libres en los cuerpos y más en las ánimas trayéndolos al conocimiento verdadero de Jhesuxripto”.

En 1569 fray Tomás de Mercado publicó su obra *Tratos y contratos de mercaderes*, destinada especialmente a los de Sevilla. En el capítulo XV estudiaba el comercio de los negros de Cabo Verde y, como en las demás partes de la obra, analizó las consecuencias morales que de él podían resultar para las conciencias de los mercaderes españoles.

Cautivar o vender negros u otra cualquiera gente, le parece que es negocio lícito y de *iure gentium*, como la división y participación de las cosas, y juzga que hay bastantes causas y razones por donde un hombre puede justamente ser cautivado y vendido. En el caso de los negros

menciona: a) la guerra que se hace entre sí, que es frecuente, porque al igual que los italianos carecen de un señor universal: b) los delitos castigados con pérdida de la libertad, práctica que se usa también entre los indios; c) el vender los padres a sus hijos en casos de extrema necesidad, como se hace en Guinea.

Después de establecer el derecho, Mercado pasa al examen de los hechos, donde encuentra infinitos abusos cometidos al amparo de los tres títulos: hay negros dedicados a cazar a otros para venderlos; algunos superiores condenan a sus súbditos por enojo y no por justicia; los padres venden a sus hijos sin mediar necesidad. Además intervienen engaños por parte de los europeos que van a comprar los negros, y éstos son maltratados en el camino.

Por estas razones, con notable progreso humanitario, Mercado antepone la evidencia de la realidad a la doctrina en sí, aconsejando a los mercaderes españoles que no participen en el tráfico, aunque de suyo sea lícito. Reflexiona que los negros pierden para siempre su libertad, que es injuria gravísima e irrecuperable. Compara el punto de vista del mercader español que contrata con los portugueses, o con los mercaderes negros, con el del ropavejero que compra cosas que piensa son hurtadas, lo que es condenable. Para que una venta sea lícita es menester estar seguro de que la cosa pertenezca al vendedor o, al menos, que no haya fama de lo contrario. Pensar que podría ponerse en Cabo Verde personas de confianza que examinaran los casos, no le parece que conduzca a una satisfacción cierta; es preferible desistir el trato. Algunos opinan que el rey de Portugal tiene Consejo y a él toca definir la materia de conciencia; pero Mercado contesta que los teólogos de Sevilla y Castilla han preguntado a los de Lisboa si aprueban la trata, y éstos han respondido que si acaso piensan que en Lisboa tratan diversa teología, que ellos condenan el comercio como los teólogos españoles. ¿Es la culpa del rey portugués? Mercado supone que sus ordenanzas serán buenas; mas ocurrirá como en el caso de los españoles, que no cumplen las existentes.

En semejantes términos se expresa Bartolomé de Albornoz, después de una larga permanencia en Nueva España, cuando publica en Valencia su *Arte de contratos* en 1573.

Aprueba el tráfico de los moros de Berbería, Trípoli y Cirenaica, porque ellos a su vez cautivan a los cristianos; pero rechaza el de los negros de Etiopía.

Condenan a quienes de propia autoridad arman navíos y roban los esclavos o los compran robados: es contra todo derecho divino y humano enojar a quien no causa daño, y peor aún esclavizarlo. Cuando el trato se hace por medio de los portugueses, que con autoridad de su rey contratan los negros y públicamente los venden y pagan derechos por hacerlo, hay quienes opinan que no existe pecado en cuanto al fuero exterior, pues los reyes lo consienten, y tampoco en el fuero interior, pues se hace públicamente y los religiosos no lo contradicen como lo hicieron en el caso de los indios, y aun compran esclavos negros. Pero Albornoz no admite esta opinión, “porque de estos miserables etíopes no ha precedido culpa, para que justamente por ella pierdan su libertad, y ningún título público ni particular (por aparente que sea) basta a librar de culpa a quien los tenga en servidumbre, usurpada su libertad”.

El negro puede hacerse cristiano sin ser esclavo; la libertad de la ánima no se ha de pagar con la servidumbre del cuerpo; mejor es ir a ellos apostólicamente a redimirlos y no quitarles la libertad que naturalmente les dio Dios.

A estas voces habría de agregar las de Domingo de Soto, Alonso de Sandoval, Luis de Molina y Diego de Avendaño.

No faltó, por lo tanto, el análisis justo que de las premisas cristianas se atrevió a sacar conclusiones liberales a favor del negro, como antes había ocurrido con respecto al indio. Varios de los autores citados tuvieron en cuenta la experiencia de Indias y percibieron la incongruencia que encerraba el conceder la libertad a los habitantes de un continente para esclavizar a los de otro. Sin embargo, según observa Altamira, “su voz se perdió en el vacío y la entrada de negros se hizo activamente en todas las Indias”.

No es fácil explicar este curso práctico. Tal vez influyó el ejemplo portugués, al que varias veces aluden los autores españoles. Es posible también que la Corte pensara que el problema no caía dentro de su jurisdicción, pues las tierras de África no eran objeto de colonización española como las de Indias. Además, mediaron intereses mercantiles de mayor fuerza que la palabra de los teólogos y juristas que llegaron a ver con claridad el problema.

El hecho es que las posesiones españolas de América recibieron buen número de esclavos africanos, participando en el tráfico las principales naciones de Europa.

Lo que sí puede afirmarse es que la tradición iusnaturalista cristiana del siglo XVI, favorable al negro, no se olvidó por completo entre los autores de habla hispana, llegando a entronar con la filosofía del siglo XVIII.

El jesuita mexicano Francisco Xavier Alegre (1729-1788) habla del tráfico de esclavos desarrollado por los portugueses en África desde que ocuparon, por el año de 1448, las islas de Cabo Verde, y que después del descubrimiento de América y de haber prohibido la servidumbre personal de los indígenas las humanísimas y santísimas leyes de Carlos V y de Felipe II, “hubo algunos que aconsejaron al rey que fueran enviados los esclavos etíopes a aquellas nuevas tierras. Así aquellos buenos varones, que tenían celo por las cosas de Dios, pero no un celo iluminado y conforme a la razón, mientras protegían la libertad de los americanos, impusieron a las naciones de África una perpetua deportación y el durísimo yugo de la esclavitud”. Esta explicación previa sirve a nuestro autor para concluir: “Por tanto, siendo así que estos etíopes ni son esclavos por su nacimiento, ni por sí mismos o por sus padres fueron vendidos por causa de urgente necesidad, ni han sido condenados a la servidumbre por sentencia de legítimo juez, ni pueden ser considerados como cautivos en guerra justa, ya que sus bárbaros reyezuelos guerrean entre sí por mero antojo o por causas insignificantes; más todavía, después de que los europeos establecieron aquel comercio, las más de las veces hacen la guerra sólo por coger hombres para venderlos, como claramente se ve por las mismas historias de los portugueses, ingleses y holandeses (de los cuales los últimos dedícanse con gran empeño a tal comercio); síguese que esa esclavitud, como expresamente escribió Molina, es del todo injusta e inicua, a no ser que los ministros regios a quienes les está encomendado este asunto tengan noticia del justo título que la haga lícita en casos particulares y den testimonio acerca de él; sobre todo si consideramos que en los reinos de Angola y del Congo, en la isla de Santo Tomás y en otros lugares hay muchísimos cristianos que son hechos cautivos por los infieles y que no es lícito a los cristianos comprarlos...”

¿Debe la teoría de Alegre más al “celo iluminado y conforme a la razón” de que nos habla en su discurso o a la cita expresa de Molina? Al parecer, ya entreteje la doctrina escolástica con la racionalista; pero no era poco que un americano liberal del siglo XVIII hallara en su propia tradición un punto de apoyo.

Es indudable que, según hemos visto, el impulso cristiano no bastó para detener la esclavitud de los negros, correspondiendo a la filosofía de las luces el librar la batalla decisiva. Pero mientras llegaba el momento de asociar el liberalismo escolástico con la filosofía dieciochesca, como lo hizo Alegre, aquella tradición cristiana pudo contribuir a hacer menos riguroso, en términos generales, el tratamiento de los negros en la sociedad colonial española, según observaron los viajeros que tuvieron ocasión de comparar este régimen con el de otras dependencias europeas.

En el siglo XVIII, el movimiento enciclopedista hubo de reflejarse en las consultas del gobierno hispano y en las leyes sobre los negros, como lo comprueba la cédula circular de 15 de agosto de 1789 sobre la educación, trato y ocupación de los esclavos en Indias.

Más tarde, abolida la esclavitud de los africanos, cupo otra tarea benéfica a dicha tradición humanitaria: la de amenguar los prejuicios sociales que dejó tras de sí la secular institución.

En suma: la actitud intelectual de los españoles ante el tratamiento de los indios y de los negros presenta, por una parte, limitaciones de época y de un ambiente, y, por la otra, generosas y universales ideas de libertad humana que contribuyeron a mejorar el destino de hombres pertenecientes a culturas distintas de la Europa.

Por eso puede afirmarse, sin temor a caer en la falsa apología, que, desde el primer momento, la servidumbre y la libertad libraron entre nosotros su eterna batalla, cuyo resultado decide en cada época histórica el grado de progreso ideal y práctico que constituye el patrimonio de la generación viviente.

IGUALDAD DIECIOCHESCA

Nuevas ideas surgen, a partir del siglo XVIII, con respecto a la igualdad y libertad humanas.

No se trata de una prolongación sencilla del pensamiento del siglo XVI. El clima histórico y el tema mismo varían, pero las nuevas conclusiones ofrecen, a veces, afinidades sorprendentes con las defendidas por los polemistas españoles.

De varias maneras se hacen presentes los temas americanos en las obras del siglo XVIII: se censura la conquista y la esclavitud de los indios y negros; se contraponen las luces del siglo al oscurantismo de la actuación española (el ejemplo horroroso de que habla Raynal), se discute acerca de la degeneración de las especies al pasar del Viejo al Nuevo Mundo, y también se habla de la juventud de éste, en su doble acepción de inmadurez por un lado y de promesa por el otro; se deprime o se exalta al hombre nacido en esta parte del universo, ya sea indio, mestizo o criollo; se nutre de savia americana la doctrina del buen salvaje, aunque el propio espectáculo de los indígenas de la América meridional lleve al francés La Condamine a concluir que “el hombre, abandonado a la simple naturaleza, privado de educación y de sociedad, difiere poco de la bestia”. En fin, América no es olvidada en un siglo de inquietudes universales y de aplicaciones revolucionarias del derecho natural.

No nos incumbe abordar temas tan amplios, que ya cuentan con su literatura correspondiente.

Fijémonos, tan sólo, en las actitudes dieciochescas que tocan a la igualdad y libertad de los americanos.

En primer término, se perciben todavía los ecos de la contienda acerca de la razón del indio, que apasionó tanto a los polemistas anteriores.

El leído Cornelio de Paw, en sus *Recherches philosophiques sur les Américains*, que aparecieron en Berlín en 1768, se permitió interpretar la famosa bula del papa Paulo III acerca de la capacidad de los indios en la forma siguiente: “Al principio, no fueron reputados por hombres los americanos, sino más bien sátiros o monos grandes que podían matarse sin remordimiento o represión. Al fin por añadir lo ridículo a las calamidades de aquellos tiempos, un papa hizo una bula original, en la cual declaró que deseando fundar obispados en las provincias más ricas de la América, le agradó a él y al Espíritu Santo reconocer por verdaderos hombres a los americanos; y así sin esta decisión de un italiano los habitantes del Nuevo Mundo serían aún en el día de los ojos de los fieles una raza de hombres equívocos. No hay ejemplar de semejante decisión desde que este globo está habitado de hombres y de monos”.

Asimismo, el ilustrado Robertson refería en su *Historia de América* (1777) que algunos misioneros, atónitos de la lentitud de comprensión y de la insensibilidad de los indios, los calificaron como una raza de hombres tan degenerada, que eran incapaces de entender los primeros rudimentos de la religión. Y que un concilio celebrado en Lima decretó que por razón de esta imbecilidad debían ser excluidos del sacramento de la eucaristía. Reconocía Robertson que Paulo III, en la bula de 1537, los declaró criaturas racionales y capaces de todos los privilegios de los cristianos. Pero después de dos siglos eran tan imperfectos sus progresos en el conocimiento que poquísimos tenían el discernimiento intelectual necesario para ser juzgados dignos de acercarse a la sagrada mesa. Y aun después de la más continua instrucción, su creencia era tenida por débil y dudosa; y aunque algunos de ellos hubiesen llegado extraordinariamente a aprender las lenguas doctas, y pasado con aplauso el curso de una educación académica, su debilidad parecía siempre tan sospechosa que ningún individuo se había ordenado jamás de presbítero y raras veces se había recibido en una orden.

Cuando semejantes escritos de los ilustrados de Europa llegaron a conocimiento de los hombres de América, despertaron las reacciones más vivas y encontradas.

Francisco Xavier Clavijero (1731-1787) se vio en el caso de calificar a De Paw de “autor no menos maldiciente que enemigo de la verdad”, pues según este jesuita mexicano la bula de Paulo III no fue hecha “para declarar verdaderos hombres a los americanos, sino solamente para sos-

tener los derechos naturales de los americanos contra las tentativas de sus perseguidores, y para condenar la injusticia e inhumanidad de los que con el pretexto de ser aquellos hombres idólatras o incapaces de instrucción, les quitaban las propiedades y la libertad y se servían de ellos como de bestias”. Recalcaba que antes de expedirse la bula, los reyes católicos habían recomendado encarecidamente la instrucción de los americanos, y dado las órdenes más estrechas para que fuesen bien tratados y no se les hiciese ningún daño en sus haberes y en su libertad, y enviado muchos misioneros. Afirmar que Paulo III quiso reconocer por verdaderos hombres a los americanos por fundar obispados en las provincias más ricas del Nuevo Mundo, le parecía a Clavijero “una temeraria calumnia de un enemigo de la Iglesia Romana”; antes “debería más bien alabar el celo y la humanidad que manifiesta aquel papa en la mencionada bula”.

El ataque a Robertson no fue menos enconado, pues creía Clavijero que adoptó en gran parte “las extravagantes opiniones de Paw”.

La convicción personal del jesuita mexicano era favorable a las dotes intelectuales de los indios de América y al poder de la educación sobre los impedimentos que se reputaban naturales.

En un pasaje de la *Historia antigua de México*, publicada en 1780-1781, asegura: “sus almas (de los indios mexicanos) son radicalmente semejantes en todo a las de los otros hijos de Adán, y provistas de las mismas facultades; ni jamás hicieron tan poco honor a su propia razón los europeos, que cuando dudaron de la racionalidad de los americanos”.

En sus *Disertaciones* añade: “Después de una experiencia tan grande y de un estudio tan prolijo, por el cual me creo en estado de poder decidir con menos peligro de errar, protesto a [De] Paw y a toda la Europa, que las almas de los mexicanos en nada son inferiores a las de los europeos; que son capaces de todas las ciencias, aun las más abstractas, y que si seriamente se cuidara de su educación, si desde niños se criasen en seminarios bajo de buenos maestros y si se protegieran y alentaran con premios, se verían entre los americanos filósofos, matemáticos y teólogos que pudieran competir con los más famosos de Europa. Pero es muy difícil, por no decir imposible, hacer progresos en las ciencias en medio de una vida miserable y servil y de continuas incomodidades”.

La conciencia de la posible afinidad de las ideas dieciochescas con las de los cristianos del siglo XVI que defendieron la capacidad y liber-

tad de los indios, se descubre en el propio Clavijero, pues refiriéndose a lo escrito por De Paw contra los indios se permite este ingenioso juego de palabras: “pinta con tales colores a los americanos y envilece de tal modo sus almas, que aunque algunas veces se irrita contra los que pusieron en duda su racionalidad, no dudo que si entonces se le hubiera consultado, se hubiera declarado contra el parecer de los *racionalistas*”. Este último vocablo viene subrayado en el texto, sin duda para poner énfasis en la intención de aplicarlo, según la moda lingüística del siglo XVIII, a los teólogos y letrados de la época de la conquista que fueron partidarios de la razón del indio, y de paso para mostrar cuánto se había alejado de los cánones ilustrados del filósofo prusiano al describir a los hombres de América.

Esa fe en la capacidad del indio y en la virtud de la educación se propagó ampliamente por el mundo de habla española, como lo atestiguan otros autores de la época.

Entre los peninsulares, cabe mencionar a Joseph Campillo de Cossio, cuyo tratado del *Nuevo sistema de gobierno económico para la América*, publicado en Madrid en 1789, ya estaba terminado en 1743, año en que falleció el autor.

Decía en cuanto a la incapacidad de los indios, que no podía creer fuese tanta como muchos querían aparentar, negándoles aun la calidad de racionales. Le parecía ser esto ajeno de la verdad y propio de la misma ignorancia o de la malicia. La vida de los indios antes de que conocieran a los europeos demostraba que tenían notorias luces de talento y discurso: “Manifiesta esto claramente las grandes poblaciones y ciudades que formaron, los prodigiosos y excelentes edificios que construyeron, los imperios tan poderosos que fundaron, su modo arreglado de vivir baxo ciertas leyes civiles y militares teniendo su género de culto de divinidad; y aun ahora vemos, que todas las artes y oficios los ejercitan a imitación de los más hábiles europeos, con gran destreza...” Campillo no sólo desconfiaba de quienes pintaban a los indios como carentes de las discursivas y razonables luces, sino que se declaraba partidario de sostener que tenían “una razón bien puesta, unas potencias claras y una comprehensión, habilidad y aptitud, ni tan bárbara ni aun tan vulgar como se afirma”. En caso de que al presente fuesen los indios como se representaban, sugería el autor que podía haberlos reducido a la barbarie una larga opresión, como sucedía a los griegos de la

época, descendientes de aquellos grandes capitanes, filósofos y estadistas que fueron maestros del mundo. En todo caso, nada se oponía a que se hiciese de los indios vasallos útiles, dentro del sentido que asignaba a este término Campillo, ya que no era menester en una monarquía que todos discuriesen ni que tuviesen grandes talentos. Bastaba que supiese trabajar el mayor número, siendo pocos los que debían mandar, que eran los que necesitaban de luces muy superiores; pero la muchedumbre no había de necesitar más que fuerzas corporales y docilidad para dejarse gobernar.

No se trataba de un reconocimiento altruista de la razón del indio. Lo que interesaba a Campillo, como político del despotismo ilustrado, era que los indios se convirtiesen en “vasallos útiles” de la monarquía española. Que fuesen buenos labradores, pastores, etcétera, como los había en las naciones más cultas de Europa. Por eso se conformaba con defender, en último término, la habilidad de los naturales de América para desempeñar esas funciones económicas indispensables para el sustento y progreso de la sociedad.

En términos más desinteresados sostuvo Antonio de Ulloa, en la *Relación histórica del viaje a la América Meridional*, aparecida en Madrid en 1748, que: “Mucha parte de la rusticidad notada en los entendimientos de estos indios proviene de su poca cultura, pues atendidos los que gozan el beneficio de ésta en algunas partes, se hallarán tan racionales, como los demás hombres”.

El criollo mexicano Juan José de Eguiara y Eguren, en el prólogo a su *Bibliotheca mexicana* impresa en 1755, refutó por extenso al deán de Alicante don Manuel Martí, que había escrito con desdén de la cultura del Nuevo Mundo. Trató, indignado, de probar que a los indios no se les podía tachar de brutos e incultos, y en cuanto a los descendientes americanos de los europeos defendió que sobresalían por su inteligencia, entre otras causas por ser favorable el medio físico, y que era singular su afición y amor a las letras. Siguiendo a Feijóo, se dispuso, asimismo, a disipar el error de quienes sostenían que si bien los americanos estaban dotados de un ingenio precoz, perdían el uso de él prematuramente.

A su vez, el criollo peruano José Eusebio de Llano Zapata, en sus *Memorias histórico físico-crítico-apologéticas de la América meridional*, que llevan fecha de 1761, censuró a Las Casas con motivo de las calumnias que causaron el descrédito que injustamente padecía la na-

ción española en las plumas de los extranjeros, pero no por eso se mostró partidario de Sepúlveda, cuya obra sobre los indios le parecía “temeraria, poco cristiana y de ningún modo ajustada a los dogmas de la Iglesia”. Creía que los indios tenían las mismas aptitudes para las artes y las ciencias “que todas las demás gentes del mundo antiguo”, y que sus imperfecciones “no son defectos de su capacidad, sino falta de cultura”.

Tales apreciaciones parecen derivar más bien de la observación y del racionalismo de la época que de la teología o de la política del siglo XVI, pero concuerdan esencialmente con los principios escolásticos.

En lo que concierne al debate en torno de la servidumbre, el propio De Paw acusó a Las Casas de haber hecho “gran número de memorias para probar que la conquista de América era una injusticia atroz, e imaginó de destruir al mismo tiempo a los africanos por medio de la esclavitud...” Le extrañaba al tratadista prusiano que Sepúlveda no hubiera reprochado a su opositor el haber dado aquella odiosa memoria, “tanto estaban entonces confundidas las ideas. El fanatismo, la crueldad, el interés, habían pervertido las primeras nociones del derecho de gentes”.

Esta acusación contra Las Casas preocupó grandemente a los espíritus dieciochescos y dio lugar a una frondosa literatura.

El jesuita de la Universidad de Córdoba de Tucumán, Domingo Muriel, admitía a fines del siglo XVIII la distinción entre la servidumbre estricta y natural. Le parecía que mejor que Pufendorf y antes que Heinccio, comprendió el jesuita Acosta la idea de Aristóteles y de su intérprete Tomás, pues reconocía que no se trataba de la servidumbre ordinaria sino de la política o también económica, ya que es conforme a la naturaleza de las cosas que los rudos sean dirigidos y corregidos por los sabios. Esta clase de servidumbre recaía también en el hijo que necesitaba tutor y curador, aunque fuese dueño de su fortuna.

Es interesante también que Muriel desprendiese una consecuencia liberal para el esclavo del concepto de la igualdad por naturaleza, pues comentaba: “es inútil que el amo se acuerde que el esclavo es un hombre igual a él por su naturaleza si es un hombre sobre quien tiene derecho de vida y de muerte, o si aunque lo mate, no comete para con él injusticia alguna”. Argumento que le servía para desechar ese supuesto derecho del amo sobre el esclavo.

Muriel se atrevió a negar que Las Casas hubiese pensado en la esclavitud de los africanos; le parecía que por eso no se lo pudo reprochar

Sepúlveda. Creía que Las Casas no condenó la conquista de América, sino únicamente los abusos de los vencedores cometidos individualmente y que habían sido exagerados de manera extraordinaria. Lo que Las Casas propuso, según la versión del jesuita de Córdoba, fue el envío de labradores.

Como es evidente, Muriel no poseía suficiente información sobre el episodio. De Paw, a pesar de sus errores habituales, estaba en este caso algo más cerca de la realidad histórica; además, dentro del clima de opinión propio de los ilustrados, exaltó el progreso moral de su época con respecto al siglo XVI, no vacilando en llamar al de negros, “odioso comercio que estremece a la humanidad”.

De nuevo los círculos ilustrados hicieron memoria de la polémica en torno a la conquista de América cuando el 13 de mayo de 1801 el ciudadano Gregorio, antiguo obispo de Blois, miembro del Instituto de Francia, leyó en la sección de ciencias morales y políticas una apología de Las Casas. Se propuso demostrar que era calumniosa la imputación que se hacía a éste en el sentido de que fue el inspirador de la introducción de esclavos negros en América.¹

El debate, en el que terciaron después el deán de Córdoba de Tucumán, Gregorio Funes, el mexicano Dr. Mier y el español Juan Antonio Llorente, tiene hoy un valor documental escaso, porque todos los contendientes desconocían el párrafo de la *Historia de las Indias*, a que ya hicimos referencia, en que el propio Las Casas explicaba que, efectivamente, propuso la introducción de negros para aliviar la condición de los indios; pero más tarde se arrepintió al advertir la injusticia con que los portugueses los tomaban y hacían esclavos, concluyendo que “la misma razón es dellos que de los indios”.

Lo que se probó bien en la disputa de comienzos del siglo XIX fue que con anterioridad a la proposición de Las Casas ya se habían llevado esclavos a las Indias.

Pero si la polémica es de interés secundario desde el punto de vista del tema que fue discutido, resulta de valor inestimable para apreciar cómo la filosofía de las luces hace suya la figura de Las Casas.

¹ Los documentos se hallaban publicados en *Colección de las obras del venerable obispo de Chiapas, don Bartolomé de las Casas, defensor de la libertad de los americanos*, Juan Antonio Llorente, ed., París, 1822, 2 vols., II, pp. 329 y 55.

Según el obispo Gregorio, Las Casas estuvo al frente de algunos hombres generosos que, levantando la voz contra los opresores en favor de los oprimidos, votaban aquéllos a la venganza, e invocaban para éstos la protección de las leyes divinas y humanas.

En la conferencia de Valladolid, de 1550, Sepúlveda pretendía persuadir como cosa justa el hacer la guerra contra los indios para convertirlos a la fe. Las Casas le refutaba por los principios de tolerancia y de libertad en favor de todos los individuos de la especie humana; y estos principios obtuvieron la aprobación solemne de las universidades de Alcalá y Salamanca.

A Gregorio le extrañaba que la Academia de la Historia de Madrid hubiese publicado, hacía veinte años, una edición magnífica de este “apologista de la esclavitud” (o sea Sepúlveda); mientras que no existía aún una edición completa de las obras del “virtuoso” Las Casas. La Academia no se abochornaba de aprobar lo que ella misma llamó “una piadosa y justa violencia ejercida contra los paganos y los herejes”. Gregorio esperaba que los miembros actuales de la Academia se sintieran repugnados por una “doctrina tan chocante”.

En la oración de este obispo ha desaparecido todo recuerdo de la diferencia, tan marcada en el siglo XVI, entre la servidumbre natural y la legal. Sepúlveda es llanamente un esclavista, y Las Casas un filántropo defensor de la especie humana. Pero hay más: aquel debate del siglo XVI, así definido, no constituye en realidad sino un antecedente del debate propio del siglo XVIII y principios del XIX, o sea, el relativo a la esclavitud de los negros. Por esto cree Gregorio que Las Casas no pudo ser partidario de ésta, y que la imputación en tal sentido es calumniosa: “¿Quién se persuadirá que la piel negra de los hombres nacidos en otro hemisferio haya sido motivo de que los condenase a sufrir la crueldad de sus señores, quien toda su vida reivindicó los derechos de los pueblos sin distinción de color? Los hombres de carácter tienen uniformidad en su conducta que no se contradice. Sus acciones y sus principios son unísonos: así Benezet, Clarkson, y en general los amigos de los negros, lejos de inculpar a Las Casas, le colocan a la cabeza de los defensores de la humanidad”. Unida así la causa de los indios a la de los negros, la campaña de Las Casas se podía emparentar con la de los partidarios de la emancipación dieciochesca: “Las Casas tuvo muchos enemigos: dos siglos más tarde, habría tenido muchos más”. Estuvo con los aventureros

españoles que esclavizaban indios en las mismas relaciones que los amigos de los negros en Francia, de algunos años a esta parte, con los dueños de los plantíos: “¿No hemos oído sostener que los negros eran una clase intermedia entre el hombre y los brutos? Así los colonos españoles pretendían que los indios no pertenecían a la especie humana”.

Las Casas, estremeciéndose de los horrores que veía, manifestó quiénes eran los autores y excitó la indignación de todas las almas sensibles. Gregorio no se conformó con establecer una afinidad formal entre el cristianismo libertador del siglo XVI y la filantropía del XVIII, sino que enlazó los contenidos ideológicos de una y otra centuria. En efecto, afirmaba que Las Casas, religioso como todos los bienhechores del género humano, veía en los hombres de todos los países, los miembros de una sola familia, obligados a tenerse mutuamente amor, a darse auxilios y a gozar de unos mismos derechos. Ponía en boca de este religioso —defensor del amor a la “humanidad” y de la igualdad de derechos— discursos propios de un ciudadano ilustrado de la época de la revolución francesa. Por ejemplo, que lo que importa a todos, exige el consentimiento de todos; que la prescripción contra la libertad es inadmisibles; que la forma del estado político debe ser determinada por la voluntad del pueblo, porque él es la causa eficiente del gobierno, y no se le puede imponer carga alguna sin su consentimiento. Además, Las Casas aparece sosteniendo que la libertad es el mayor de los bienes y que, siendo todas las naciones libres, el quererlas sujetar bajo pretexto de que no son cristianas es un atentado contra los derechos natural y divino, y quien abusa de su autoridad es indigno de ejercerla y no se debe obedecer a ningún tirano. En defensa de los indios, se ve al fraile español invocando el derecho natural que pone a nivel las naciones y los individuos, y la Santa Escritura, según la cual Dios no hace acepciones de personas; con esto dio nueva claridad a la justicia de las reclamaciones de los indios. Gregorio concluye que a ese campeón de los derechos de la humanidad se le debe levantar una estatua en el Nuevo Mundo; no conocer objeto más digno de ejercitar el talento de un amigo de la virtud, y le parece extraño que hasta ahora la pintura y la poesía no se hayan ocupado de ello. Los amigos de la religión, de las costumbres, de la libertad y de las letras, deben un homenaje de respeto a la memoria de aquél a quien Eguiara llamaba el “Adorno de América”, y quien,

perteneciendo a la España por su nacimiento, a la Francia por su origen, puede con justo título ser llamado el “Adorno de los dos mundos”. Todavía añade el obispo que los grandes hombres, casi siempre perseguidos, desean existir en lo futuro, pues estando por su talento, adelantados a las luces de su siglo, reclaman el tribunal de la posteridad. Esta heredera de su virtud, de sus talentos, debe satisfacer la deuda de los contemporáneos.

Y así ocurrió. Las Casas —“adelantado a las luces de su siglo”— fue honrado después de la independencia de América por los pintores y poetas virtuosos y por las almas sensibles. La libertad cristiana atrajo a la nueva filosofía, y ésta, para recibir la herencia, hubo previamente de retocar el cuadro histórico con fuertes pinceladas. Las diferencias se perdieron en la sombra y las semejanzas pasaron al primer plano. Pero Gregorio no era un inventor. Su discurso se apoyaba en pasajes auténticos de Las Casas. Éstos dieron pie a la afinidad producida y, por el contrario, a la repulsión profesada hacia Sepúlveda, cuyo pensamiento fue mal interpretado, pero correctamente intuido en lo que respecta a su dirección jerarquizante.

Entre los polemistas de principios del siglo XIX hubo algunos que, a fin de conciliar la admiración que sentían por Las Casas con el hecho, por ellos admitido, de que éste hubiera defendido la esclavitud de los negros, se vieron precisados a subrayar que entre el pensamiento del siglo XVI y el de la nueva época mediaron diferencias importantes.

Funes hizo notar al obispo Gregorio que la esclavitud doméstica, adquirida por guerra justa, era lícita según la doctrina de Las Casas. La voz de la filosofía y de la razón aún no había hablado en su siglo con bastante elocuencia para causar sobre este punto esa feliz revolución que causó en la edad más baja y por la que vemos desterrada de toda Europa esa servidumbre despiadada.

Mier puntualizó que no podía pedirse a Las Casas que en el siglo XVI razonase con las luces del XIX. Entonces, a nadie ocurrió escrúpulo ninguno respecto al tráfico de negros, y toda la Europa cristiana, muy tranquila en conciencia, ha continuado hasta ahora ese comercio: “Entendámonos; el cristianismo ha recomendado la caridad y mansedumbre, y enseñándonos que todos somos hijos de un padre y hermanos en Jesucristo, lima poco a poco las cadenas, las aligera; pero se puede ser buen cristiano y tener esclavos si son legítimamente adquiridos, tratándoles

con caridad cristiana. San Pablo, para que los fieles (oyendo que Jesucristo nos ha llamado a la libertad y sacado de la servidumbre del pecado y de la ley mosaica) no lo entendiesen de la libertad corporal, no cesa en sus cartas de exhortar a los esclavos a que sirvan y obedezcan a sus amos como al mismo Cristo. Filemón era sacerdote, y san Pablo, aunque había bautizado y ordenado sacerdote a Onésimo su esclavo y lo había menester para el ministerio apostólico, no le reprende ser su dueño, antes por serlo le remite su esclavo, y se lo recomienda, para que le perdone, con una ternura de padre. Por las leyes del imperio la adquisición de esclavos era legítima, y el Evangelio no turba las leyes civiles”.

Discurso muy oportuno para recordar que la filosofía cristiana no era idéntica a la de la Ilustración. La esclavitud se desterraba a causa de nuevas luces, lo cual merecía la aprobación de Mier; pero el cristianismo anterior a este cambio sólo debilitó, mas no quebrantó las cadenas.

Llorente, al igual que Funes, salvaba la distancia entre el cristianismo del siglo XVI y la filosofía ilustrada mediante el recurso del progreso de las ideas: “Jamás quiso [Las] Casas la esclavitud de los negros, pero ella existía y ni [Las] Casas ni algún otro la reputaba digna de ser contada entre los actos ofensivos de la humanidad, porque las ideas que se tenían entonces acerca de los africanos en toda Europa eran totalmente contrarias a las que tenemos en nuestro tiempo, en que las luces del derecho de gentes son en sumo grado superiores”.

De suerte que ésa al parecer sencilla operación de “adelantar” en el tiempo a Las Casas, no dejaba de poner al descubierto las diferencias de épocas e ideas; sin embargo, la afinidad era irresistible, y quizás pensaban con alguna razón nuestros filósofos ilustrados que, de haber vivido Las Casas “dos siglos después”, hubiera sido de los suyos, tanto para exigir la libertad de los negros como para defender el credo político igualitario.

Los ecos españoles y americanos de esta polémica resuenan en las Cortes de Cádiz, pero ya son los postreros momentos del imperio en torno del cual se agitaron las ideas por nosotros estudiadas.

CONCLUSIÓN

La doctrina política que hemos estudiado desempeña una función importante en la historia colonial de América, no sólo en calidad de parte del legado de cultura que llega con los descubridores, sino también como instrumento que sirve al propósito de unir a los dos mundos sin desdoro de la justicia.

La difusión de la idea de libertad cristiana en las universidades de las Indias, la familiaridad con las leyes inspiradas en el mismo pensamiento, y hasta el reflejo de aquel holgado principio en la vida de la sociedad, pueden considerarse como factores que contribuyeron a fomentar nuestro liberalismo íntimo y a crear una actitud de hermandad humana opuesta a los “achaques” de la servidumbre por naturaleza.

América contó así, bien pronto, con una tradición generosa que le permitió arrostrar las amenazas del orgullo, del prejuicio y de la codicia que arribaron también con los primeros colonos.

Por existir el antecedente de tales combates, prendió mejor en los espíritus de América, a su hora, el pensamiento ilustrado que proclamaba la igualdad entre los hombres y exigía nuevas y mejores garantías de libertad individual.

No parece vana la insistencia en estos precedentes si hemos de corregir la equivocada idea de que debimos exclusivamente la independencia y el liberalismo a una imitación ingenua y casual de modelos extraños que, de pronto, deslumbraron a nuestros antepasados.

Hoy nos damos cuenta de que sus peticiones —a fines del siglo XVIII y principios del XIX— se acomodaban a una antigua disposición de ánimo; a un anhelo perdurable de justicia y libertad que les hacía venerar,

entre otras, la figura combativa de Las Casas. Y en tal época, como había ocurrido en el momento de la conquista, tampoco faltaron ideas ni realidades contrarias que surgían, asimismo, del fondo de nuestra historia. Por eso hubo otra lucha porfiada y trágica.

El mensaje ideológico que se desprende de este ensayo podría resumirse en las proposiciones siguientes:

La libertad es más antigua entre nosotros de lo que comúnmente se ha creído.

El cristianismo llega al Nuevo Mundo provisto de fermentos favorables a la libertad humana.

Quienes desde la época de la contienda por la independencia vienen defendiendo la concepción liberal de la vida, no tienen que renegar del pasado hispanoamericano en su conjunto, pues contiene valores capaces de suministrar apoyo y estímulo a esa misma defensa.

Este relato permite sostener que la historia ideológica de América se enlaza con las más universales inquietudes acerca de los derechos humanos, del orden en la comunidad política y de la convivencia de las naciones.

BIBLIOGRAFÍA

ALTAMIRA, R., *Historia de España y de la civilización española*. Barcelona, 1906.

BELL, A. F. G., *Juan Ginés de Sepúlveda*. Oxford, 1925.

CARLYLE, R. W. Y A. J. CARLYLE, *A History of Mediaeval political theory in the West*. Edimburgo/Londres, 1930. 6 vols.

CARRANCÁ Y TRUJILLO, R., “El estatuto jurídico de los esclavos en las pos-trimerías de la colonización española”, en *Revista de Historia de América*, núm. 3. México, septiembre, 1938, pp. 20-59.

EGUIARA Y EGUREN, J. J. de, *Prólogos a la Biblioteca mexicana*. Versión y estudio de A. Millares Carlo. México, 1944.

GERBI, A., *Viejas polémicas sobre el Nuevo Mundo*. 3a. ed. Lima, 1946.

GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, M., *Instituciones jurídicas en la Iglesia católica*. Madrid, 1940.

HANKE, L., *Las teorías políticas de Bartolomé de Las Casas*. Buenos Aires, 1935.

———, “La controversia entre Las Casas y Sepúlveda”, en *Revista Universidad Católica Bolivariana*. Medellín, 1942.

LAS CASAS, Bartolomé de, *Doctrina*. Pról. y selec. de A. Yáñez. México, 1941.

MÉNDEZ PLANCARTE, G., *Humanistas del siglo XVIII*. México, 1941.

MENÉNDEZ PIDAL, R., *La España del Cid*. Madrid, 1929. 2 vols.

MILLARES CARLO, A., "Feijóo en América", en *Cuadernos Americanos*, año III, vol. XV, núm. 3, mayo-junio, 1944, pp. 139-160.

PARRY, J. H., *The Spanish theory of Empire in the sixteenth century*. Cambridge, 1940.

PICÓN-SALAS, M., *De la conquista a la independencia. Tres siglos de historia cultural hispanoamericana*. México, 1944.

SEPÚLVEDA, J. G. de, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Advertencia de Marcelino Menéndez Pelayo. Estudio de Manuel García Pelayo. México, 1941.

TANNENBAUM, F., *Slave and citizen. The negro in the Americas*. Nueva York, 1947.

WHITAKER, A. P. ed., *Latin America and the enlightenment*. Nueva York, 1942.

ZAVALA, S., *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*. Madrid, 1935.

———, *La encomienda indiana*. Madrid, 1935.

———, *Ensayos sobre la colonización española en América*. Buenos Aires, 1944.

———, *Servidumbre natural y libertad cristiana según los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII*. Buenos Aires, 1944.

———, *La filosofía política en la conquista de América*. México, 1947.

La defensa de los derechos del hombre en América Latina. Siglos XVI y XVII de Silvio Zavala, editado por la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, se terminó de imprimir en noviembre de 2001 en IMPRENTA JUVENTUD, S.A. DE C.V., Antonio Valeriano núm. 305-A, col. Liberación, C.P. 02910, México, D.F. El cuidado de la edición estuvo a cargo de la Dirección de Publicaciones de esta Comisión Nacional. El tiraje consta de 2,000 ejemplares.

