

CRÍTICA Y DERECHO - 5

# La tradición hispanoamericana de derechos humanos

Alejandro Rosillo Martínez





# **La tradición hispanoamericana de derechos humanos**

La defensa de los pueblos indígenas  
en la obra y la praxis de Bartolomé de Las Casas,  
Alonso de la Veracruz y Vasco de Quiroga



CORTE CONSTITUCIONAL DEL ECUADOR

---

# **La tradición hispanoamericana de derechos humanos**

La defensa de los pueblos indígenas  
en la obra y la praxis de Bartolomé de Las Casas,  
Alonso de la Veracruz y Vasco de Quiroga

Alejandro Rosillo

Quito - Ecuador

Rosillo, Alejandro

La tradición hispanoamericana de derechos humanos: la defensa de los pueblos indígenas en la obra y la praxis de Bartolomé de Las Casas, Alonso de la Veracruz y Vasco de Quiroga/ Alejandro Rosillo. 1° ed. Quito: Corte Constitucional del Ecuador, 2012. (Crítica y Derecho, 5)

468 p.: 15x21 cm + CD-ROM

ISBN: 978-9924-07-333-4

Derechos de Autor: 039993

1. Derechos humanos – Pueblos indígenas 2. Derechos humanos – Historia. 3. Derecho colonial español – América. 4. Las Casas, Bartolomé de. 5. Alonso de la Veracruz. 6. Quiroga, Vasco de. I. Título. II. Serie.

CDD21: 323 CDU: 342.7 LC: E59 G6 .R67 2012 Cutter-Sanborn: R819

Catálogo en la fuente: Biblioteca "Luis Verdesoto Salgado". Corte Constitucional.

## **Corte Constitucional del Ecuador**

### **Centro de Estudios y Difusión del Derecho Constitucional (CEDEC)**

Patricio Pazmiño Freire

*Presidente de la Corte Constitucional*

Juan Montaña Pinto

*Director Ejecutivo del CEDEC*

Jorge Benavides

*Coordinador de Publicaciones*

---

### **Alejandro Rosillo**

*Autor*

---

Miguel Romero Flores

*Corrector de Estilo*

Juan Francisco Salazar

*Diseño de Portadas*

Imprenta: V&M Gráficas

Quito-Ecuador, noviembre 2012

### **Centro de Estudios y Difusión del Derecho Constitucional**

Av. 12 de Octubre N16-114

y Pasaje Nicolás Jiménez, Edif. Nader, piso 3.

Tels.: (593-2) 2565-177 / 2565-170

[www.corteconstitucional.gob.ec](http://www.corteconstitucional.gob.ec)

# Índice

<b>Introducción</b> .....	11
---------------------------	----

## CAPÍTULO 1

<b>Presupuestos teóricos para recuperar la tradición hispanoamericana de derechos humanos</b> .....	23
1. Algunos presupuestos necesarios .....	23
1.1. Evitar el desperdicio de la experiencia histórica .....	25
1.2. Aplicar el “giro descolonizador o desoccidentalizador” .....	32
1.3. Superar la periodificación dominante de la historia y reubicar el inicio de la Modernidad .....	36
1.4. Superar el secularismo tradicional de las filosofías políticas .....	41
1.5. Asumir una definición crítica y compleja de derechos humanos ..	42
2. La cuestión del derecho subjetivo .....	44
2.1. El nominalismo de la Baja Edad Media .....	45
2.2. Teólogos españoles del siglo XVI .....	51
2.3. El derecho subjetivo en Francisco Suárez .....	51

## CAPÍTULO 2

<b>La tradición hispanoamericana de derechos humanos en la praxis de Bartolomé de Las Casas</b> .....	59
---	----



1. Datos biográficos.....	61
2. La perspectiva de las víctimas .....	68
3. El fundamento de derechos humanos.....	75
3.1. El fundamento iusnaturalista .....	78
3.2. El fundamento desde la “alteridad” .....	89
4. La humanidad del indio .....	108
4.1. La primera denuncia: el sermón de Montesinos.....	108
4.2. La controversia sobre la humanidad del indio .....	114
4.3. La humanidad es una: la controversia de Valladolid.....	117
4.4. Los indios como bárbaros y esclavos por naturaleza .....	123
4.5. Los indios como particularizaciones de lo humano universal .....	128
5. Derecho a la vida.....	139
6. Derecho a la igualdad .....	146
6.1. Reconocimiento de la igualdad y la Sublimis Deus .....	147
6.2. Reconocimiento de los gobiernos indios .....	153
6.3. Reconocimiento del derecho de propiedad y del derecho a la propia religión .....	158
7. Derecho a la libertad .....	162
7.1. Reconocimiento de la libertad .....	163
7.2. La cuestión de los títulos y la guerra justa .....	168
7.3. La crítica al requerimiento .....	182
7.4. La lucha contra la encomienda y la esclavitud .....	188
7.5. El derecho a la resistencia.....	202
7.6. La cuestión de la leyenda negra contra los negros .....	206

### CAPÍTULO 3

<b>La tradición hispanoamericana de derechos humanos en la praxis de Alonso de la Veracruz .....</b>	<b>223</b>
1. Algunos datos biográficos .....	224
2. La perspectiva de las víctimas .....	233
3. Fundamentación de derechos humanos .....	239

3.1. Un iusnaturalismo pluricultural.....	240
3.2. Concepción del ser humano.....	245
3.3. Salvar al oprimido .....	248
4. Derecho a la vida.....	251
4.1. El bien común y la satisfacción de necesidades .....	254
4.2. Límites al poder del gobernante y la cuestión de los tributos .....	263
5. Derecho a la igualdad .....	278
5.1. Reconocimiento de la igualdad .....	279
5.2. Reconocimiento de los gobiernos indios .....	284
5.3. Defensa del derecho de propiedad de los indios.....	289
5.4. El derecho de comunicación .....	298
6. Derecho a la libertad .....	301
6.1. Reconocimiento de la libertad .....	301
6.2. Crítica a algunos títulos justificatorios de la conquista.....	306
6.2.1. Universalismo del Imperio y del papado.....	306
6.2.2. La infidelidad de los indios.....	309
6.2.3. Sobre el uso ideológico de la predicación de la fe .....	312
6.3. El poder radica en el pueblo .....	315
6.4. El derecho de resistencia a la opresión .....	318
6.5. La cuestión del título justo.....	327

## CAPÍTULO 4

<b>La tradición hispanoamericana de derechos humanos en la praxis de Vasco de Quiroga .....</b>	<b>333</b>
1. Algunos datos biográficos .....	335
2. La perspectiva de y la opción por el oprimido .....	345
2.1. La denuncia de la injusticia .....	345
2.2. La humanidad del indio.....	351
2.3. Los cuestionamientos a los gobiernos indios .....	356
2.4. Desde el lugar del pobre .....	370
2.5. La construcción de la utopía .....	382

3. Derecho a la vida.....	395
3.1. Sentido de los pueblos-hospitales .....	398
3.2. Trabajo, economía y bien común .....	400
3.3. Organización política.....	405
3.4. El cuidado de la salud y la red de hospitales.....	408
3.5. El derecho a la educación.....	412
4. Derecho a la igualdad .....	415
5. Derecho a la libertad .....	421
5.1. El texto Información en derecho y sus motivaciones .....	421
5.2. Argumentos contra la esclavitud .....	425
5.2.1. Crítica a la esclavitud por “justa guerra” .....	427
5.2.2. Crítica a la esclavitud por “rescate” .....	434
5.3. Otras cuestiones sobre la libertad.....	443
<b>Conclusiones.....</b>	<b>450</b>
<b>Bibliografía .....</b>	<b>452</b>

# Introducción

El objetivo de esta investigación es presentar una manera de comprender, de forma localizada, la evolución de los derechos humanos desde el pensamiento latinoamericano de la liberación. Se trata de una perspectiva historiográfica de las ideas, basada en algunos presupuestos que sobre esta disciplina han establecido pensadores de la liberación en América Latina y otras corrientes de pensamiento crítico. Son presupuestos orientados sobre todo al rescate de una historia de las ideas filosóficas en Latinoamérica y en otras regiones “periféricas”, planteadas en parte por las corrientes de cuño “historicista” de la Filosofía de la Liberación.<sup>1</sup> Aquí se asumen estos presupuestos para abordar un acontecimiento y unos personajes históricos concretos con el fin de realizar una hermenéutica de su teoría y praxis, buscando mostrar que en el territorio americano, la lucha por la dignidad humana tiene ciertas características que la vinculan con una tradición que, por sus circunstancias, se diferencia de las tradiciones eurocéntricas de derechos humanos.

El historicismo ha tenido una importante repercusión en el pensamiento latinoamericano.<sup>2</sup> Ha sido adoptado de una manera crítica y rechazando varios presupuestos sobre todo del clásico historicismo alemán de corte romántico. En términos generales, se puede asumir que el

1 Véase Cerutti Guldberg, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

2 El historicismo latinoamericano puede rastrearse desde el siglo XIX con el argentino Juan Bautista Alberdi (1810-1884), quien se cuestionó el problema sobre el carácter y la autenticidad de la filosofía americana; tomó del romanticismo alemán la exaltación de lo concreto e individual, de lo particular y la valoración de la experiencia histórica original. El historicismo hegeliano influyó en el pensamiento del cubano Rafael Montoro (1852-1933) para perfilar la independencia de Cuba.

historicismo es la tendencia filosófica que considera al ser humano y a la realidad como historia y, por lo tanto, a todo conocimiento como histórico.<sup>3</sup> El filósofo uruguayo Arturo Ardao ha descrito de la siguiente manera las características de esta corriente en América Latina:

El historicismo, en su esencia, proclama la originalidad, las circunstancias de tiempo y lugar; y refiere a esas mismas circunstancias el proceso de su actividad constituyente. Por esa vía América se descubre a sí misma como objeto filosófico. Se descubre en la realidad concreta de su historia y de su cultura, y aún de su naturaleza física en cuanto sostén, contorno y condición de su espiritualidad.<sup>4</sup>

El impacto del historicismo en América Latina no se debió a una moda intelectual, ni tampoco fue tan solo el eco de lo dicho en Europa, sino que respondió a la necesidad de los hombres y mujeres latinoamericanos de comprenderse y valorar sus productos culturales e intelectuales. Esto se dio a partir de asumirlos como productos de un peculiar desarrollo histórico y que, pese a la existencia y yuxtaposición de factores externos y foráneos, se da una dimensión propia y original. En efecto, este tipo de historicismo, con diversas facetas y ramificaciones, busca reconstruir la trayectoria y el sentido de Latinoamérica. Se asume que la historicidad del ser humano y, por lo tanto su pensamiento filosófico, político y jurídico, tiene estrecha unidad con las estructuras sociohistóricas.

Es importante dejar en claro que no intentamos efectuar un estudio sobre historia del derecho en sentido estricto. Más bien, esta investigación forma parte de una reflexión más amplia sobre derechos humanos; es decir, se trata de leer desde una perspectiva liberadora unos acontecimientos del pasado latinoamericano, con el uso de una hermenéutica que pretende rescatar las ideas generadas en un contexto de opresión y de luchas por la libertad. No pretendemos historiar el desarrollo de las ideas sobre derechos humanos sino entender su orientación y su carácter en esta tradición. En efecto, *la historia de las ideas* es una disciplina que adquiere

---

3 Creemos que estas características básicas del historicismo engloban aquello que ha sido subsumido por el pensamiento latinoamericano. No obstante, esto se ha realizado a partir de diferentes corrientes que se les ha clasificado como historicismos, como se ha mencionado en la anterior nota a pie. Por tanto, es importante tener en cuenta que existe una diversidad de historicismos.

4 Ardao, Arturo. "El historicismo y la filosofía americana". Zea, Leopoldo. *Antología de la filosofía americana contemporánea*. México, Costa Amic, 1968, p. 124.

características específicas tratándose del caso latinoamericano. Una de ellas, tal vez la principal, es su esfuerzo por contextualizar el proceso que siguen las ideas, principalmente las filosóficas, de la región. De este esfuerzo por relacionar la producción filosófica (iusfilosófica en nuestro caso) con las situaciones en las que se produce —dando primacía a la perspectiva de las víctimas de los sistemas, a los oprimidos y a los pobres— se ha llegado a considerar que realizar este tipo de historiografía es ya hacer en sí mismo filosofía y, en especial, una filosofía latinoamericana que ayuda a recuperar y no negar su propio pasado. Como señalan Horacio Cerutti y Mario Magallón:

Los estudios de la historia de las ideas constituyeron y constituyen una vía para reconocernos en un pasado rico en conceptos, categorías, imágenes y proyectos que han permitido pensar nuestra realidad nacional y regional, así como orientar nuestras acciones a futuro. La historia de las ideas, como lo sostuvo José Gaos, ha contribuido a evitar la negación de nuestro pasado para rehacernos según un presente extraño.<sup>5</sup>

El acontecimiento sobre el cual hablaremos es la conquista y colonización españolas sobre la población y el territorio “americano” durante el siglo XVI, y los principales personajes serán fray Bartolomé de Las Casas, fray Alonso de la Veracruz y Vasco de Quiroga. Haremos un análisis sobre su teoría y praxis desde una perspectiva compleja de derechos humanos, para identificar aquellos elementos que caracterizan una tradición nacida en esa época y que, asumiendo la propuesta de algunos autores, titulamos como “Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos” (Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos).<sup>6</sup>

5 Cerutti Guldberg, Horacio y Mario Magallón Anaya. *Historia de las ideas latinoamericanas, ¿disciplina fenecida?* México, Casa Juan Pablos, 2003, p. 11.

6 Véase De La Torre Rangel, Jesús Antonio. “Tradición hispanoamericana de los derechos humanos. Dos jueces y un litigante defendiendo los derechos de los indios”. *Revista de Investigaciones Jurídicas* n.º 27. México, Escuela Libre de Derecho, 2003, pp. 537-579. El mismo autor señala: “resulta oportuno reiterar el hecho de que durante una mesa de trabajo en el ‘II Seminario La Universidad y los Derechos Humanos en América Latina’, celebrado en la Universidad Iberoamericana de la ciudad de México en noviembre de 1990, le escuchamos al padre José Aldunate de la Compañía de Jesús hacer una certera afirmación cuando dijo que sobre los derechos humanos existen dos tradiciones teóricas: la de la Ilustración, ligada a la Revolución francesa y a la Independencia de Estados Unidos, de corte eminentemente individualista; y otra tradición que nace en América Latina con Bartolomé de Las Casas y el grupo de primeros evangelizadores

Son diversas las razones que sustentan la importancia de asumir esta tradición<sup>7</sup> para el pensamiento latinoamericano de la liberación. En primer lugar, significa ubicar el tema de derechos humanos en aquellas teorías y praxis que el pensamiento de la liberación —sobre todo la filosofía y la teología— han asumido como sus antecedentes, es decir, como el primer encuentro con la alteridad de la víctima y la lucha por su liberación. Además, es asumir una preocupación por recuperar la historia de las ideas filosóficas que existe en las distintas regiones de América Latina y El Caribe. A partir de la particular situación sociohistórica, se ha buscado una interpretación del pasado, que se piense desde las luchas del presente, con clara intencionalidad de delinear un futuro construible y compar-tible colectivamente.

En segundo lugar, las características de esta tradición —como se irá viendo— son más acordes con la liberación de los pobres en las propias circunstancias de América Latina dentro del sistema mundo, que ciertas tradiciones hegemónicas ajenas a su historia. Podemos citar las palabras de Cerutti en este sentido:

que pensaban como él, caracterizada por concebir los derechos a partir de los pobres” (De La Torre Rangel, Jesús Antonio. *Alonso de la Veracruz: amparo de los indios. Su teoría y práctica jurídica*. Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 1998, pp. 91-92). Véase también Aldunate, José. “Los Derechos Humanos y la Iglesia Chilena”. *La Universidad y los Derechos Humanos en América Latina*. México, Unión de Universidades de América Latina y Comisión Nacional de Derechos Humanos, 1992, pp. 123-129. De La Torre Rangel, Jesús Antonio. *El uso alternativo del derecho en Bartolomé de Las Casas*. San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí / Comisión Estatal de Derechos Humanos (CENEJUS – CRT), 2006.

- 7 Es importante aclarar el sentido que damos al término “tradición”. No deseamos utilizarlo en el sentido usual, como cuando una postura dogmática habla del “respeto a la tradición”, entendiendo por ésta “un conjunto de normas, creencias, etc., a menudo incorporadas en instituciones. Cuando las normas, creencias y, caso de haberlas, instituciones se toman en un sentido general y global, se habla de ‘la tradición’” (“Tradición” en Ferreter Mora, José. *Diccionario de Filosofía*. Madrid, Ariel, 2004). Tampoco intentamos darle un sentido de “nostalgia del pasado”, como pretendían los románticos alemanes, sino como una serie de nociones básicas que pueden ir inspirando e iluminando la praxis en distintos momentos históricos, y que pueden verse expresadas, alimentadas, argumentadas, etc., desde diversos aparatos teóricos, sin que esto signifique un “tradicionalismo” que impida el surgimiento de la originalidad y la novedad en la historia. Por ejemplo, pensemos en la “opción por los pobres” dentro de la tradición bíblica, que va desde la narrativa del Éxodo hasta la actual Teología de la Liberación en América Latina (Véase Lohfink, Norbert F. *Option for the poor. The basic principle of Liberation Theology in the Light of the Bible*. Bibal Press, Richland Hills, 1995); es obvio que el escritor del Éxodo no tenía el análisis social-marxista del que disponen los teólogos de la liberación actuales, y eso no impide que sean parte de una misma tradición, cuya noción básica es esa opción por los excluidos y las víctimas.

Quizá no en todo momento histórico la filosofía necesita volverse sobre su pasado, pero sí en situaciones de subordinación o marginación cultural como las que nos ocupan, situaciones en las cuales la memoria propia ha tendido a ser borrada y no se sabe a ciencia cierta dónde se está. (...) Volverse sobre lo pensado, recuperar críticamente la memoria propia del pensamiento es necesario para poder establecerse una tradición, acumular elementos, deslindar estilos, precisar contenidos, acompañar esfuerzos, dejar vías muertas de lado, no perder aliento. Para no permanecer, en suma, aplastado y agobiado por una tradición desconocida, pero subrepticamente operante.<sup>8</sup>

La tercera razón es que a través de esta tradición las luchas de liberación latinoamericanas pueden hablar de derechos humanos sin asumir forzosamente sus matrices eurocéntrica, monocultural, individualista y burguesa. Desde las propias circunstancias sociohistóricas de América Latina, la lucha por la dignidad humana ha adquirido un sentido pluricéntrico, pluricultural, comunitario y popular; a partir de estas características, los derechos de las personas se han pensado desde las clases sociales más desfavorecidas, desde abajo, y en contextos concretos, evitando así la formulación de abstracciones respecto al ser humano o de un formalismo que oculta aspectos de la realidad y la falsea. En este sentido, es importante tomar en cuenta que:

Las primeras víctimas [de la Modernidad] no fueron los trabajadores de las fábricas europeas del siglo XIX, ni tampoco los inadaptados franceses encerrados en cárceles y hospitales de los que nos habla Foucault, sino las poblaciones nativas en América, África y Asia, utilizadas como ‘instrumentos’ (*Gestell*) a favor de la libertad y del progreso. De hecho, el fabuloso despliegue de la racionalidad científico-técnica en Europa no hubiera sido posible sin los recursos materiales y los ‘ejemplos prácticos’ que provenían de las colonias. Fue, por ello, sobre el contraluz del ‘otro’ (el bárbaro y el salvaje convertidos en objetos de estudio) que pudo emerger en Europa lo que Heidegger llamase la ‘época de la imagen del mundo’. Sin colonialismos no hay ilustración, lo cual significa, como lo ha señala-

---

8 Horacio Cerutti Guldberg y Mario Magallón Anaya, *op. cit.*, p. 75.



do Enrique Dussel, que sin el *ego conquiro* es imposible el *ego cogito*. La razón moderna hunde genealógicamente sus raíces en la matanza, la esclavitud y el genocidio practicados por Europa sobre otras culturas.<sup>9</sup>

Una última razón consistiría en que esta tradición recupera experiencias que han sido invisibilizadas y, por lo tanto, desperdiciadas por la visión monocultural del saber jurídico que solo reconoce las tradiciones nordatlánticas (inglesa, francesa y norteamericana) como las únicas que pueden considerarse defensoras y promotoras de derechos humanos. No se trata de negar la riqueza que estas tres tradiciones tienen en sí mismas, sino que se busca combatir la función ideologizada que se ejerce cuando se consideran como las únicas existentes y válidas.

Desde esta hermenéutica, la filosofía, el pensamiento jurídico, las ideas jurídicas se asumen como *actitudes humanas*.<sup>10</sup> Esto marca una diferencia importante y trascendente en la manera de acercarse a la realidad; por lo menos, se debe buscar no caer en una concepción esencialista del conocimiento que frecuentemente destaca características como la inmutabilidad y la permanencia. Asumir que las ideas filosófico-jurídicas deben tener esas características para ser consideradas como “auténtico conocimiento” es algo inconcebible para una disciplina como la historiografía de las ideas. En este sentido, una historia de las ideas iusfilosóficas debe asumir los problemas de la dispersión y de la variación; es decir, en la recuperación del pasado no se deben despreciar las ideas generadas por encontrarse dispersas y ausentes de una gran sistematización, y tampoco por la variación en cuanto a su evolución. Por consiguiente, se busca algo propio y diferente, lo que de ningún modo puede ser considerado como no-iusfilosófico, aunque no tenga la unidad orgánica y modélica del sistema. Cerutti señala que:

Esta historia tiene que ser una historia paradójicamente ‘materialista’ de las ideas. En el sentido de que las ideas no pueden ser analizadas de un modo inmanente, como si se engendraran unas a otras en un proceso descontextualizado, sino como ideas encarnadas en instituciones, con funciones

9 Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta. Introducción. *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Coords. Santiago Castro-Gómez et al. México, University of San Francisco-Miguel Ángel Porrúa, 1998, p. 18.

10 Horacio Cerutti Guldberg y Mario Magallón Anaya, *op. cit.*, p. 21.

sociales, culturales y epistémicas precisas para que la historicidad de su desarrollo se haga explícita y para no permanecer en una contradictoria visión de filosofía perenne, donde los problemas serían siempre los mismos, aunque tendrían historia, lo cual no es más que una evasión de la historia en nombre del formalismo de las ideas o de un cientificismo sin fundamento in re. Esta historia materialista de las ideas se concibe como parte de una historia total que, por cierto, opera como un concepto regulativo en la investigación. Es un horizonte al que apunta la reconstrucción.<sup>11</sup>

Una historiografía de las ideas no busca, de entrada, los grandes sistemas, sino las ideas y categorías que sirvieron a los seres humanos para analizar, enfrentar y hacerse cargo de los problemas y retos de su realidad específica. Se entiende así a cada filosofía jurídica como un conjunto de ideas concebidas, verdaderas o que tienen validez en tanto brindan contestación a los problemas que ellas mismas han abierto en su enfrentamiento con la realidad; se ha de examinar la adecuación del pensamiento a la realidad, a través de respuestas a las preguntas planteadas buscando dar solución a problemas concretos. Por lo tanto, se busca entender a la historia de las ideas, no como una historia inmanente, regulada tan solo por la estructura de los problemas y de las soluciones filosóficas, sino de situarla en la dinámica total de la realidad.

Es decir, una historia de las ideas iusfilosóficas relacionadas con derechos humanos no debe partir de un concepto y unas estructuras *a priori*, producidas desde contextos históricos y culturales ajenos, sino comprender dichas ideas desde su lugar y su función en la dinámica social, en la defensa de la dignidad humana, en la satisfacción de las necesidades y en el control de los diversos poderes. En este sentido, Cerutti y Magallón afirman:

En tanto provincia fronteriza de ‘nuevas disciplinas’, la historia de las ideas descubre un espacio de discusión teórica a ser recreado y superado creativamente. Porque se abusa aún hoy de *conceptos apriorísticos*, los cuales suelen entorpecer la comprensión del contenido de las ideas, de las categorías y conceptos e invisibilizan la experiencia en que se generan y

---

11 Cerutti Guldberg, Horacio. *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su “modus operandi”*. México, UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 2000, p. 108.

12 Horacio Cerutti Guldberg y Mario Magallón Anaya, *op. cit.*, p. 25.

surgen, deformando su interpretación y sentido.<sup>12</sup>

Como hemos dicho, se trata de adoptar una de las vertientes de la Filosofía de la Liberación, en referencia al *historicismo latinoamericano*, que no es un historicismo romántico como el desarrollado en Europa en el siglo XIX. Como señala Cerutti, “el aporte del historicismo latinoamericano ha consistido en relativizar las pretensiones injustificadas de universalidad, de totalidad o de integración; ha logrado desocultar universales ideológicos y ha sacado a la luz etnocentrismos larvados. Por eso se ha podido afirmar que en América Latina el historiar la filosofías desde el historicismo es ya filosofar”.<sup>13</sup>

Esta obra se compone de cuatro capítulos. Antes de abordar los casos concretos de la praxis de los personajes mencionados, y siguiendo con el argumento expuesto en los párrafos anteriores, tendremos que fijar, en el primer capítulo, algunos presupuestos necesarios para releer el pasado latinoamericano con el fin de encontrar una tradición de derechos humanos; después abordaremos el origen histórico del derecho subjetivo en la filosofía medieval, pues esto nos muestra que, con el aparato teórico que tenían los primeros defensores de los pueblos originarios de América, formados en la filosofía escolástica española del siglo XVI, pudieron luchar por la dignidad de los pueblos indígenas desde un discurso del derecho como facultad de la persona, es decir, como defensa de derechos. En el capítulo segundo analizaremos la praxis y el pensamiento relativo a derechos humanos de Fray Bartolomé de Las Casas. Luego abordaremos, en el capítulo tercero, el pensamiento y la obra de Fray Alonso de la Veracruz desde la perspectiva de derechos humanos. Por último, rescataremos la praxis de Vasco de Quiroga como un conjunto de acciones promotoras de la vida, la libertad y la igualdad de los indios.

La praxis y el discurso de estos personajes cobran vigencia ante las circunstancias de la actual globalización. Ellos fueron los defensores de las primeras víctimas del actual sistema-mundo, que entonces se encontraba en sus albores. Las Casas, Veracruz y Quiroga —y otros más— fueron capaces de defender los derechos de los indios a partir del encuentro con y la interpelación del Otro, y mostraron que el fundamento material de dere-

13 Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofar desde nuestra América*, op. cit., p. 76.

chos humanos es la praxis liberadora que persigue la transformación de los sistemas y las instituciones para hacer posible la satisfacción de las necesidades para la producción, reproducción y desarrollo de la vida.

Agradezco a Juan Montaña Pinto, director del Centro de Estudios y Difusión del Derecho Constitucional (Cedec) de la Corte Constitucional de Ecuador, por su interés y apoyo para la publicación de esta obra.

San Luis Potosí, S.L.P.



# **Capítulo 1**

**Presupuestos teóricos para recuperar  
la tradición hispanoamericana  
de derechos humanos**

# Presupuestos teóricos para recuperar la tradición hispanoamericana de derechos humanos

## 1. Algunos presupuestos necesarios

Con el pensamiento filosófico y jurídico no ocurre lo mismo que con las ciencias naturales, a las cuales les es sencillo desconocer su historia. El pensamiento jurídico-filosófico ha de mantener una relación importante con su pasado, y en especial tratándose de derechos humanos, al ser un concepto fundamental en la formación no solo del derecho moderno sino también del Estado nacional y de las relaciones internacionales.

La historiografía de la ideas, desde el pensamiento de la liberación, debe asumir ciertos presupuestos que sirvan de fundamento para rescatar la raíz histórica de la fuerza liberadora que tienen los derechos humanos. En efecto, la filosofía del derecho debe enfrentar los problemas de la realidad social desde un cierto horizonte cultural e histórico, y por lo tanto, es menester la referencia a la propia historia. Para las luchas de liberación latinoamericana no basta con hacer referencia a la historia eurocéntrica de derechos humanos, por más que de ella se puedan obtener importantes lecciones, sino que es necesario recuperar una tradición propia, basada en la historia de *Nuestra América*. José Martí decía que:

La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los incas a acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria. Los políticos nacionales

han de reemplazar a los políticos exóticos. Injértese en nuestra República el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas. Y calle el pedante vencido; que no hay patria en que pueda tener el hombre más orgullo que en nuestras dolorosas repúblicas americanas. (...) Éramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, en chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España. El indio mudo, nos daba vueltas alrededor, y se iba al monte, a la cumbre del monte, a bautizar a sus hijos. Éramos charreteras de togas, en países que venían al mundo con alpargata en los pies, y la vincha en la cabeza.<sup>14</sup>

Parafraseando estas palabras del poeta cubano, podemos afirmar que aún injertados en nuestro continente los derechos humanos, la raíz debe ser nuestra historia, nuestras luchas de liberación y las formas propias de promover la dignidad humana. Es importante recrear una tradición donde derechos humanos no sean una mera mercadería importada y ajena a las necesidades y a las preocupaciones de los hombres y mujeres latinoamericanos. Cuando los estados de América Latina predicán derechos humanos, estos no deben ser una máscara, un disfraz conformado por elementos europeos, sino una construcción desde abajo, desde los pueblos. La aportación de las luchas de liberación latinoamericanas a derechos humanos debe ser mucho más que un mero “eco” y, por supuesto, mucho menos un eco deformado y malinterpretado; no se debe buscar tan solo que la América practique lo que piensa la Europa, por usar la famosa frase de Alberdi.

Es necesario una historiografía que, combinada con una hermenéutica de la liberación, motive el pensamiento presente y funcione para abrir el futuro, para que no sea más de lo mismo. Es establecer también, desde el nivel historiográfico, la cuestión de la tensión utópica. En esto, es conveniente señalar a Cerutti cuando señala que “se trata de pensar la realidad en el presente, en tanto proceso histórico proveniente del pasado, a partir de horizontes futuros desde los cuales retrospectivamente todo el proceso se ilumina”.<sup>15</sup> Cabe señalar que no se busca recuperar un pasado idealizado, sino realizar una recuperación de él desde un horizonte de la liberación.

14 Martí, José. *Política de Nuestra América*. México, Siglo XXI, 1977, pp. 40-41.

15 Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofar desde nuestra América*, op. cit., p. 49.



Al realizar una historiografía de las ideas en América Latina, en concreto sobre ideas jurídicas, debemos partir de ciertos criterios teóricos y metodológicos. Debemos asumir que *la historia es variable*, ya que esta tiene que ser reconstruida reiteradamente pero desde horizontes diversos. Lo que buscamos, como se ha insistido, es revalorar el pasado ideológico, y para hacerlo se requiere de una metodología que constituye, a la vez, una forma de conocimiento. Es decir, para abordar con fecundidad la historiografía de las ideas es menester reconsiderar los presupuestos con los cuales hay que acercarse a la realidad sociohistórica. Y es que la realidad no se accede de forma directa, sino siempre a través de alguna mediación: sea por ideologías, por representaciones del mundo, por relaciones sociales concretas, por ciertos imaginarios sociales y por diversas formas expresivas simbólicamente constituidas, o por un lenguaje penetrado de historia. Hay que asumir, con todas sus consecuencias epistemológicas, que se parte de un sistema de ideas, de lenguajes discursivos, conformados desde sistemas teórico-filosóficos regulados por un conjunto de relaciones regidas por la realidad material.

Algunos de los presupuestos que consideramos pertinentes asumir para recuperar la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos son: a) Evitar el desperdicio de la experiencia histórica; b) aplicar el “giro descolonizador”; c) superar la *periodificación* dominante de la historia y reubicar el inicio de la Modernidad; d) superar el secularismo tradicional de las filosofías políticas; e) asumir una definición crítica y compleja de derechos humanos.

### 1.1. Evitar el desperdicio de la experiencia histórica

Generamos este presupuesto a partir de la obra de Boaventura de Sousa Santos, quien propone una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias como parte de sus reflexiones teóricas y epistemológicas sobre la reinvenición de la emancipación social.<sup>16</sup> Como conclusiones de sus investigaciones respecto a iniciativas y movimientos alternativos, llega

---

16 Véase Santos, Boaventura de Sousa. “Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias”. *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid, Trotta, 2005, pp. 151-192.

a tres importantes conclusiones.<sup>17</sup> En primer lugar, la experiencia social en el mundo es mucho más amplia y diversa de lo que la tradición occidental conoce y considera importante. La segunda conclusión es que esta riqueza social está siendo desperdiciada. Y, por último, concluye que para recuperar la experiencia desperdiciada es necesario un modelo diferente de racionalidad, pues la racionalidad dominante occidental de por lo menos los dos últimos siglos es en gran parte culpable de dicho ocultamiento y desperdicio.

La racionalidad que propicia el desperdicio de la experiencia, Santos la clasifica como “razón indolente”, siguiendo a Leibniz, y propone otro modelo de racionalidad que le llama “razón cosmopolita”. A partir de ella, establece tres proyectos sociológicos: la sociología de las ausencias, la sociología de las emergencias y el trabajo de traducción. La que nos interesa en este momento es la primera: la sociología de las ausencias, a través de la cual se busca “expandir el presente”.<sup>18</sup>

Si bien es cierto que se habla de sociología y, por lo tanto, se refiere a las experiencias actuales que son desperdiciadas, consideramos que la razón indolente también crea una forma de leer la historia que desperdicia las experiencias históricas. En efecto, a la par de una sociología de las ausencias se debe realizar una historiografía de las ausencias. Debemos prestar atención a nuestra conflictividad específica, tanto histórica general como

17 *Ibid.*, p. 152.

18 Los otros dos proyectos consistirían básicamente en lo siguiente: La *sociología de las emergencias* busca contraer el futuro y expandir el campo de las experiencias posibles. Su función es combatir la razón proléptica que concibe el futuro a partir de la monocultura del tiempo lineal: “Dado que la historia tiene el sentido y la dirección que le son conferidos por el progreso, y el progreso no tiene límites, el futuro es infinito”. Pero considerando que el futuro está proyectado en una dirección irreversible es un tiempo homogéneo y vacío. La sociología de las emergencias busca contraer el futuro para tornarlo escaso y objeto de cuidado: “El futuro no tiene otro sentido ni otra dirección que las que resultan de tal cuidado”. La sociología de la ausencia consiste en “sustituir el vacío del futuro según el tiempo lineal (un vacío que tanto es todo como es nada) por un futuro de posibilidades plurales y concretas, simultáneamente, utópicas y realistas, que se va construyendo en el presente a partir de las actividades de cuidado” (*ibid.*, p. 167). Por otro lado, el *trabajo de traducción* es el procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo, tanto las disponibles como las posibles, reveladas por la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias. Busca captar dos momentos: “la relación hegemónica entre las experiencias y lo que en éstas hay más allá dicha relación”. En cuanto a la traducción entre saberes asume la forma de una *hermenéutica diatópica*, que “consiste en un trabajo de entre dos o más culturas con el objetivo de identificar preocupaciones isomórficas entre ellas y las diferentes respuestas que proporcionan” (*ibid.*, pp. 175-176).

filosófica particular, y para ello es menester atender a los juegos de hegemonías y contrahegemonías y no solamente a reconocer un pensamiento dominante como si fuera único y excluyente. Al respecto, podemos citar las palabras de Juan Carlos Monedero quien, comentando la obra de Boaventura de Sousa Santos, señala:

La regulación (la primacía de un orden social estático por encima de las transformaciones) terminó por devorar las promesas emancipatorias que, finalmente, congelaron impotentes el devenir (...)

Para reconstruir y orientar esta desviación, el profesor Santos propone recurrir a la experiencia histórica. En el ahondamiento del pasado encuentra que el mejor servicio que se puede prestar todavía el paradigma moderno está en ayudar a recuperar los fragmentos de aquellas formas alternativas de Modernidad que anidaron en el ayer pero no llegaron a alzar el vuelo.<sup>19</sup>

La Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos cumple la función a la que invita el profesor portugués, pues es un fragmento de una forma alternativa de Modernidad que, por diversas razones, ha sido ocultada y desperdiciada. Esta tradición forma parte de la matriz “emancipadora” de la Modernidad que debe recuperarse ante la primacía que ha tenido la matriz “regulación”.

Para iniciar en el camino de la recuperación de la experiencia desperdiciada, asumiendo una nueva racionalidad, el profesor portugués establece tres puntos de partida:

- a) Asumir que la comprensión del mundo es más amplia a la comprensión occidental del mundo.
- b) Asumir que la comprensión del mundo y la forma como ella crea y legitima el poder social tiene que ver con concepciones del tiempo y de la temporalidad.
- c) Comprender que las características fundamentales de la concepción de la racionalidad occidental es contraer el presente y expandir el futuro.

---

19 Juan Carlos Monedero, Presentación. *El milenio huérfano*, op. cit., p. 22.

Estos tres puntos de partida son, además, la base para realizar una crítica a la razón occidental hegemónica. Ahora bien, la indolencia de esta razón se ejerce en cuatro formas:<sup>20</sup> La *razón impotente*, aquella que no se ejerce porque se piensa que nada puede hacerse contra una necesidad concebida como exterior a ella misma. La *razón arrogante*, aquella que no siente la necesidad de ejercerse porque se imagina incondicionalmente libre y, por consiguiente, libre de la necesidad de demostrar su propia libertad. La *razón metonímica*, aquella que se reivindica como la única forma de racionalidad y, por consiguiente, no se dedica a descubrir otros tipos de racionalidad o, si lo hace, es solo para convertirlas en materias primas. Y la *razón propiléptica*, aquella que no tiende a pensar el futuro porque juzga que lo sabe todo de él y lo concibe como una superación lineal, automática e infinita del presente.

Estas cuatro formas de la razón indolente son las que subyacen, de diversas maneras, al conocimiento hegemónico, tanto filosófico como científico, producido en Occidente en los últimos dos siglos. En cuanto al tema que nos ocupa en este capítulo, consideramos que la razón metonímica es la forma en que la razón indolente produce el desperdicio de la experiencia en cuanto a la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos.

La razón metonímica se basa en la idea de totalidad bajo la forma de orden. Para esta razón, no hay “comprensión ni acción que no se refiera a un todo, el cual tiene primacía absoluta sobre cada una de las partes que lo componen”.<sup>21</sup> En efecto, existe una sola lógica que gobierna tanto el comportamiento del todo como el de cada una de sus partes. Pero en realidad, el todo es una parte transformada en término de referencia hacia las demás. Ninguna parte puede ser pensada fuera de la relación con la totalidad. En efecto, una de las consecuencias de esta razón es que, como señala Santos:

El Norte no es inteligible fuera de la relación con el sur, tal y como el conocimiento tradicional no es inteligible sin la relación con el conocimiento científico o la mujer sin el hombre. Así, no es admisible que alguna de las partes tenga vida propia más allá de la que le es conferida por la relación

20 Boaventura de Sousa Santos, “Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias”, *op. cit.*, pp. 153-154.

21 *Ibid.*, p. 155.

dicotómica y mucho menos que pueda, además de parte, ser otra totalidad. Por eso, la comprensión del mundo que la razón metonímica promueve no es solo parcial, es internamente muy selectiva. La modernidad occidental, dominada por la razón metonímica, no solo tiene una comprensión limitada del mundo, sino una comprensión limitada de sí misma.<sup>22</sup>

La razón metonímica se ejerce en las diversas maneras de comprender la historia de derechos humanos, pues las experiencias en Latinoamérica son solo inteligibles en su relación con lo sucedido en el Norte (Europa y Estados Unidos). Las luchas latinoamericanas por la dignidad humana se consideran solo un árbol trasplantado de lo que ya creció en aquellas latitudes, pues de otra manera no pueden ser inteligibles y, por lo tanto, no existen. Así, por ejemplo, la razón metonímica hace posible considerar que personajes como Miguel Hidalgo haya sido un asiduo estudioso de los ilustrados franceses pues de otra manera no es explicable su participación en el inicio de las luchas por la emancipación de México; no es viable considerar que su pensamiento tuvo raíces en otra tradición, propia de tierras latinoamericanas.

Santos señala que no existe una única manera de no existir, pues esta se da siempre que una entidad es descalificada y tornada invisible, ininteligible o descartable de modo irreversible. Distingue cinco lógicas o modos de producción de no existencia de las que se vale la razón metonímica, y que son manifestaciones de la misma monocultura racional. Entre ellas, en este momento, nos interesan dos: la lógica derivada de la monocultura del saber y del rigor del saber, y la lógica de la escala dominante.<sup>23</sup>

22 *Ibid.*, p. 156.

23 Las cinco lógicas son la *monocultura del saber* y del *rigor del saber*; la *monocultura del tiempo lineal*; la *lógica de la clasificación social*; la *lógica de la escala dominante*; y la *lógica productivista*. El significado de las tres lógicas que no mencionamos en el texto principal es el siguiente. La monocultura del tiempo lineal es la lógica que se basa en la idea según la cual la historia tiene sentido y dirección únicos y conocidos. Ese sentido y esa dirección se han formulado de distintas formas en los últimos dos siglos: progreso, revolución, modernización, desarrollo, globalización. La lógica de la clasificación social se asienta en la monocultura de la naturalización de las diferencias; consiste en la distribución de las poblaciones por categorías que naturalizan jerarquías, como la clasificación racial o la sexual. Por último, la lógica productivista se asienta en la monocultura de los criterios de productividad capitalista: “el crecimiento económico es un objetivo racional incuestionable, y, como tal, es incuestionable el criterio de la productividad que mejor sirve a ese objetivo. Ese criterio se aplica tanto a la naturaleza como al trabajo humano” (Boaventura de Sousa Santos, “Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias”, *op. cit.*, pp. 160-162).

La *lógica de la monocultura del saber y del rigor del saber* consiste en que la ciencia occidental se abroga ser canon exclusivo de producción de conocimiento; todo lo que el canon no reconoce es declarado inexistente. Por otra parte, la *lógica de la escala dominante* declara la irrelevancia de todas las otras escalas posibles. En la Modernidad occidental, señala Santos, la escala dominante aparece bajo las formas de lo universal y lo global. De ambas formas, la que nos interesa es la primera, la cual, en este sentido, “es la escala de las entidades o realidades que se refuerzan independientemente de contextos específicos. Por eso, se adjudica precedencia sobre todas las otras realidades que dependen de contextos y que, por tal razón, son consideradas particulares o vernáculos”.<sup>24</sup>

La filosofía jurídica hegemónica ha sido creada desde la razón metonímica que ha ocasionado el desperdicio de la experiencia, al buscar juzgar las partes desde una parte que se impone como totalidad. Lo que no se adapte al canon de la monocultural del saber es declarado inexistente. Así, por ejemplo, no es extraño encontrar posturas que consideran que la “filosofía del derecho” propiamente dicha solo se genera a partir del nacimiento del Estado moderno, pues es entonces cuando el objeto de estudio “derecho” comienza a existir; las filosofías anteriores a las modernas, como la de Tomás de Aquino, por ejemplo, no podrían considerarse Filosofía del Derecho pues más bien eran filosofías morales que, entre tantas normatividades, reflexionaban sobre los mandatos de los príncipes y señores feudales. Y, por supuesto, en otras culturas donde el estado moderno no existiese, el “derecho” no existió como tal, sino solo órdenes normativos con cierta coercibilidad. Ni qué decir de aquellas posturas que opinan que fuera de la voluntad del estado no hay “derecho”, y reducen a “usos y costumbres” las prácticas jurídicas vivas de los pueblos indígenas, por ejemplo.

En cuanto a derechos humanos, las dos lógicas arriba descritas contribuyen para hacer inexistentes la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos. La *lógica de la monocultural del saber* establece un canon respecto a cómo deben ser comprendidos derechos humanos y, desde él, declara únicamente la existencia de las tradiciones generadas en el Norte. Así, por ejemplo, si solo la “ética de la ilustración” puede ser la ética que fundamenta “derechos humanos”, entonces todos los demás

24 *Ibid.*, p. 161.

usos del derecho por defender y promover la dignidad humana, basados en otra clase de ética, son declarados inexistentes por no adaptarse al canon de la monocultura del saber. Por otro lado, *la lógica de la escala dominante* se hace presente en la historiografía de derechos humanos cuando se consideran a estos como realidades independientemente de contextos específicos; es cuando derechos humanos pierden su matriz sociohistórica y se predicán sobre un ser humano abstracto y universal. En efecto, las experiencias liberadoras que dependen de contextos, que se refieren a seres humanos concretos, con sus propias características sociohistóricas y culturales, son consideradas “particulares y vernáculos”, y por lo tanto son despreciadas.

Por lo anterior, podemos afirmar que para hacer una historiografía de derechos humanos desde la perspectiva de la liberación es necesario adoptar el procedimiento denegado por la razón metonímica que propone Santos. Este procedimiento busca liberar a los términos que conforman las dicotomías de las relaciones de poder que los unen, para buscar relaciones alternativas; se trataría de pensar el Sur como si no hubiese Norte, pensar la mujer como si no hubiese hombre, pensar la historiografía de las ideas latinoamericanas como si no existieran las ideas primermundistas, etc. Para esto, hay que asumir que la razón metonímica no logró de forma total desaparecer dichas alternativas, sino que quedaron componentes o fragmentos fuera del orden de la totalidad.<sup>25</sup> Una de estas alternativas es la lectura del pasado desde el horizonte de la liberación que recupera la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos.

Hablar de derechos humanos en el siglo XVI, fuera de las tierras europeas, desde el discurso y práctica de unos “frailes”, cuya base filosófica era la escolástica y, por lo tanto, formados en España, “premodernos”, sin contar con la estructura del estado moderno y “atados” todavía a una visión teocéntrica y no secularizada de la realidad, es considerado como imposible a la luz de la filosofía jurídica hegemónica, que utiliza para invisibilizar esta experiencia, en parte, a la razón metonímica y, sobre todo, a las lógicas de la monocultura del saber y de la escala dominante. De ahí que, en cierta forma, lo que buscamos al reconstruir la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos es “transformar

25 *Ibid.*, pp. 159-160.

objetos imposibles en posibles, y basándose en ellos transformar las ausencias en presencias, centrándose en los fragmentos de la experiencia social no socializados por la totalidad metonímica”.<sup>26</sup>

Es necesario, por lo tanto, caer en la cuenta que desde una historiografía tradicional la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos seguirá siendo un objeto imposible para la filosofía jurídica y continuará siendo una ausencia. Nuestro objetivo, pues, al asumir este presupuesto es ser consciente de la tarea de evitar el desperdicio de esta experiencia histórica.

## 1.2. Aplicar el “giro descolonizador o desoccidentalizador”<sup>27</sup>

Una de las mayores insistencias de la Filosofía de la Liberación en las últimas décadas ha sido “el giro descolonizador o desoccidentalizador”. Como se sabe, sobre todo en epistemología, se habla de un “giro” cuando se introduce algún supuesto que cambia de manera radical la manera de generar el conocimiento. Así, por poner los ejemplos más conocidos, se habla del “giro hermenéutico”,<sup>28</sup> que realza la importancia de la acción

26 *Ibid.*, p. 160.

27 Usamos indistintamente los términos descolonizador o desoccidentalizador debido a la afinidad que se va teniendo de ellos en los últimos años; en cierta forma, también podría utilizarse los términos posdescolonizador y posoccidentalizador. Por ejemplo, Enrique Dussel habla por un lado de la necesidad de superar el *occidentalismo* de las filosofías políticas y, por otro lado, se refiere al límite que constituye el *colonialismo teórico, mental* (Dussel, Enrique. *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid, Trotta, 2007, pp. 11-12). No obstante, cabe señalar que el término más propio para denunciar la colonización intelectual desde América Latina es el de “occidentalismo” siendo el de “colonialismo” más apto para hacer referencia al dominio británico. Al respecto, señala Walter D. Mignolo: “intento contribuir a aclarar ciertos términos del debate trayendo a la memoria la noción de occidentalismo y posoccidentalismo, que es el lugar de enunciación construido a lo largo de la historia de América Latina para articular los cambiantes órdenes mundiales y el movimiento de las relaciones coloniales. Desde el bautizo de las ‘Indias Occidentales’ hasta ‘América Latina’ (es decir, desde el momento de predominio del colonialismo hispánico hasta el momento de predominio del colonialismo francés), ‘occidentalización’ y ‘occidentalismo’ fueron los términos clave (como lo fue ‘colonialismo’ para referirse al momento de predominio del imperio británico). De modo que si ‘poscolonialismo’ calza bien en el discurso de descolonización del Commonwealth, ‘posoccidentalismo’ sería la palabra clave para articular el discurso de descolonización intelectual desde los legados del pensamiento en Latinoamérica” (Mignolo, Walter G. “Posoccidentalismo: El argumento desde América Latina”. *Teorías sin disciplina, op. cit.*, p. 32).



interpretativa del sujeto en el conocimiento; del “giro lingüístico”,<sup>29</sup> donde se señala que todo conocimiento es lingüísticamente mediado, y por lo tanto, tiene que ver con las estructuras del lenguaje; del “giro pragmático”,<sup>30</sup> donde se pone énfasis en que el ser humano realiza conocimiento con fines prácticos, es decir, para lograr modificar la realidad. Pues bien, para nuestro tema es necesario asumir el “giro descolonizador”, es decir, ser conscientes de que las ciencias se han desarrollado desde la perspectiva de los países centrales y sus proyectos son funcionales a la empresa colonizadora o, en otros casos, sus reflexiones aunque tengan un profundo carácter emancipador no son conscientes y no reflexionan sobre las relaciones metrópolis-colonias y sus consecuencias. Además, este giro también significa que el pensamiento desde los países periféricos debe ser capaz de generar sus propias categorías y ser capaz de asumir de manera crítica aquellas de contenido emancipador venidas de las metrópolis.

En este sentido, podemos afirmar que muchos autores de la filosofía y la teología latinoamericanas han realizado este “giro epistemológico”, y sus discursos se han considerado poscoloniales porque acaban con la concepción eurocéntrica de que solamente los países centrales son capaces de generar conocimientos y categorías de análisis de la realidad. También, muchos de estos pensadores, han logrado deslegitimar la dimensión colonizadora del proyecto de la Modernidad como parte de este “giro”.

Parte del giro descolonizador estriba en superar el *eurocentrismo* de las filosofías políticas y jurídicas que olvidan, ya sea por desprecio o por ignorancia, los aportes y las prácticas alcanzadas por otras culturas. Es

28 Véase Gadamer, Hans-Georg. *El giro hermenéutico*. Trad. Arturo Parada. Madrid, Cátedra, 2007; Grodin, Jean. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Trad. Ángela Aeckermann. Barcelona, Herder, 2002; Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Trad. Ana Agud y Rafael de Agapito. Salamanca, Sígueme, 2003.

29 Véase Conesa, Francisco y Jaime Nubiola. *Filosofía del lenguaje*. Barcelona, Herder, 2002; Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Trad. Alfonso García y Ulises Moulines. México, UNAM, 2003; Navarro Reyes, Jesús. *Cómo hacer filosofía con palabras*. México, Fondo de Cultura Económica, 2010; Beuchot, Mauricio. *Historia de la filosofía del lenguaje*. México, Fondo de Cultura Económica, 2005; Searle, John R. *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*. Trad. Luis Manuel Valdés. Madrid, Cátedra, 1980; Austin, John R. *Cómo hacer cosas con palabras*. Trad. Genera Carrió y Eduardo Rabossi. Barcelona, Paidós, 1991.

30 Véase Cabanchik, Samuel et al. *El giro pragmático en la filosofía*. Buenos Aires, Gedisa, 2003; Rorty, Richard. *Consecuencias del pragmatismo*. Trad. José Miguel Esteban. Madrid, Tecnos, 1996; Habermas, Jürgen. “El giro pragmático de Rorty”. Trad. Perc Fabra. Isegoría, n.º 17, Madrid, 2007, pp. 5-36.

decir, se trata de no realizar una filosofía jurídico-política colonizada; en palabra de Dussel, de un *colonialismo teórico, mental*, presente en muchas filosofías políticas (y jurídicas, complementamos) de los países periféricos que “leen e interpretan por lo general, con excepciones, las obras de la Modernidad política europea desde la territorialidad postcolonial, dentro de la problemática de los filósofos del centro (H. Arendt, J. Rawls, J. Habermas, etc.) sin advertir la visión *metropolitana* de esta hermenéutica, y no desplegando, como filósofos ‘localizados’ en el mundo postcolonial, una lectura crítica de la metrópolis colonial”.<sup>31</sup>

En este contexto, el aporte del historicismo latinoamericano ha consistido en relativizar las pretensiones injustificadas de universalidad, de totalidad o de integración; ha logrado desocultar universales ideológicos y ha sacado a la luz etnocentrismos larvados. En efecto, en América Latina el historiar la filosofía desde esta perspectiva es realizar una filosofía no colonizada; recuperar la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos es llevar a cabo una filosofía jurídica no colonizada, crítica de la filosofía de los países centrales, y localizada<sup>32</sup> en la periferia.

En cuanto a la historiografía de las ideas, este giro descolonizador está presente en la obra de José Gaos. El filósofo hispano transterrado en México, hablaba del *imperialismo de las categorías*, refiriéndose a que denominar con categorías historiográficas ajenas procesos desarrollados en la región podía tener efectos de tergiversación muy fuertes. Los procesos de selección, adopción, adaptación y reelaboración suelen ser generadores de novedades y esto debe ser percibido.

En su obra *En torno a la filosofía mexicana*,<sup>33</sup> José Gaos desarrolla dicha idea. Señala que en una historiografía que prescinda de la circunstancia que la provoca y de la intención que la ha inspirado, solo se encontrará un perfil vago y abstracto de las ideas. Estas están adscritas, irremediablemente, a la situación ante la cual ejercen un papel activo y una función. No hay una historia de las ideas abstractas, sino de ideas

31 Enrique Dussel, *Política de la liberación. Historia...*, op. cit., p. 12.

32 Señala Dussel: “‘Localización’ indica la acción hermenéutica por la que el observador se ‘sitúa’ (comprometidamente) en algún ‘lugar’ socio-histórico, como sujeto de enunciación de un discurso, y por ello es el lugar ‘desde donde’ se hacen las preguntas problemáticas (de las que se tiene autoconciencia crítica o no) que constituyen los supuestos de una episteme epocal” (*ibid.*, p. 5).

33 Véase Gaos, José. *En torno a la filosofía mexicana*. México, Alianza Editorial, 1980.

concretas y circunstanciales. Ahora bien, para Gaos, la historia tiene una estructura dinámica y, por lo tanto, el historiador necesita reconstruir la historia, realizando articulaciones que se efectúan a partir de categorías. Estas categorías históricas son propias de un territorio determinado; no obstante, existen categorías que algunas culturas han extendido a otros territorios. Así, señala Gaos que “en los dominios de la Historia se presenta aquella tendencia como imperialismo de las categorías autóctonas de una parte de la historia sobre otras partes de esta, incluso sobre todas las demás sobre la historia universal”.<sup>34</sup> En efecto, este imperialismo ha sido ejercido por la historiografía europea y por sus “colonos mentales”.

El imperialismo de las categorías tiene como una de sus consecuencias la falta de originalidad en la historia del pensamiento, pues no se cuenta con una articulación diferente de la misma historia de los países centrales. No obstante, ya señalaba Gaos, que la historia de las ideas en México presenta peculiaridades estructurales y dinámicas suficientes para reivindicar su originalidad. Es decir, el *imperialismo de las categorías* se refiere a la dominación que han ejercido las categorías de los países centrales en la cultura latinoamericana, favoreciendo en última instancia una dependencia cultural.

En cuanto a derechos humanos, no se trata tan solo de clasificarlos como una categoría occidental, sino de que pretendemos hacer un uso estratégico de ella. Esta es una de las tareas que se lleva a cabo al recuperar la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos. Como se suele señalar en las posturas descolonialistas, se debe buscar “el uso estratégico de las categorías más autocríticas desarrolladas por el pensamiento occidental para recontextualizarlas y devolverlas en contra de sí mismo”.<sup>35</sup> Pero para esto, hay que evitar el uso de categorías ajenas y poco aptas para comprender el pasado latinoamericano.

34 *Ibíd.*, p. 34.

35 Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta. Introducción. *Teorías sin disciplina*, op. cit., p. 17.

### 1.3. Superar la *periodificación* dominante de la historia y reubicar el inicio de la Modernidad

No atarse a la *periodificación* organizada según los criterios europeos, que tiene bastante de ideológica y eurocéntrica, y que organiza el tiempo de la historia humana en Edad Antigua, Medieval y Moderna, por ejemplo. Hay que pensar derechos humanos fuera de la *periodificación* dominante producto del pensamiento romántico alemán de finales del siglo XVIII y del pensamiento hegeliano.<sup>36</sup> Aquí podemos retomar lo dicho en el apartado anterior, pues un ejemplo de dicho imperialismo de las categorías se encuentra en esta división que lleva a concebir la historia de los países latinoamericanos como paralela de la historia occidental europea, que se considera como universal. Esto provoca que la historia latinoamericana se vea carente de originalidad.

La historia de las ideas en América Latina tiene su propia complejidad que no puede ser analizada con justicia desde la *periodificación* dominante. En el transcurso histórico en nuestras tierras, coexisten movimientos hegemónicos, como la escolástica, con movimientos alternativos, los cuales se desarrollan en su propio seno o al margen, como el humanismo o algunas interpretaciones de la misma escolástica. No es extraño entonces que sean los mismos escolásticos los que recogieran en un determinado momento el pensamiento ilustrado y este pensamiento adopte nuevas variantes. Hay que evitar el imperialismo de las categorías basado en esta *periodificación*, y diferenciar así las corrientes de pensamiento generadas en Europa de su adopción, adaptación o renovación realizadas en Latinoamérica.

Como parte de este supuesto, se debe adoptar una comprensión y división de la Modernidad más integral y global, que sea capaz de incluir la temática de la colonialidad. Esto con el objetivo, entre otros, de incluir las aportaciones de América Latina a la “Modernidad” desde

36 Señala Dussel: “Esta posición eurocéntrica que se formula por primera vez a finales del siglo XVIII, con los ‘románticos’ alemanes y la ‘Ilustración’ francesa e inglesa, reinterpretó toda la historia mundial, proyectando hacia el pasado a Europa como ‘centro’ e intentando demostrar que todo había sido preparado en la historia universal para que dicha Europa fuera ‘el fin y el centro de la historia mundial’, al decir de Hegel” (Enrique, Dussel. *Política de la liberación. Historia...*, op. cit., p. 143).

sus orígenes.<sup>37</sup> Como señala Dussel, sea para bien o sea para mal, América Latina ha sido participante principal de la historia mundial de la política, “aportando, por ejemplo, con su plata el primer dinero mundial, y con su crítica a la conquista la primer filosofía moderna propiamente dicha”.<sup>38</sup>

Para ello hay que redefinir el inicio de la Modernidad. Este sería la invasión a América en 1492, incluyendo a España y a Portugal en la Modernidad, yendo contra la visión de los ilustrados y los “modernos” del centro de Europa que no las consideraban propiamente Europa. Así, Castilla sería el primer Estado “moderno” y América Latina sería el primer territorio colonial moderno.

En cuanto a la filosofía, esta reubicación del inicio de la Modernidad es fundamental. Superando la división dominante, que a su vez es exageradamente tajante y se le olvida que las transiciones entre épocas son complejas, se puede afirmar que los filósofos españoles del siglo XVI, aunque practicaban una filosofía de cuño escolástico, tenían ya un contenido moderno. Dussel lo dice con claridad:

[...] los primeros grandes pensadores latinoamericanos del siglo XVI deberían ser considerados como el inicio de la *filosofía de la Modernidad*. Antes que Descartes o Spinoza (ambos escriben en Ámsterdam, provincia española hasta 1610, y estudian con maestros españoles), debe considerarse en la *historia de la filosofía política moderna* a un Bartolomé de Las Casas, Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria o a un Francisco Suárez.

37 Somos conscientes de lo complicado que es establecer un inicio de la Modernidad, al igual que determinar qué autores marcarían el principio de ella. Entrar a un análisis de fondo de este problema constituiría una investigación independiente que rebasaría las intenciones de esta obra. En gran medida, esta cuestión depende de los rasgos que se seleccionen, pues desde unos el inicio estaría con Las Casas, Vitoria, Hobbes, Locke, pero por otros motivos podría ubicarse en Maquiavelo, Descartes o Bodino. Nosotros hemos optado por seleccionar retrospectivamente determinados rasgos intelectuales como característicos de la Modernidad que ayudan a recuperar la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos. Por eso mencionamos la clasificación propuesta por Dussel, pues se plantea la Modernidad más en términos históricos pero menos estrictos y cerrados en cuanto a los rasgos, y comprende el paso de edad como un proceso de transición que estuvo abierto, incluyendo la dimensión intelectual. Además, evita describir el proceso desde la monocultura del tiempo lineal, pues no se describe como un camino hacia lo que hoy son los puntos de vista hegemónicos. Es decir, se debe superar la periodificación hegemónica de la Modernidad para posibilitar recuperar la experiencia desperdiciada, como ha sido la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos.

38 Enrique Dussel, *Política de la liberación. Historia...*, op. cit., p. 12.

Ellos serían los primeros filósofos políticos modernos, antes que Bodin, Hobbes o Locke.<sup>39</sup>

Podemos afirmar, entonces, que la filosofía política moderna se originó en la reflexión sobre el problema de la apertura de Europa al Atlántico, con la llegada de España a las “Indias occidentales”. Por eso, rechazamos las visiones que sostienen, como la de Weber —claramente eurocéntrica—, que Europa tenía ciertas potencialidades desde épocas antiguas (Roma antigua, Grecia clásica, etc.), y que después de la llamada Edad Media, irrumpieron con fuerza para generar la Modernidad. En cambio, debe aceptarse que la Modernidad es un acontecer dialéctico en el que Europa frecuentemente digiere la influencia y aportes de otras culturas.<sup>40</sup>

Ahora bien, para abordar correctamente los inicios de la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos, debemos asumir una periodización más integral, histórica y global de la Modernidad, como la propone Dussel.<sup>41</sup> Este autor critica la ideología de la “falacia desarrollista” que consiste en la visión lineal de la historia en la que Europa se considera vanguardia universal de una civilización universal.<sup>42</sup> Señala que “una visión ‘provinciana’ y sustancialista, opinaría que la Modernidad es un fenómeno exclusivamente europeo que después se expande a todo el mundo y constituye la cultura mundial hegemónica”.<sup>43</sup> En cambio, la

39 *Ibid.*, p. 13.

40 Véase Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Edición de Francisco Gil. México, Fondo de Cultura Económica, 2003. Sobre la postura de Weber que aparece en la introducción de esta obra, Dussel comenta: “El eurocentrismo de Weber consiste en suponer a priori que los ‘fenómenos culturales’ que se produjeron ‘en el suelo de Occidente’ tuvieron exclusivamente y desde su propia dirección evolutiva ya antes del siglo XV una universalidad implícita, ‘desde sí’. La pregunta inversa debió ser: ¿no es qué el encadenamiento de circunstancias han conducido a que precisamente en el suelo de Occidente y solo aquí, se produjeran fenómenos culturales que —contra lo que siempre nos representamos—, dada la conquista de una posición central en el origen mismo de la historia del sistema mundial, el Occidente moderno logró ventajas comparativas que le llevó a imponer su propia cultura sobre las restantes, y además con pretensiones de universalidad?” (Dussel, Enrique. *La ética de la liberación. Ante el reto de Apel, Taylor y Vattimo*. Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1998, p. 115).

41 Véase Dussel, Enrique. *Materiales para una política de la liberación*. México, UANL-Plaza y Valdés Editores, 2007, pp. 198-213.

42 Falacia que es producto de la razón indolente que señala Boaventura de Sousa Santos, especialmente en relación con la *monocultura del tiempo lineal*, que ya hemos comentado.

43 Enrique Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, *op. cit.*, p. 198.

Modernidad debe comprenderse como un fenómeno complejo donde una cultura se va conformando en central *pero nutriéndose de los elementos de otras culturas* que desprecia, y sobre las cuales solo cree que es posible ejercer dominio, explotación y saqueo de riquezas. En este sentido, se afirma que “la Modernidad comienza con el Atlántico”; como señala Dussel:

El mundo italiano-renacentista, por ser un fenómeno cultural del Mediterráneo, que gracias a las bizantinas Venecia y Génova se conectaba hacia el Estado al mercado cuyo mayor peso estaba en el mundo islámico, indostánico y chino, *prepara ciertamente la Modernidad*, pero no es todavía moderno, vive la experiencia ‘provinciana’ de una Europa del Sur sitiada por el mundo otomano. Si la Reforma luterana tendrá importancia es porque ese Norte de Europa no necesitará ya ni de Roma ni del Mediterráneo para conectarse con el ‘mercado-mundo’. El Báltico se abría al Atlántico, y el Mediterráneo (y con él Roma), que era un mar interior, había muerto con la ‘Edad Media’.<sup>44</sup>

A partir de este criterio, Dussel realiza una periodificación de la Modernidad en tres grandes etapas: la Modernidad temprana, la Modernidad madura, y la Modernidad tardía. A su vez, estas etapas tendrían sus fases, de la siguiente manera:<sup>45</sup>

- a) *Modernidad temprana* (1492-1815): Comprende el acontecer histórico previo a la Revolución industrial, todavía bajo la hegemonía china e indostánica, que producen el contenido en mercancías del mercado asiático-afro-mediterráneo.
- a. Primera fase de la Modernidad temprana: Comprende de 1492 a 1630, considerando a España y Portugal como los dos primeros imperios modernos. Con ellos, especialmente con España, Europa comienza a ser el centro de su primera periferia; nos encontraríamos con el “Imperio-Mundo”, según Wallerstein, y los antecedentes del actual sistema-mundo.<sup>46</sup>

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 198-205; también Enrique Dussel, *Política de la liberación. Historia...*, op. cit., pp. 141-400.

<sup>46</sup> Véase Wallerstein, Immanuel. *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. Trad. Antonio Resines. México, Siglo XXI, 2007.

- b. Segunda fase de la Modernidad temprana: Comprende de 1630 a 1688, iniciando con la independencia de las Provincias de Holanda del poder español y con la constitución de su imperio. Es un modelo comercial, mercantil, que es la primera etapa del “Sistema-Mundo”, pero segunda fase de la Modernidad temprana.
- c. Tercera fase de la Modernidad temprana: Comprende de 1688 a 1815, iniciando con la pérdida de la hegemonía del poderío holandés, siendo relevado por otras potencias como Gran Bretaña, Francia y los países nórdicos.
- b) *Modernidad madura* (1816-1945): Es la etapa que inicia con la Revolución industrial y que permite al Imperio inglés alcanzar su hegemonía junto con otras potencias coloniales europeas. La industrialización permite que Europa tenga un desarrollo inesperado que derrumba lentamente la competencia asiático y el colonialismo avanza a la India, al Sudeste asiático, al Medio Oriente y a Australia.
- c) *Modernidad tardía* (1945- ): Inicia con la transferencia de la hegemonía de los imperios europeos a los Estados Unidos, que tiene que compartir durante cerca de medio siglo con la Unión Soviética. Se comienza la emancipación de las colonias africanas y asiáticas, y se da inicio a una etapa de neocolonialismo.

La importancia para nuestra investigación de esta comprensión de la Modernidad, consiste en que considera como “modernos” a los Estados castellano y portugués que realizaron la invasión, conquista y colonización de las tierras americanas. Al reubicar el inicio de esta etapa, y considerar que la Modernidad se construyó en Europa pero como efecto de una relación dialéctica donde se incluye la contribución de otras culturas y otros lugares geográficos, se abre la posibilidad de revalorar y recuperar ciertas experiencias acontecidas durante el siglo XVI en las “Indias occidentales”.

Al considerar que la innovación del pensamiento filosófico propio de la Modernidad se inicia no con Maquiavelo o Descartes, sino desde Bartolomé de Las Casas hasta Francisco Suárez, es posible romper con ciertas barreras que impiden abordar con apertura la Tradición



Hispanoamericana de Derechos Humanos. En este sentido, es viable superar las visiones que afirman la imposibilidad de considerar, en el discurso de los misioneros del siglo XVI, una defensa de “derechos de los indígenas” sino tan solo la lucha por un “orden objetivo justo”. Esta postura es producto, en parte, de una serie de presupuestos —productos de la razón metonímica y funcionales al imperialismo de las categorías— que invisibilizan las aportaciones novohispánicas a la Modernidad y que, como consecuencia, desprecian las luchas de dichos personajes a favor de los indios. A lo más, y como parte de la “falacia desarrollista”, se les clasifica como “antecedentes” de la filosofía moderna, y no se cae en la cuenta de que en esas prácticas existen unas experiencias que expresan con fuerza la dimensión emancipadora de la Modernidad (temprana) y que terminó siendo superada e invisibilizada por la dimensión reguladora de la Modernidad (madura).

#### 1.4. Superar el secularismo tradicional de las filosofías políticas

Para recuperar los orígenes de la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos es necesario superar el *secularismo* tradicional de las filosofías políticas. Como señala Dussel, se ha planteado de manera inadecuada y sin sentido histórico el nacimiento y desarrollo de la secularización de la política. Así, por ejemplo, se olvida que Thomas Hobbes, por ejemplo, es un teólogo de la política como lo muestra en el *Leviatán*, pues dedica la tercera y la cuarta partes a fundamentar la autoridad regia en Dios sobre la autoridad de los obispos anglicanos.<sup>47</sup>

Este supuesto es importante para nuestra investigación pues, dentro del pensamiento hegemónico al respecto, suele considerarse que derechos humanos es un discurso solo posible en un ambiente secularizado, y que *cualquier tipo* de fundamentación teológica es incompatible. Es decir, solo con el surgimiento de un secularismo antropocéntrico es que se pudo fundamentar derechos humanos. En efecto, si adoptásemos este supuesto, la praxis y el discurso de los primeros misioneros defensores de indios estarían

47 Véase Enrique Dussel, *Política de la liberación*, op. cit., p. 12; Hobbes, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Trad. Manuel Sánchez Sarto. México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

descartados de realizar una defensa de derechos, debido a su lenguaje religioso y teológico. No obstante, como ya comentamos, se olvida que autores considerados modernos y cuyos pensamientos son reconocidos como formadores de la doctrina de derechos humanos no tuvieron un lenguaje totalmente secularizado y en sus obras hay fundamentos, aunque sea indirectamente, teológicos.

### 1.5. Asumir una definición crítica y compleja de derechos humanos

Depende de la definición de derechos humanos que se tenga, la historia que de ellos se realice. Para recuperar la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos es necesario asumir una definición que no sea funcional ni a la razón metonímica que propicie el desperdicio de la experiencia, ni al imperialismo de las categorías que impida reconocer la novedad de lo realizado y pensado por los primeros defensores de indios. Se debe adoptar una conceptualización de derechos humanos desde una visión crítica y compleja,<sup>48</sup> que asuma las diversas parcelas de la realidad que intervienen.

Los derechos humanos constituyen un concepto que se predica análogamente sobre distintas realidades; o, usando términos wittgensteinianos, es un concepto que interviene en diversas formas de vida.<sup>49</sup> Es decir, el concepto “derechos humanos” interviene en distintas actividades humanas, las cuales lo dotan de significado. Lo cual no significa que se le tenga que dar un uso indiscriminado o equívoco en cada praxis, sino que estas praxis se encuentran ligadas y los significados dados al concepto no son excluyentes sino complementarios o, mejor dicho, análogos.<sup>50</sup>

48 Véase Morin, Edgar. *Introducción al pensamiento complejo*. Trad. Marcelo Pakman. Barcelona, Gedisa, 2005.

49 Véase Álvarez Ledesma, Mario I. *Acerca del concepto de derechos humanos*. México, McGraw-Hill, 1998, pp. 8-18; Ludwig Wittgenstein, Investigaciones filosóficas, *op. cit.*

50 Al hablar de un concepto análogo, me baso en la “hermenéutica analógica” que ha propuesto y desarrollado el filósofo mexicano, profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México, Mauricio Beuchot. Véase Beuchot, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México, UNAM-Itaca, 2005. Si bien el autor no es considerado como un pensador de la liberación, sus planteamientos han sido utilizados por otros autores en la línea de la liberación (el caso más claro es Jesús Antonio de la Torre Rangel).

En efecto, entre las principales formas de vida en que interviene el concepto “derechos humanos” está el filosófico, el político y el jurídico-normativo. Se tratan de praxis humanas que no se excluyen sino que, al contrario, su complementariedad es necesaria. Si se trata de promover la dignidad de la persona, se deben considerar las distintas “formas de vida” donde participan derechos humanos. La praxis humana a favor de estos derechos requiere de una reflexión filosófica que dé cuenta de los derechos humanos y permita su mejor comprensión; de las acciones políticas y pedagógicas que los realicen en el ámbito social; y de los instrumentos legales que los hagan operativos. La reflexión al respecto es amplia; no obstante, para los fines de nuestra investigación tomaremos las definiciones dadas por tres autores. Estas nos darán la pauta para saber qué buscamos en la praxis y el discurso de los primeros defensores de indios en el siglo XVI.

La primera definición que referimos es la otorgada por Antonio Pérez Luño: “los derechos humanos aparecen como un conjunto de facultades e instituciones que, en cada momento histórico, concretan las exigencias de la dignidad, la libertad y la igualdad humanas, las cuales deben ser reconocidas positivamente por los ordenamientos jurídicos a nivel nacional e internacional”.<sup>51</sup>

Por su parte, Joaquín Herrera da en un primer momento una definición abreviada: los derechos humanos “supondrían la institución o puesta en marcha de procesos de lucha por la dignidad”.<sup>52</sup> Enseguida, define derechos humanos desde un plano político como “los resultados de los procesos de lucha antagonista que se han dado contra la expansión material y la generalización ideológica del sistema de relaciones impuesto por los procesos de acumulación del capital”.<sup>53</sup> Y, por último, lo hace en un sentido social, como “el resultado de luchas sociales y colectivas que tienden a la construcción de espacios sociales, económicos, políticos y jurídicos que permitan el empoderamiento de todos y todas para poder luchar plural y diferenciadamente por una vida digna de ser vivida”.<sup>54</sup>

51 Pérez Luño, Antonio. *Derechos humanos: Estado de Derecho y Constitución*. Madrid, Tecnos, 2005, p. 50.

52 Herrera Flores, Joaquín. *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto*. Madrid, Catarata, 2005, p. 246.

53 *Ibid.*

54 *Ibid.*, p. 247.

Por último, Antonio Salamanca define derechos humanos como “la formulación jurídica de la obligación que tiene la comunidad de satisfacer las necesidades materiales del pueblo para producir y reproducir su vida”.<sup>55</sup>

Estas tres definiciones nos dan la pauta para saber qué buscaremos en la praxis y discursos de los primeros defensores de indios, partiendo de la idea de que derechos humanos no son algo dado, sino que son procesos culturales que crean las condiciones necesarias para implementar la producción de la vida, a través de la libertad y la igualdad. No pretendemos realizar una definición ecléctica, sino destacar ciertos elementos contenidos en las definiciones citadas para guiar nuestra búsqueda. En efecto, para abordar la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos hemos de buscar aquellas instituciones y facultades que, dentro del momento histórico de la conquista de América por el Imperio español, concretaban las exigencias de dignidad, igualdad y libertad. Buscaremos los procesos de lucha por la dignidad humana, antagonistas a los procesos de explotación de la mano de obra indígena y de la riqueza de sus tierras —que si bien no eran procesos propiamente capitalistas, de acumulación de capital, fueron elementos que posibilitaron materialmente, como hemos señalado, el desarrollo de la Modernidad—. Habremos de determinar qué espacios sociales, económicos, políticos y jurídicos de empoderamiento se abrieron para las víctimas de ese momento histórico, con el fin de tener *una vida digna de ser vivida*. Por último, tenemos que buscar de qué manera se formularon jurídicamente la satisfacción de las necesidades materiales de los pueblos indígenas para producir y reproducir su vida.

## 2. La cuestión del derecho subjetivo

El origen del derecho subjetivo es una cuestión controvertida. Algunos autores la ubican como una noción moderna, generada por la filosofía de la Escuela Clásica del Derecho Natural de los siglos XVII y XVIII,

---

55 Salamanca, Antonio. *El derecho a la revolución. Iusmaterialismo para una política crítica*. San Luis Potosí, UASLP-CEDH, 2006, p. 26.

mientras que otros consideran que el *ius* en la Roma antigua<sup>56</sup> se compone tanto de lo objetivo como de lo subjetivo, que indicaba tanto el poder de un sujeto como la regulación que la voluntad de la autoridad hacía de una situación. Otros consideran que es hasta la época de la Revolución francesa cuando se pueden asumir los derechos subjetivos como consecuencia de la filosofía ilustrada de tipo racionalista, empirista e individualista.<sup>57</sup>

No obstante, diversos autores coinciden en señalar que es en el nominalismo, y concretamente en la filosofía de Ockham, donde se genera explícitamente la idea de “derecho subjetivo”. Posteriormente, esta idea fue insertada en el pensamiento tomista por los teólogos españoles del siglo XVI, en especial por Francisco Suárez. Sin embargo, la finalidad de esta sección no es entrar de fondo a dicha discusión sino mostrar que, según las ideas previas y de la época, sumadas a la situación propia vivida en las Indias Occidentales, los primeros defensores de los pueblos indígenas estuvieron en la posibilidad de usar la dimensión subjetiva del derecho como discurso jurídico y político para lograr su objetivo. Tener clara esta posibilidad es importante para afirmar la existencia de la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos, y así superar el imperialismo de las categorías que clasifica el quehacer de los primeros misioneros en las Indias como un mero “eco” de la filosofía escolástica y, por lo tanto, solo con la posibilidad de conceputar un derecho objetivo.

## 2.1. *El nominalismo de la Baja Edad Media*

Diversos autores, entre los cuales el más destacado es Michel Villey, ubican el nacimiento del derecho subjetivo en la filosofía nominalista generada en

56 Así, por ejemplo, Truyol y Serra: “Independientemente del hecho de que Occam fuera el primero en explicitar tan claramente el concepto del derecho subjetivo, éste no parece haber sido desconocido en la tradición jurídica romana en cuanto reflejo de un estatuto o bajo la forma de prerrogativas (*iura*) derivadas del derecho como norma” (Truyol y Serra, Antonio. *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*. Madrid, Alianza Editorial, 1998, p. 418).

57 Véase Nogueira Alcalá, Humberto. *Teoría y dogmática de los derechos fundamentales*. México, UNAM, 2003, pp. 1-8; Ruiz-Miguel, Alfonso. *Una filosofía del derecho en modelos históricos. De la antigüedad a los inicios del constitucionalismo*. Madrid, Trotta, 2002, pp. 130-135; Peces-Barba, Gregorio. “Sobre el fundamento de los derechos humanos. Un problema de moral y derecho”. *El fundamento de los derechos humanos*. Javier Muguerza et al. Madrid, Debate, 1989, pp. 265-277; González, Nazario. *Los derechos humanos en la historia*. México, Alfaomega-UAB, 2002, pp. 11-27.

la Baja Edad Media, especialmente en la obra de Guillermo de Ockham. Se trata de una concepción que se contrapone a la visión del derecho natural clásico, de carácter objetivista. Para este autor, el lenguaje jurídico clásico tiene como una de sus características básicas el contemplar el mundo de las cosas; solo en las cosas y en su división y repartición se manifiesta la relación jurídica entre personas. De ahí que, volcándose a las cosas, el auténtico lenguaje jurídico de la Edad Media clásica es esencialmente objetivo. Por otro lado, el lenguaje iniciado con el nominalismo se centra en el sujeto particular; busca expresar cualidades y facultades de los individuos como poderes y cualidades del sujeto. Los límites de estas facultades son, en principio, ilimitadas hasta que se contraponen con las facultades de otros individuos, con lo cual han de asignarles fronteras.<sup>58</sup>

Villey afirma que la filosofía previa a Guillermo de Ockham no consideró el derecho como una facultad, es decir, como derecho subjetivo, pues era el derecho objetivo el concepto que dominaba. Tanto los griegos, los romanos como el propio Santo Tomás tuvieron la noción de derecho como una cosa, como una relación, es decir, como *ius*. El derecho no era considerado como una substancia sino como una especie de *res*, como una *relación* entre substancias.<sup>59</sup> Según Villey, el *ius* es la parte que se debe dar a cada uno dentro de una justa repartición, y no como un derecho subjetivo.

No obstante, algunos autores han sostenido que a partir de la filosofía de Santo Tomás se puede aceptar la idea del derecho subjetivo. Es decir, que potencializando los principios de la filosofía tomista se puede entrar a dicho concepto. Así lo sostienen, por ejemplo, Georges Kalinowski y Mauricio Beuchot. Pero dicha postura no la comparte, en términos generales, Michel Villey, el cual ve en los derechos humanos cuestiones irreales, ilusorias y peligrosas, en especial por confundir el derecho con la moral.

Pero para Beuchot, la razón por la cual autores como Villey no aceptan los derechos subjetivos dentro del tomismo, parte del rechazo al individualismo propio del liberalismo y subjetivismo modernos. Reconoce

58 Véase Villey, Michel. "Orígenes de la noción de derecho subjetivo". *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo*. Michel Villey. Valparaíso, Editorial Universitaria, 1976.

59 Véase Beuchot, Mauricio. *Derechos humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo*. México, UNAM, 1995, p. 154.

este autor que el temor es válido, pero que eso no impide asumir el derecho subjetivo como elemento propio de una filosofía tomista. Efectivamente, la expresión “derecho a...” no existe en Tomás de Aquino, pero hay otras cercanas como el *título jurídico*, llamado por Santo Tomás como “dignidad” o “causa”, que es “aquella propiedad de la persona por la cual algo le es debido”.<sup>60</sup> Aunque esta concepción de “derecho subjetivo” sería pasiva y no tanto activa, y por lo tanto, se vería más en su aspecto de obligación, “como derechos que son dados o permiten algo por otro, más que como derechos para hacer algo por uno mismo”.<sup>61</sup> Probablemente la interpretación de Beuchot vaya más allá de las intenciones del propio Tomás de Aquino, pero su observación es importante para nuestro tema; hace caer en la cuenta que puede existir una interpretación del tomismo que da cabida a la dimensión subjetiva del derecho, lo que, en cierta forma, hicieron personajes como Las Casas y Veracruz.

Ahora bien, Guillermo de Ockham es empirista en cuanto sostiene que, en último término, la fuente de todo conocimiento radica en la función sensible, en las sensaciones de los sentidos externos; así, las sensaciones son la única fuente de conocimiento que puede señalarnos lo que existe o no existe. Y es también nominalista, porque los “universales” no son nada más que nombres para designar grupos de representaciones, son meros signos de la comunidad de las cosas. Se trata de conceptos subjetivos sin ningún fundamento objetivo de realidad. En este sentido, lo único real son los individuos, cuya individualidad es una característica de suyo. Además, tratándose de la ética y el derecho, siguiendo en este punto a Juan Duns Escoto,<sup>62</sup> Ockham es uno de los primeros voluntaristas. Considera que las cosas no son buenas o malas en sí mismas, sino que dependen de la voluntad de Dios. La ley divina es producto de la voluntad divina y no es la misma razón divina. Lo cual, traducido a términos seculares, significa la omnipotencia de la voluntad del Estado para dictar leyes.

60 Aquino, Tomás de, *Suma Teológica*, II-II, q. 63, a. 1. En adelante la citaremos como *ST*.

61 Mauricio Beuchot, *Derechos humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo*, op. cit., p. 28. En este punto sigue el autor las posturas de R. Tuck en *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, University Press, Cambridge, 1979, y de J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1980 (Traducción en español: FINNIS, John, *Ley natural y derechos naturales*, Trad. Cristóbal Orrego, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2000).

62 En otros temas, Ockham combate el escotismo que es una postura realista.

En cuanto a la idea de “derecho subjetivo”, Villey opina que se encuentra en la defensa que realiza Ockham de los franciscanos en contra del papa Juan XXII (1249-1334), que los acusaba de herejía por querer practicar la pobreza total. La controversia versaba sobre la compatibilidad del voto de pobreza de los franciscanos con la propiedad de los bienes mundanos. Estos argumentos se encuentran en la obra ockhamiana titulada *Opus nonaginta dierum*. Tratando de justificar la pobreza franciscana sobre la base del derecho civil y eclesiástico, Ockham analiza diversos conceptos destacando los de potestad y dominio, los cuales relaciona con la noción de *ius*. A través de relacionarlos con el *ius*, llega a una formulación del derecho como poder, es decir, como *potestas*: “potestad o poder de proteger y defender algo en un juicio humano”.<sup>63</sup>

La bula de Nicolás III llamada *Exiit qui seminat* (1279) establecía que los franciscanos no tenían sobre los bienes más que un simple uso (*simples usus facti*), pero no el *jus utendi*, el *usus fructus*, o la *possessio*, que eran retenidos por la Iglesia junto con la *propietas*. Por su parte, en 1329, Juan XXII a través de la bula *Quia vir reprobis* ataca la concepción de propiedad colectiva de los franciscanos, señalando que todas las relaciones del hombre con las cosas eran un ejemplo del *dominium* de Dios sobre la Tierra, que a su vez era el mismo *dominium* del hombre sobre las posesiones. Así, no tenía sentido diferenciar entre el uso y la propiedad, pues esta era aquella que tenía que ver con toda relación del hombre con el mundo material. En este sentido, el papado sostenía que el uso de los bienes no sería justo sin un *ius utendi*, pues el mismo Cristo y sus apóstoles tuvieron un derecho de propiedad sobre las cosas de su uso; es decir, para Juan XXII la distinción entre usar meramente de las cosas temporales y tener el derecho de usarlas era irreal.

Por su parte, Ockham responde a la bula de Juan XXII utilizando el término de *jus* en el sentido de “poder” (*potestas*) del individuo. Define el *dominium* por la *potestas*, pero esta entendida como *ius*, y por lo tanto, hace que el derecho pase a tener un sentido subjetivo. Señala que los franciscanos tenían dominio sobre ciertas cosas, pero como uso y no como propiedad. Tiene derecho a ciertas cosas, y es como una licencia, pero

63 Ockham, Guillermo. “*Opus nonaginta dierum*”. *Opera política*, vol. II. Manchester, University Press, 1972, c. 2, p. 306, l. 320, citado en Mauricio Beuchot, *Derechos humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo*, op. cit., p. 29.



tiene sentido de *ius*. Ante la postura que consideraba que los franciscanos por solo usar las cosas no tendrían ningún derecho, Ockham señala que “no carecen de todo derecho, tomado el nombre de ‘derecho’ en sentido comunísimo”.<sup>64</sup>

En ese entonces algunos distinguían entre “licencia” y “derecho”, y señalaban que aquella no tenía carácter de *ius*. No obstante, Ockham consideraba que tomando “comunísimamente” el derecho por toda potestad lícita, la licencia podía llamarse derecho. La licencia era la autorización, el permiso, la capacidad o el derecho de usar las cosas materiales o temporales; se trata, por tanto, de un derecho subjetivo, una facultad, libertad o potestad que se puede defender en litigio.

El filósofo franciscano defendió la tesis que distingue el uso de hecho, que es el acto de usar una cosa externa, basado en último término en el “derecho natural” o “derecho celestial” (*ius poli*), y el derecho al uso (*ius utendi*), que es el poder lícito (*potestas licita*) sobre una cosa externa. La persona no puede ser privada de este uso sin culpa o sin causa racional y, además, es un derecho protegido según el derecho positivo. Este derecho es, en sentido amplio para Ockham, “aquello por lo que alguien puede litigar en un juicio”, y el derecho subjetivo como aquel que habría que recurrir a la sanción establecida por la autoridad pública: “potestad o poder de proteger y defender algo en un juicio humano”.<sup>65</sup> Dada esta distinción, los franciscanos podían renunciar a este último derecho, y no al uso de hecho dado por el derecho natural. Esta renuncia se basaba en que la Iglesia les daba el derecho de no poseer, por su licencia<sup>66</sup> del voto de pobreza; también tenían la licencia de únicamente usar los bienes materiales sin apropiárselos:

64 Guillermo Ockham, *op. cit.*, p. 358, l. 159: “non ergo Fratres Minores carent omni iure, nomine iuris communissime sumpto”.

65 *Ibid.*, p. 306, l. 320: “Potestas vindicandi et defendendi in humano iudicio”.

66 Beuchot explica la manera en que Ockham relaciona el término “licencia” con “derecho”: “Algunos distinguían ‘licencia’ de ‘derecho’, y negaban que la licencia fuera un derecho que se tenía; ‘sin embargo —replica Ockham—, tomando comunísimamente el derecho por toda potestad lícita, la licencia puede llamarse derecho’. La licencia es la autorización, el permiso, la capacidad o el derecho de usar las cosas materiales o temporales. Se trata, pues, de un derecho que se tiene, y al que los franciscanos no podían renunciar; es ya un derecho subjetivo, una facultad, libertad o potestad que conviene defender, hasta litigando.” Véase Mauricio Beuchot, *Derechos humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo*, *op. cit.*, p. 30.

Es, ciertamente, un precepto de la recta razón que los bienes temporales pueden ser apropiados y poseídos por los hombres; pero no es necesario para el cumplimiento de ese precepto que cada individuo ejercite el derecho a la propiedad privada, y un hombre puede, por una causa justa y razonable, renunciar a todos sus derechos a la posesión de propiedad.<sup>67</sup>

Así, se da un giro en la concepción técnica del derecho: *de designar un bien que nos corresponde según la justicia pasa a significar el poder que se tiene sobre un bien*. Es decir, se pasa de la concepción objetiva del derecho a la subjetivista, pues era potestas el nombre que se le daba al derecho subjetivo, que era una cualidad del sujeto consistente en el dominio (*dominium*) que ejerce sobre las cosas. Es decir, la potestad genera el dominio sobre algo, y eso es poseído por el individuo.

Otro autor en que se puede detectar intelectualmente cierto inicio de subjetivización del derecho es Juan Gerson (1363-1429), quien era un escritor místico más que un filósofo. No obstante, en el desarrollo de su pensamiento teológico realiza ciertas cuestiones propias del nominalismo, por eso, por lo general, se le ha considerado como un miembro de esta corriente. Asume también las posturas voluntaristas, por considerar que son las más compatibles con la libertad de Dios, pues las posturas neoplatónicas y realistas han abandonado, en su opinión, los principios de la fe imbuidos por el orgullo del entendimiento. De la misma forma, es defensor de la libertad humana, la cual hace compatible con su dimensión de pecador.

La defensa de Gerson respecto a la libertad tanto divina como humana, lo lleva a considerarla como un derecho, y a este como una libertad o el ejercicio de una libertad. En una de sus *Definitiones* de teología moral define al derecho ya como derecho subjetivo en su noción activa: “La facultad o potestad que compete a alguien según el dictamen de la recta razón”.<sup>68</sup> Aunque a primera vista parecería que repite la noción pasiva del derecho subjetivo, Beuchot destaca que esa facultad compete o pertenece a alguien debido a la razón y no por el permiso que concede un superior.<sup>69</sup>

67 Copleston, Frederick. *Historia de la Filosofía*, t. III. México, Ariel, 1992, p. 117.

68 Gerson, Jean. “*Definitiones terminorum, ad theologiam moralem pertinentium*”. *Opera omnia*, t. 3: *Opera moralia*. Antwerpiae, Sumptibus Societatis, 1706, col. 3, citado en Mauricio Beuchot, *Derechos humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo*, op. cit., p. 33.

69 Mauricio Beuchot, *Derechos humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo*, op. cit., p. 33.

En contraste aparente, también sostiene que la ley humana es siempre creación de un superior, y de ahí parte el derecho subjetivo: “lo suyo en cada cosa o derecho o débito es cierta facultad o potestad comunicada a la misma cosa por la voluntad de un superior”. Pero dicha facultad compete de manera próxima al individuo y solo es dada por el superior de manera atributiva o participativa, y es algo dado por la recta razón, es decir, por algo que está en la misma naturaleza del individuo;<sup>70</sup> es decir, “se trata de algo que el sujeto participa como suyo, que le es atribuido como propio por la autoridad o el legislador”.<sup>71</sup> En efecto, un derecho se tiene y se ejerce tanto porque lo da la autoridad pero también porque radica en la misma naturaleza racional del individuo. Se trata, pues, de la noción activa del derecho subjetivo, del derecho de hacer o ejercer algo por parte del sujeto.<sup>72</sup>

## 2.2. Teólogos españoles del siglo XVI

Francisco de Vitoria estudió en París con maestros nominalistas, tales como John Maior, por lo cual pudo haber conocido las doctrinas de Gerson. Aunque después fue tomista y polemiza con el nominalismo, siempre guardó el influjo de este. De hecho, su influencia nominalista es vista por quienes lo establecen como fiel seguidor de la doctrina tomista; por ejemplo, Javier Hervada señala que “Vitoria fue un restaurador del tomismo y padre del renacimiento teológico español. Como tal restaurador del tomismo —aunque a veces presente ciertos resabios nominalistas— Vitoria siguió con bastante fidelidad los ejes fundamentales de Tomás de Aquino en la teoría del derecho natural”.<sup>73</sup>

Francisco de Vitoria afirma que tanto los bárbaros o infieles, como los herejes y los cristianos, es decir, todos los hombres, tienen como imagen

70 Jean Gerson, *op. cit.*, col. 109: “El derecho es cierta facultad o potestad que compete de manera próxima a alguien por la voluntad del superior o señor, de manera participativa o atributiva” (Mauricio Beuchot, *Derechos humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo*, *op. cit.*, p. 34).

71 Mauricio Beuchot, *op. cit.*, p. 34.

72 Hemos referido también a Gerson entre estos autores por la importancia que tuvo con algunos de los defensores de los indios en el siglo XVI. Tal es el caso, como veremos más adelante, de Vasco de Quiroga.

73 Hervada, Javier. *Historia de la ciencia del derecho natural*. Pamplona, Euns, 1991, p. 219.

de Dios la facultad racional; por ella son capaces de *potestas* o *dominium* sobre sus acciones y sus bienes, tienen libertad y posesión o gobierno. Así, pues, Vitoria trata los derechos subjetivos con el nombre de *potestades*, de poderes; se refiere tanto al poder perteneciente al Estado y al sujeto-individuo. El poder pertenece definitivamente al pueblo, aunque—por su visión cristiana— considera que el último dador de todo es Dios; no obstante, es el pueblo quien confiere el poder al gobernante.

En su relección *De la potestad civil*, Vitoria afirma que el poder político viene en última instancia de Dios pero a través del pueblo. Para explicarlo utiliza el marco aristotélico: las causas final, eficiente, material y formal. La causa final del poder es ayudar al ser humano a la satisfacción de sus necesidades; la causa eficiente es la misma que hizo la naturaleza humana, es decir, Dios, pero el poder se confiere a través del pueblo, que expresa su voluntad mediante la representación; la causa material es la sociedad, pues es lo que el poder debe organizar, es su “materia prima”. Por último, la causa formal —siendo la que más nos interesa— es la definición del poder: “El poder público es la facultad, autoridad o derecho de gobernar la república civil”.<sup>74</sup> Como se puede observar, existe el sentido de derecho subjetivo en esta idea de *potestas*. Para Vitoria, hay licitud de que los herejes e infieles tengan dominios, por derecho natural. En este caso, encontramos una concepción de derechos naturales como derechos subjetivos.

Por su parte, Domingo de Soto en su obra *De iustitia et iure* tiende, contrario a Vitoria, a otorgar predominio al uso objetivo del *ius*, es decir, el *ius* como ley más que como derecho. No obstante, en su relección *De dominio*, encontramos que la noción de derecho subjetivo se presenta como la noción de dominio (*dominium*). Se trata de un dominio que se tiene de hacer algo.

En *De dominio*, Soto aborda el tema del “señorío”, es decir, por el que alguien es dueño o señor (*dominus*), y busca establecer los límites y alcances de las distintas clases de dominio. Al dar la definición nominal de *dominium* señala que los teólogos y jurisconsultos lo usan como la potestad o jurisdicción sobre alguna cosa; y, en cuanto la definición real, analiza aquella que decía que “el dominio es la potestad o facultad próxima

74 De Vitoria, Francisco, *De la potestad civil*, párr. 10.

de apropiarse de algunas cosas para su uso lícito según las leyes y los derechos razonablemente establecidos”.<sup>75</sup> Soto señala, con cierta influencia de Gerson, que el dominio es como el derecho sobre algo, pero no es coextensivo al derecho sino que añade cierta superioridad a la cosa. Además, señala que hay derecho de los inferiores para con los superiores, pero solo estos tienen dominio sobre aquellos. Pero no toda superioridad es dominio pues puede reducirse a uso, mientras que el dominio es cierta facultad, que es según el derecho, de modo que no necesita la licencia de otro para hacer uso. De ahí que considera que el dominio es una facultad o potestad; y entonces da su propia definición de dominio: “es la potestad o la facultad de apropiarse de alguna cosa para su uso”.<sup>76</sup> Entonces distingue el dominio del uso y del usufructo de la siguiente forma: “Usuario es el que solo tiene el derecho a usar de la cosa, pero no a transferirla a otro ni tampoco su uso; en cambio el usufructo es el que puede usar de la cosa y puede transferir el uso a otro, pero no puede transferir la cosa; y el señor puede enajenar la cosa”.<sup>77</sup> Pero no todo dominio tiene que ver con el derecho de enajenación. Existen, para Soto, dos clases de dominio: el dominio de posesión y el dominio de jurisdicción. El primer tipo de dominio es el que da derecho a disponer de las cosas y de enajenarlas. En el segundo no hay ese derecho, como es el caso del gobernante, a quien no le pertenecen los bienes de los gobernados, o como en el caso del esposo con respecto a la mujer o de los padres con los hijos.

Respecto al sujeto del dominio, Soto señala que solo el hombre tiene auténticamente dominio, no así los animales, pues al ser el dominio la potestad de usar, esta exige libre albedrío, el cual solo tiene el ser humano. Además, señala, que se comete injuria o injusticia al quitar la potestad, lo cual reafirma que solo el hombre puede ser sujeto de dominio, pues al quitarle algo a un animal, aún así su vida, no se le hace injuria a este sino en todo caso a su dueño.

En resumen, en la concepción que Soto tiene del dominio se encuentran muchos rasgos de lo que se considera derechos subjetivos. La influencia de Gerson en su obra se hace patente en este punto pues él tiene una

<sup>75</sup> Domingo de Soto, *De dominio*, párr. 2.

<sup>76</sup> *Ibid.*, párr. 2.

<sup>77</sup> *Ibid.*, párr. 3.

noción de derecho subjetivo más desarrollada que Ockham. El dominio es un derecho que implica la facultad de hacer algo; es una potestad.<sup>78</sup>

### 2.3. El derecho subjetivo en Francisco Suárez

Francisco Suárez, jesuita granadino y profesor de la Universidad de Coimbra, a principios del siglo XVII, desarrolla el derecho subjetivo a través de una síntesis entre elementos de la filosofía tomista y nociones cercanas a las de Juan Gerson. Produce un cambio en el sentido primario de la palabra *ius*: pasa de su designación primordialmente como cosa justa a designar el derecho sobre la cosa. En su obra *De legibus*, Suárez señala: “se llama propiamente derecho a una facultad moral que cada uno tiene sobre su cosa o por relación a una cosa que le es debida”.<sup>79</sup> Y de manera más amplia señala:

En primer lugar, *ius* puede significar todo cuanto es equitativo y conforme a la razón, que es —como quien dice— el objeto común de la virtud en general. En segundo lugar, *ius* puede significar la equidad que a cada uno se le debe en justicia, y este es el significado más corriente, pues *ius*, tomado en este sentido, puede referirse, ante todo, a la justicia propiamente dicha. Por eso dijo Santo Tomás que este es el primer concepto y significado del *ius*, y de ahí deduce lógicamente que *ius* no es la ley sino más bien lo que la *ley prescribe* o mide.

Según el último y más estricto significado de *ius*, con toda propiedad suele llamarse *ius* al poder moral que cada uno tiene sobre lo suyo o sobre lo que se le debe; así se dice que el dueño de una cosa tiene derecho sobre la cosa y que un obrero tiene derecho al salario, por razón de lo cual se dice que es digno de su recompensa. Este significado es frecuente, no solo en derecho sino también en la Escritura.<sup>80</sup>

La noción de Suárez de derecho subjetivo está vinculada a la concepción de dominio de Vitoria y de Soto. No obstante, avanza un poco más,

78 La importancia de Vitoria y Soto para la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos es que influyeron en pensadores como Las Casas y Veracruz, como veremos más adelante.

79 Suárez, Francisco. *Tratado de las Leyes y de Dios Legislador*, Lib. II, cap. 1, n.º 8.

80 *Ibid.*, Lib. I, cap. 2, n.º 4 y 5.

al asumir la noción del derecho como facultad moral, en contraposición con la facultad física, y mostrando con claridad el pensamiento de la “Modernidad temprana”. El *ius*, entonces, estará ligado a la voluntad de un legislador, por lo cual la ley no vale por sí misma sino por la voluntad de un legislador (en el caso de la ley natural, es la voluntad de Dios mismo). Así, el derecho subjetivo se basa en una ley que faculta para algo. En efecto, Suárez distingue entre una permisión negativa —debido a la inactividad de la ley— y la permisión en sentido pleno, la cual es efecto de la ley “de suerte que esta permisión misma sea establecida y confirmada por cierto decreto y voluntad del legislador”.<sup>81</sup> Esta permisión es una promesa de garantía ofrecida por ley, a la cual corresponde la obligación de los otros sujetos a respetar el derecho así concedido.

Podemos concluir que la filosofía de la cual se alimentaban principalmente los primeros defensores de indios en el siglo XVI tiene las posibilidades para concebir la dimensión subjetiva del derecho y, por lo tanto, ser un instrumento jurídico y político para los procesos de liberación que constituyeron los inicios de la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos. Con esto no queremos afirmar que el “derecho subjetivo” se haya hecho presente con las mismas características que tiene actualmente en los sistemas jurídicos modernos, sino que ya era posible entonces usar la dimensión subjetiva del derecho para defender la vida y los demás bienes de los pueblos indígenas recién conquistados.

Hemos presentado algunos presupuestos para abordar la historiografía de la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos, cuyos orígenes se remontan a la defensa de la vida y la libertad de los pueblos indígenas durante la invasión europea en el siglo XVI. Desde entonces al día de hoy, esta tradición puede ser encontrada en diversas prácticas y discursos a través de todo el continente. Si bien en sus inicios el instrumental filosófico preponderante fue la escolástica de la Escuela de Salamanca, a través del tiempo, se pueden ubicar aportaciones a la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos que han utilizado diversos instrumentos teóricos.

Es importante aclarar que al defender la existencia de una tradición distinta a las tradiciones hegemónicas no se busca entablar una competencia

81 *Ibid.*, Lib. I, cap. 15, n.º 8.

respecto a la primacía sobre derechos humanos. No se trata de entablar una discusión meramente académica sobre los orígenes de un concepto. Al contrario, se busca recuperar una tradición que, por su ubicación social, tiene características diferentes a las tradiciones nordatlánticas. Finalmente, se trata de pensar “derechos humanos” desde las víctimas, desde la periferia y desde las circunstancias propias de América Latina. Lo cual no significa perder la dimensión universal de derechos humanos sino, al contrario, de concretizar dicha universalidad desde el lugar concreto *más universal*: las grandes mayorías populares que los diversos poderes les niegan las posibilidades materiales de producir y reproducir sus vidas.

Una vez establecidos los presupuestos para recuperar la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos analizaremos la praxis de algunos personajes que marcan sus inicios. Como hemos dicho en las páginas anteriores, esta tradición puede recuperarse desde el siglo XVI hasta el presente. Entre una variedad importante de personajes, optamos por abordar a Bartolomé de Las Casas, Alonso de la Veracruz y Vasco de Quiroga. Hemos realizado esta selección principalmente por tres razones. En primer lugar, de estos autores contamos con una cantidad considerable de testimonios y obras —en unos más que otros— que nos posibilitan recuperar su quehacer como parte de la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos. En segundo lugar, el análisis de su praxis posibilita recuperar las características básicas de esta tradición. Y en último lugar, nos posibilita presentar unos ejemplos de la aplicación de una historiografía desde el pensamiento de la liberación, como hemos explicado al inicio de este capítulo.

Abordaremos y analizaremos la praxis de estos personajes por separado, para ubicar de mejor manera su lucha y conflictividad propias. No obstante, hay que tomar en cuenta que los tres fueron contemporáneos y enfrentaron realidades semejantes y muy relacionadas entre sí. Por razones de claridad y metodológicas, haremos las referencias necesarias a los contextos social, político, cultural e ideológico de la época según lo requiera el análisis de cada uno, en vez de presentar un panorama general de la realidad del siglo XVI. Empezaremos por Bartolomé de Las Casas, para luego continuar con Alonso de la Veracruz y terminaremos con Vasco de Quiroga.



## **Capítulo 2**

**La tradición hispanoamericana  
de derechos humanos en la praxis  
de Bartolomé de Las Casas**



# La tradición hispanoamericana de derechos humanos en la praxis de Bartolomé de Las Casas

La creencia de Bartolomé de Las Casas en la idea de que todos los seres humanos tendrían derechos naturales de libertad era inusual para su época histórica. Pocos estarían entonces de acuerdo con que la población original de las Indias tuviese el derecho para gobernarse a sí misma y practicar sus propias creencias y costumbres culturales. Aunque sería falsear la historia si consideramos que la lucha de Las Casas es la de un solo individuo, sino que se trató de todo un movimiento, que tuvo gran influjo en su tiempo, y que contó con la participación de misioneros, teólogos, obispos y hasta ciertos funcionarios reales y miembros del Consejo de Indias.

Sin duda, el reconocimiento de que los indígenas tenían derechos naturales, fue un primer paso para defender esos mismos derechos para todos los humanos. En este punto, al defender la capacidad como sujetos de los indios, Las Casas fue crítico a la Modernidad naciente, que los reduciría —e iba a continuar reduciendo— a cosas controlables y moldeables; como señala Boaventura de Sousa Santos:

Visto desde nuestra perspectiva actual, la naturaleza en esos tiempos iniciales [de la Modernidad] era concebida como una noción mucho más amplia, que incluía partes que hoy podríamos entender insertas dentro de lo que llamamos ‘ser humano’: los esclavos, los indígenas, las mujeres, los niños. Estos grupos no fueron incluidos dentro del círculo de reciprocidad mencionado porque eran considerados naturaleza, o al menos su lugar era concebido como más cercano a la naturaleza, en comparación con el lugar del ser humano, de acuerdo con el concepto que se presumía

era el adecuado sobre el mismo. Conocer dichos grupos no era nada diferente a regularlos, a alinear su comportamiento caótico e irracional de acuerdo con el principio del orden.<sup>82</sup>

La importancia del dominico defensor de los indios para la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos se basa en que “[p]asó más de cincuenta años gestionando una nueva política trasatlántica como sujeto de acción y palabra que promovía un humanismo basado en la libertad, la igualdad y el derecho a la autodeterminación”.<sup>83</sup> De hecho, su memoria ha sido rescatada en diversas etapas de la vida política de Latinoamérica, como por ejemplo, a inicios del siglo XIX, Fray Servando Teresa de Mier, en su introducción a la *Brevísima...*, señalaba que Las Casas es el “primero y más antiguo defensor de la libertad de América”. Entonces pensadores independentistas de América Latina usaban el discurso anticolonialista de Las Casas, ya que ofrecía el contexto histórico y filosófico que justificaba los movimientos de independencia.

El discurso de Las Casas tiene la perspectiva del indígena dominado y explotado. Este es su punto de partida para realizar la crítica. Lo hace desde el horizonte de la escolástica de la Escuela de Salamanca, y en una estrecha conexión con su práctica. Como señala Gutiérrez, en la obra lascasiana “se da una continua interacción entre reflexión y compromiso histórico, entre teoría y práctica. Se trata de un pensamiento que no solo se refiere a la práctica, sino que está elaborado por alguien *inserto* en ella”.<sup>84</sup>

Las Casas era un propagandista hábil, pues utilizó sus escritos para dirigirse a la Corona, ya que confiaba en que el rey y sus consejeros actuarían de forma debida cuando se enteraran de la manera en que los conquistadores y colonizadores trataban a los indígenas. Pero también, en sus últimas obras, cuando vio que la Corona se alejaba de su obligación de proteger a los indios y, por intereses económicos, se aliaba más a los encomenderos, radicalizó su discurso al grado de pedir la restitución de los bienes, las jurisdicciones y las tierras de los pueblos indios. Así fue que el pensamiento de Bartolomé de Las Casas es el primer discurso crítico de

82 Santos, Boaventura de Sousa. “Sobre el posmodernismo de oposición”. *El milenio huérfano*, op. cit., p. 106.

83 Arias, Santa. *Retórica, historia y polémica. Bartolomé de Las Casas y la tradición intelectual renacentista*. New York, University Press of America, 2001, p. 1.

84 Gutiérrez, Gustavo. *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*. Salamanca, Sígueme, 1993, p. 24.

la Modernidad; es un discurso crítico desde un lugar concreto y fuera de Europa. Es una crítica contra la violencia como movimiento originario de la expansión de la Modernidad y del nuevo sistema mundo.<sup>85</sup>

## 1. Datos biográficos

La biografía de Las Casas es una buena muestra de lo que significó el encuentro del “Viejo Mundo” con el “Nuevo Mundo”.<sup>86</sup> Los europeos

85 Véase Wallerstein, Immanuel. *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. Trad. Antonio Resines. México, Siglo XXI, 2007.

86 Los datos de esta breve reseña biográfica han sido tomados de los siguientes textos: PARISH, Helen-Rand, “Bartolomé de Las Casas. Una saga para nuestro tiempo” en *Bartolomé de Las Casas. Liberación para los oprimidos*, Josten’s/American Yearbook, California, 1984; Beuchot, Mauricio. *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de Las Casas*. Barcelona, Anthropos, 1994, pp. 17-27; Parish, Helen-Rand. *Espiritualidad del Padre Las Casas. Una vida y una obra redescubiertas*. Trad. Rosalienda Villegas. México, Imdosoc, 1997; Gustavo Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo, op. cit.*; Asturias, Miguel Ángel. *Las Casas: el Obispo de Dios*. Madrid, Cátedra, 2007; Torres, Alfredo José. *Bartolomé de Las Casas. Utopía vigente. Diálogo y educación no violenta*. México, Editorial Torres Asociados, 2003; Dussel, Enrique. *El episcopado y la liberación de los pobres 1504-1620*. México, Centro de Reflexión Teológica, 1979, pp. 325-334; Parish, Helen-Rand. *Las Casas en México. Historia y obra desconocidas*. Fondo de Cultura Económica, México, 1992; Ruiz Sotelo, Mario. “Bartolomé de Las Casas (1484-1566)” *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]*. Dussel, Enrique et al. México, Siglo XXI-CREFAL, 2009, pp. 710-712; Buganza, Jacobo. *En torno a Bartolomé de Las Casas*. México, Editorial Torres Asociados, 2006; Jesús Antonio de la Torre Rangel, *El uso alternativo del derecho en Bartolomé de Las Casas, op. cit.*; Beuchot, Mauricio. “Bartolomé de Las Casas”. *Filosofía social de los pensadores novohispanos. La búsqueda de la justicia social y el bien común en tiempos del virreinato*. México, IMDOSOC, 2000, pp. 16-28; Stopsky, Fred. *Bartolomé de Las Casas. Champion of indian rights*, Discovery Enterprises. Lowell, 1992; Pérez Fernández, Isacio. “Bartolomé de Las Casas”. *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*. Laureano Robles. Madrid, Trotta, 1992, pp. 243-259; Kinneavy, Gerald. *A voice in the wilderness. The story of Bartolomé de Las Casas*. Denver, Outskirts Press, 2007; Schneider, Reinhold. *Bartolomé de Las Casas y Carlos V*. Trad. C. Lehmann. México, Editorial Hermes, 1997; De Alba, Pedro. *Fray Bartolomé de Las Casas. Padre de los indios. Ensayo histórico-social*. Ed. Nayarit, s/l, 1924; González Calzada, Manuel. *Las Casas, el procurador de los indios*. México, Talleres Gráficos de la Nación, 1948; Pérez Fernández, Isacio. *Fray Bartolomé de Las Casas: Brevísimas relación de su vida, diseño de su personalidad, síntesis de su doctrina*. Salamanca, San Esteban, 1984; Bataillon, Marcel y André Saint-Lu, *El Padre Las Casas y la defensa de los indios*. Trad. Javier Alfaya y Bárbara McShane. Barcelona, Ariel, 1976; Gutiérrez, Gustavo. *Dios o el oro de las Indias*. Salamanca, Sígueme, 1990; Beuchot, Mauricio. “Bartolomé de Las Casas, defensor de derechos humanos”. *Responsabilidad histórica. Preguntas del nuevo al viejo mundo*. Ed. Reyes Mate. Barcelona, Anthropos, 2007, pp. 173-184; Fernández Buey, Francisco. “Sobre la actualidad de Bartolomé de Las Casas”. *Responsabilidad histórica, op. cit.*, pp. 185-200; Hernández Martín, Ramón. “Bartolomé de Las Casas y la escuela de Salamanca”. *Responsabilidad histórica, op. cit.*, pp.

enfrentaban con este acontecimiento un cambio radical en su visión del mundo; la visión que tenían de las partes que componían la Tierra, respaldada por los textos bíblicos, comenzaba a desmoronarse.<sup>87</sup> Las diversas clases de riquezas que encontraron en las Indias occidentales comienzan, como hemos señalado, a abrir la posibilidad de ocupar un sitio hegemónico en el nuevo sistema mundo.

Bartolomé de Las Casas nace en Sevilla en 1484,<sup>88</sup> donde estudia gramática latina y algunos estudios clericales. De niño, a los nueve años de edad, vio en Sevilla a Cristóbal Colón después de su primer viaje a las Indias Occidentales. Pero lo que le comenzó a ligar más con las Indias fue que su padre, Pedro de Las Casas, que se dedicaba al comercio, se embarcó con Colón para ir a las Indias en septiembre de 1493. Al regreso del viaje, en 1499, su padre le trajo un joven indio que Colón le había entregado como esclavo, Juanico, un niño tiano. Al anunciar sus intenciones de ser sacerdote, Bartolomé es enviado por su padre a Salamanca, para estudiar Derecho Canónico. En 1500, el padre de Bartolomé volvió a hacer otro viaje a las Indias.

En 1502, Bartolomé de Las Casas se embarca hacia América, llegando a la Isla La Española (Santo Domingo), y se dedica a cultivar la tierra que Colón dio a su padre. También anduvo por toda la isla atendiendo el negocio de provisiones de la familia, recolectando provisiones para las expediciones de descubrimiento de tierra firme.

Recibe como pago de su participación como proveedor y comisariado de expedición, en las guerras contra los naturales de esas tierras, bajo las órdenes del gobernador Nicolás de Ovando y el capitán Diego Velázquez, recibe indios en repartimiento, a los cuales pone en labranza. En esos años, era el típico colono; podría guardar cierta lástima por el trato que recibían los indígenas, pero su preocupación principal estaba en acumular riquezas. Era consciente de la importancia de hacer cristianos a los indios,

225-248; Delgado, Mariano. "Los derechos de los pueblos y las personas según el pensamiento de Bartolomé de Las Casas". *Responsabilidad histórica, op. cit.*, pp. 285-310; Mires, Francisco. *En nombre de la cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios*. Buenos Aires, Aracaria, 2006.

87 Mignolo, Walter D. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Trad. Silvia Jawerbaum y Julieta Barba. Barcelona, Gedisa, 2007, pp. 48-58.

88 Se solía dar como fecha de nacimiento el año 1474, pero a partir de los estudios de H. Rand Parish y H. E. Weidmann, la crítica se inclina a pensar por el año 1484.

y buscaba darles un trato no denigrante. Ya entonces le comenzaba a molestar la muerte de los indios, y empezó a conocer y tratar a jefes indios sobrevivientes, pues los principales habían sido asesinados (la reina Anacaona y el jefe Cotubanamá, por ejemplo).

Es probable que en Sevilla, en 1506, recibiera las órdenes menores, y al año siguiente es ordenado sacerdote en Roma. Pero es hasta 1510 cuando canta su primera misa, en la isla La Española; en el mismo año llegan los dominicos a dicha isla, bajo el mando de Fray Pedro de Córdova. Un año después, se realiza el acontecimiento donde se inicia el giro en la praxis de Las Casas. Escucha el sermón de Antón de Montesinos, del cual hablaremos más adelante. Estas palabras, y el hecho de que un dominico se negara a absolverlo en confesión porque tenía indios en encomienda, marcan el comienzo de su cambio.

En 1512 ejerce en Cuba como capellán de los soldados de Diego Velázquez, e impactado porque el dominico le había negado la absolución, comienzan sus intentos por controlar la violencia contra los indios. No obstante, sigue recibiendo indios para trabajar las tierras que también le son dadas en recompensa.

Dedicándose a la atención espiritual en la Villa del Espíritu Santo, renuncia a sus indios ante Velázquez, y el 15 de agosto de 1514 celebra una misa donde su sermón se basó en el texto de Eclesiástico 34, 18-22.<sup>89</sup> Este acontecimiento se suele conocer por los biógrafos lascasianos como “la primera conversión”. A partir de entonces comienza su defensa de los derechos de los indios.

En 1515, en compañía de Antón de Montesinos, se dirige a España para hablar con Fernando el Católico con el fin de interceder por los indios, y hacerle de su conocimiento los abusos y atropellos de que eran objeto. No obstante, el rey muere en 1516, y Las Casas se entrevista con el cardenal Cisneros, y le presenta sus memoriales de “Abusos” y “Remedios”. El regente lo nombra “Protector de los Indios” y envía a un grupo de frailes jerónimos para investigar la situación de los indios. Se

---

89 “Sacrificar cosa injusta es hacer ofrenda rechazada, / no logran complacencia los presentes de los sin ley. / No se complace el Altísimo en ofrendas de impíos, / ni por el cúmulo de víctimas perdona los pecados. / Inmola a un hijo a los ojos de su padre / quien ofrece víctima a costa de los bienes de los humildes. / Pan de indigentes es la vida de los pobres, / quien se lo quita es un hombre sanguinario. / Mata a su prójimo quien le arrebata su sustento, / vierte sangre quien quita el jornal al jornalero”.

buscaba realizar un proyecto para salvar a los sobrevivientes de la población antillana: sacar a los indígenas del sistema de encomienda individual y ubicarlos en pueblos autosuficientes con tierras comunes y minería limitada, por cuenta de un administrador; luego, establecer pueblos libres bajo la Corona que pagarían tributos al rey.

Ante el fracaso de la acción de los frailes jerónimos, Bartolomé de Las Casas regresa a España en 1517, y se entrevista con Cisneros; le pide que tome medidas contra la esclavitud y los demás tipos de atropellos. Pero Cisneros influido por detractores de Las Casas decide quitarle el cargo de “Defensor de los indios”. No obstante, en noviembre de ese año Cisneros muere, y al poco tiempo sube al trono Carlos I, quien sigue recibiendo las exigencias de justicia de Las Casas para los indios, quien logra la aprobación para otro proyecto. En este tiempo, Las Casas obtiene el grado de licenciado en Derecho Canónico en la Universidad de Valladolid

Entre 1520 y 1522, lleva agricultores españoles a Cumaná, para realizar experimentos sociales de pacificación de las Indias. Pero varios de los labradores le abandonaron para dedicarse a la trata de esclavos. En efecto, en 1522 su intento fracasa, al ser asesinados la mayoría de esos campesinos por los indios. Ese mismo año, a la edad de 38 años, Las Casas ingresa a la Orden de los Predicadores en la Isla Española en el convento de la Villa de Santo Domingo. Algunos autores le llaman a este momento la “segunda conversión”. Comienza una etapa de estudios que le son exigidos por los dominicos, donde termina de hacerse de una formación teológica y jurídica que le ayudará en su defensa de los indios. También comienza con la redacción, durante este tiempo, de la obra “Del único modo”, donde establece su postura de que la única manera legítima de evangelizar es la persuasión pacífica, del consenso, y no por la violencia, como comentaremos con más detalle.

Después del noviciado y los años de estudio, en 1526, es nombrado prior en Puerto de Plata, en la Isla Española, donde inicia la construcción de un convento. Un año después, comienza a escribir su obra “Historia de las Indias”. En este cargo, trató de convertir a los españoles a un buen trato con los indios, con sermones “escandalosos” y consejos en el confesionario, lo cual les molestó y fueron con las autoridades de la isla. La Audiencia llamó a Las Casas a la capital y le impuso la prohibición de predicar por dos años. En ese tiempo, logró trabar amistad con un indio



rebelde, el cacique Enriquillo, y después de estar con su gente un mes, obtuvo que acordaran salir de su refugio y fundar un pueblo.

En 1528, los dominicos Antón de Montesinos y Tomás Berlanga son enviados a la Corte llevando unos memoriales de Las Casas, los cuales tuvieron un poderoso efecto. Carlos I convocó a una junta reformadora especial bajo el Cardenal Tavera, presidente del Consejo de Castilla, quien defendió con vigor la abolición del trabajo forzado y la esclavitud. La encomienda no fue abolida pero se creó la institución del “corregimiento”, que consistía en una ciudad de indios libres bajo la Corona. Fue introducida como alternativa al sistema del trabajo forzado. La segunda instrucción fue promulgada en 1530, en la famosa ley antiesclavitud que se le ha atribuido a Las Casas, aunque su influencia haya sido sin contar con su presencia física.<sup>90</sup>

En 1531 reinicia su labor de defensa de los indios, ya como dominico, y ahora le da una mayor profundización intelectual al problema. Envía al Consejo de Indias tres cartas (1531, 1534 y 1535) donde denuncia la opresión que causan tanto personas como instituciones, en especial en cuanto a la encomienda. En los años 1535 y 1536 Las Casas llega a Nicaragua. Después pasa por El Salvador y Guatemala, hasta arribar a México. En esos lugares combate a quienes promovían la esclavitud y negaban la humanidad de los indios. En 1537, en Tezulutlán (Guatemala), conocida como “tierra de Guerra”, logra pacificarla para llamarla “tierra de la Vera Paz”. Un año después, asiste al Capítulo Provincial de México, en el convento de Santo Domingo (Ciudad de México).

Meses antes de su partida a la Corte, pasó unos meses en el Convento Dominicano de Oaxaca, donde terminó unas memoriales de agravios y atrocidades contra los indios, tanto en las islas como en las conquistas de México, Perú y otras partes de tierra firme. También elaboró un nuevo conjunto reformas de instituciones y leyes, en los “Dieciséis Remedios para las Plagas de la Encomienda y la Esclavitud que están destruyendo a las Indias”. Luego pasó brevemente un tiempo en Guatemala para bendecir a sus compañeros que continuaban con sus experimentos de pacificación. En 1540, va a España y presiona a Carlos V para que tome medidas a favor de los indios.

---

90 Véase Zavala, Silvio. *La encomienda indiana*. México, Porrúa, 1992, pp. 54 ss.

El rey realiza reuniones de teólogos en Valladolid, en Montón y en Barcelona. Las Casas presentó a la Congregación General para el Remedio de las Indias, por orden y en presencia del emperador Carlos V, la “verificación documentada” de los actos deshumanos de la conquista, a través de la lectura de una “larguísima relación” que duró cinco días. Después, presentó una larga serie de Remedios Generales y Particulares, teniendo como testigos que lo apoyaron a Fray Jacobo de Tastera, Comisionado de los Franciscanos en América, y el Licenciado Salmerón, antes Oidor de la Segunda Audiencia de México. Además, denunció la corrupción que se realizaba en el Consejo de Indias, lo que provocó una investigación que tuvo como consecuencia quitar a los miembros más corrompidos.

Como resultado de esas acciones, se realiza la redacción de las Leyes Nuevas de 1542-1543, que abolían la esclavitud de la encomienda, pero que fueron incumplidas.<sup>91</sup> Estas leyes, como se verá, eran en gran parte fruto de la lucha de Las Casas. En este tiempo (1542), termina la redacción de la “Brevisísima relación de la destrucción de las Indias”, que tuvo la función de ser un escrito para dar realce a sus demandas; un tipo de manifiesto político, no tanto un texto de historia. Este mismo año, en Valladolid, es nombrado obispo de Cusco (Perú), pero declina el cargo y propone a Bartolomé de Carranza.

Después de la aprobación de las Leyes Nuevas, en 1544, es nombrado en Sevilla como obispo de Chiapas (México), y parte a su nuevo cargo en compañía de 46 dominicos. En su diócesis trata de hacer cumplir con las Leyes Nuevas pero enfrenta diversos conflictos, debido a la oposición de los encomenderos a la aplicación de las Leyes Nuevas. La diócesis de Chiapas se encontraba en el centro de la trata de esclavos en Centroamérica. Así, por ejemplo, el presidente de la Audiencia de Honduras, establecida para implementar las Leyes Nuevas, se había casado recientemente con la hija del mayor amo de esclavos en la región, quien entonces dirigía la sangrienta segunda conquista del Yucatán. La oposición era tal, que los vecinos armados de la “Ciudad Real” de Chiapas atacaron la residencia de Las Casas, y les negaron alimento a los demás dominicos. Por lo tanto, los frailes dejaron la ciudad y se marcharon al campo para vivir con los indios.

91 Cruz Barney, Oscar. *Historia del derecho en México*. México, Oxford University Press, 1999, p. 127; De La Torre Rangel, Jesús Antonio. *Lecciones de historia del derecho mexicano*. México, Porrúa, 2005, pp. 181-186.

Al ver el incumplimiento generalizado de las Leyes Nuevas, acudió a la ciudad de Gracias a Dios (Honduras) para la Audiencia de los Confines. En 1546, Las Casas se dirige a México a una reunión de dignatarios que Tello Sandoval, como ejecutor de las Leyes Nuevas y visitador de la Audiencia de México, había citado un año antes. La reunión no tuvo muchos resultados, para lo cual Las Casas convoca otra junta, donde se habló con mayor claridad pero tampoco se lograron avances significativos. En efecto, ante los pobres resultados, en 1547 viaja a España para presionar en la Corte a que se dé cumplimiento a las Leyes Nuevas.

Cuando deja su obispado para volver a España, compone doce reglas secretas para confesores de los españoles que habían tenido indios, exigiendo la restitución en lecho de muerte. Este *confesionario* fue atacado en el Consejo de Indias, pero Las Casas supo defenderse de las acusaciones. Tiempo después, lo mandó imprimir con aprobación de teólogos distinguidos.

En Valladolid, Las Casas se opone y logra bloquear la publicación del “Demócrates Segundo” de Juan Ginés de Sepúlveda, en el cual legitimaba la guerra hecha contra los indios. Además, en este tiempo, escribe sus “Treinta proposiciones muy jurídicas” (1548), y un “Tratado comprobatorio del imperio soberano”, de cuyo contenido haremos referencia en las páginas siguientes.

En 1550 se realiza la célebre polémica con Juan Ginés de Sepúlveda, en las juntas de Valladolid. En ellas, Las Casas defiende a los indígenas contra la acusación de barbarie y de servidumbre natural. Renuncia al obispado de Chiapas y se dedica a escribir en el Colegio de San Gregorio de Valladolid, donde escribe una “Apología” contra Sepúlveda. En este mismo año, renuncia Las Casas a su obispado de Chiapas.

En 1551, se dedica a estudiar y a llevar una vida de simple fraile en el Colegio de San Gregorio. Publica en 1553, en un solo volumen, ocho tratados que había escrito en los años previos. También termina la redacción de su “Apologética historia sumaria”, que había comenzado en 1527. Termina la “Apología” contra Sepúlveda.

En 1555, los encomenderos del Perú ofrecen ayudar al nuevo rey Felipe II a cambio de que violara las Leyes Nuevas y les concediera la encomienda a perpetuidad. La situación del rey era delicada, pues tenía en bancarrota la hacienda real y sostenía varias guerras. El rey accede pero

Las Casas logra que recapacite, y no se otorgan las encomiendas a perpetuidad. En 1560, reside en el Convento de Atocha, a extramuros de Madrid, con el fin de seguir insistiendo a la Corte, en Toledo, sobre la protección y defensa del indio. Escribe “Los Tesoros del Perú” y el “Tratado de las Doce Dudas”. En ellos argumentó que toda la empresa española había seguido un curso tan equivocado que era necesaria la total restitución, la total restauración. Proponía que los reinos nativos fueran libres y se convirtieran en una especie de comunidad de naciones bajo el rey de España. Estas obras de Las Casas, junto con el Tratado *De regia potestate*, otorgan elementos valiosos para sustentar, como veremos más adelante, los derechos a la igualdad y a la libertad de los pueblos indios.

En 1564, Bartolomé de Las Casas redacta su testamento y una carta al Papa Pío V para interceder por los indios. Dos años después, en 1566, muere el 18 de julio.

Después de la muerte de Las Casas, Felipe II intentó suprimir los escritos lascasianos, tanto las obras manuscritas como los ocho tratados impresos. Esto lo hizo por influencia del virrey del Perú, Toledo. En efecto, la influencia lascasiana se redujo enormemente en España y las Indias, mientras su nombre era cada vez más conocido en Europa, gracias a las ediciones de la “Brevísima...” en diversos idiomas: holandés (1578, 1579), francés (1579), alemán (1597), latín (1598).

## 2. La perspectiva de las víctimas

La característica de la praxis y del discurso de Bartolomé de Las Casas que deseamos resaltar como principio generador de una Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos consiste en la visión que asumió, es decir, el lugar social donde se colocó: la perspectiva de las víctimas. A pesar de ser europeo, cristiano, clérigo y funcionario de la Corona española, tuvo la suficiente sensibilidad para asumir una visión diferente a la dominante; esto lo hizo, ciertamente, sin dejar de ser occidental. Su discurso no utiliza categorías del pensamiento de los pueblos indígenas, sino que se vale de la filosofía europea. Pero parte de su novedad y su importancia para el pensamiento de la liberación se encuentran en que

usó las herramientas teóricas de que disponía desde *la perspectiva de las víctimas*. Y es aquí donde se fundamenta su crítica a la Modernidad, y en sentido amplio la construcción de su pensamiento crítico, pues fue capaz de asumir en el desarrollo de su doctrina, aquello que hoy día Boaventura de Sousa Santos señala como principio básico para la construcción de la teoría crítica: orientarse a “maximizar la objetividad y a minimizar la neutralidad”.<sup>92</sup> Es decir, Las Casas se hizo de un nivel académico importante que le dio la posibilidad de sustentar sus argumentos desde las principales corrientes de la época, pero a partir de la creatividad que le posibilitaba el momento histórico en que vivía y, sobre todo, por minimizar su “neutralidad” a favor de la protección de la vida y la libertad de los indios.

Las Casas defendió los derechos de los pueblos indígenas en un contexto concreto y buscó las respuestas que él consideraba más convenientes y congruentes con la fe cristiana y el derecho natural. Varios de sus proyectos políticos de convivencia con los indios tuvieron éxito por un tiempo y otros fracasaron, y por eso se le ha acusado de utópico.<sup>93</sup> Pero utópicos o no, siempre se plantearon desde una realidad concreta, una realidad que significaba una novedad para todos, tanto para los europeos como para los indígenas. Era el nacimiento de un nuevo sistema-mundo y el inicio de la nueva realidad que, a semejanza de una moneda, sus inseparables caras han sido la Modernidad y el Colonialismo.

Para muchos europeos contemporáneos a Las Casas, la manera de enfrentar al nuevo otro que se les había aparecido, era negándolo como ser humano y reduciéndolo a “bárbaro”, y por lo tanto el único trato correcto era hacerle la guerra para así lograr “civilizarlo” (cristianizarlo). Y no solo hablamos del Imperio español, sino de todos los demás imperios occidentales que fueron surgiendo con el transcurso de los años. La mayoría de los pensadores modernos han sido eurocéntricos, y siempre han pensado desde la metrópoli; el ejemplo clásico de la época que tratamos es el humanista Ginés de Sepúlveda. En cambio, lo “moderno” de Las Casas no solo está en utilizar ciertas categorías filosóficas, sino en ubicarse

92 Santos, Boaventura de Sousa. *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000, p. 33.

93 Véase Esquivel Obregón, Toribio. *Apuntes para la Historia del Derecho en México*, t. I. México, Porrúa, 1984, pp. 118-122; Moya Pons, Frank. *Después de Colón. Trabajo, sociedad y política en la economía del oro*. Madrid, Alianza Editorial, 1987, p. 137.

en la perspectiva de las primeras víctimas de la Modernidad/Colonialismo y realizar desde ahí la primera crítica.

Esta ubicación de Las Casas le permitió realizar una filosofía y una teología “geopolíticamente” ubicada en la naciente periferia colonial; en efecto, fue capaz de pensar la realidad desde la dialéctica periferia-centro/colonia-metrópoli, la cual solo puede ser pensada integralmente *desde las víctimas*, pues desde los dominadores se invisibiliza o se soslayan —en el mejor de los casos— las consecuencias efectuadas en el centro debido a la explotación de la periferia, o se realiza una filosofía que termina siendo ideológicamente funcional para justificar el sistema colonial. Este último fue el caso de uno de los personajes más combatientes contra Las Casas, Ginés de Sepúlveda. Uno de los humanistas más importantes de la época —sin duda, filosóficamente más moderno que Bartolomé—, que no desconocía la realidad colonial pero al estar ubicado geopolíticamente en el centro/metrópoli su pensamiento justificó la guerra contra los pueblos indios y la esclavitud.<sup>94</sup>

En la disputa entre Las Casas y Sepúlveda, podemos encontrar que aquel partía del principio de solidaridad con los indios, mientras que a este le preocupaba expandir la matriz reguladora y colonial de la Modernidad temprana. Como señala Santos, “[e]l colonialismo es la concepción que ve al otro como objeto, no como sujeto”,<sup>95</sup> y se constituye en una premisa del conocimiento. En cambio, si se realiza un conocimiento desde el principio de solidaridad, entonces se ha de reconocer al otro como sujeto, es decir, se debe entrar en un proceso de elevar al otro del estatus de mero objeto al estatus de sujeto. Esto fue lo que hizo Las Casas al colocarse en la *perspectiva de la víctima*:

Dicha perspectiva se basa en su conocimiento de la realidad indiana. En efecto, lo que da fuerza profética —y perspicacia teológica— a la tarea misionera y al pensamiento de Las Casas es que habla por experiencia. Su teoría viene de la práctica, su discurso sobre la fe se arraiga en su propia acción evangelizadora, su amor a Dios se traduce en la solidaridad con los

94 En los siguientes incisos, al hacer referencia al reconocimiento de la humanidad de los indios y al derecho a la libertad, abordaremos la famosa disputa entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas.

95 Boaventura de Sousa Santos, “Sobre el posmodernismo de oposición”, *op. cit.*, p. 106.

despojados de sus derechos, por eso los dos aspectos no se separan en su obra.<sup>96</sup>

Este conocimiento de la realidad indiana no es “neutral” sino que es solidaria con los pueblos indios, al considerar que los conquistadores actuaron con injusticia teniendo como fin último la acumulación de oro y riquezas. Como señala Jesús Antonio de la Torre Rangel, existe en Las Casas “una muestra de un pensar la realidad desde la periferia, desde los oprimidos; no desde la perspectiva del centro, del poder político, económico y militar”.<sup>97</sup> Como ejemplo de este pensar la realidad tenemos el siguiente texto de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*:

Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado que se llaman cristianos en extirpar y raer de la haz de la tierra a aquellas miserandas naciones. La una por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras; la otra, después que han muerto todos los que podrían anhelar o sospirar o pensar en libertad o en salir de los tormentos que padecen, como son todos los señores naturales y los hombres varones (porque comúnmente no dejan en las guerras a vida sino los mozos y mujeres), oprimiéndolos con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas. A estas dos maneras de tiranía infernal se reducen y se resulten o subalternan como a géneros todas las otras diversas y varias de asolar aquellas gentes, que son infinitas.

La causa porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos ha sido solamente por tener por su fin último<sup>98</sup> el oro y henchirse de riquezas en muy breves días y subir a estados muy altos y sin proporción de sus personas, conviene a saber: por la insacible codicia y ambición que han tenido, que ha sido la mayor que en el mundo ser pudo, por ser aquellas tierras tan felices y tan ricas, y las gentes tan humildes, tan pacientes y tan fáciles de sujetarlas, a las cuales no han tenido más respeto ni dellas han hecho más cuenta ni estima (hablo con verdad, por lo que sé y he visto todo el dicho tiempo) no digo que de

96 Gustavo Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo*, op. cit., p. 131.

97 La Torre Rangel, Jesús Antonio de. *Apuntes para una introducción filosófica al derecho*. México, Porrúa, 2007, p. 144.

98 El “fin último” en sentido aristotélico, es decir, como una de las cuatro causas: la causa final, que es lo primero en la intención de quien ejecuta una acción y que se consuma en último lugar.

bestias, porque pluguiera a Dios que como a bestias las hubieran tratado y estimado, pero como y menos que estiércol de las plazas.<sup>99</sup>

Si bien Las Casas conoció directamente la situación de los indígenas (“hablo con verdad, *por lo que sé y he visto todo el dicho tiempo*”<sup>100</sup>), y en diversos textos expresa tener la experiencia de los hechos con el fin de dar fuerza a sus argumentos,<sup>101</sup> lo que le otorgó mayor novedad a sus palabras fue, insistimos, que supo ubicarse desde la perspectiva de los indios. En su refutación al teólogo John Maior, sostiene que este vería la situación distinta si se pusiese desde la visión del oprimido: “Yo pienso que de ninguna manera el propio John Maior toleraría una situación tan impía y grosera, aunque él fuese indio”.<sup>102</sup> Y continúa contra el teólogo escocés:

Supongamos el caso de que los húngaros o los bohemios le atacasen, pueblos éstos cuya lengua él ignoraba, y supongamos que tales pueblos se movían exclusivamente por el bien de aquél, pero, apenas entrar en su país, le privaban de su dignidad y a él personalmente, si fuera rey, le arrebatában su reino, sembraban por doquier el alboroto y levantaban las provincias con bélico tumulto; en este supuesto, ¿acaso Juan Maior recibiría

99 Las Casas, Bartolomé de. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Edición de José Miguel Martínez Torrejón. Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2006, pp. 111-112.

100 *Ibid.*, p. 111.

101 Por ejemplo, en una carta al Consejo de Indias (1531) dice que habla de “las cosas en crueldad señaladas se refiriesen, pero son ciertos y muy verdaderos, no leído en historias fingidas ni contados por lenguas parleras, sino vistos por nuestros propios ojos, presentes a ellos nuestras personas” (Las Casas, Bartolomé de. “Carta al Consejo de Indias, 20.1.1531”. *Obras completas: Cartas y memoriales*, t. XIII. Ed. Paulino Castañeda *et al.* Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 72); en la *Carta a un personaje* confiesa ser “testigo de vista” de lo sucedido en las Indias “Carta a un personaje de la Corte” en *ibid.*, p. 87-98); en el prólogo de *Historia de las Indias* señala que él ha visto lo que escribe “muy pocos días, según dije, de sesenta y tres años (a Dios sean dadas inmensas gracias, que me ha concedido tan larga vida), porque cerca del año de 500 veo y ando por aquestas Indias y conozco lo que escribiere” (Las Casas, Bartolomé. *Historia de las Indias*, t. I México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 22), y complementa que “soy el más viejo de edad que más ha vivido quizá y de más tiempo gastado por experiencia que hoy vive, si por ventura no hay uno o dos en todas estas occidentales Indias” (*ibid.*). En la Apología, refuta a John Maior, teólogo que justificaba la guerra contra los indios, sobre la base de su ausencia de conocimiento de los hechos: “se nos muestra como totalmente ayuno en cuestiones de derecho, y cuando trata de los hechos se equivoca de medio a medio” (Las Casas, Bartolomé de. *Apología*. Trad. Ángel Losada. Madrid, Editorial Nacional, 1975, p. 236 y p. 374), y concluye que la situación de las Indias es “no solo en teoría; por la práctica lo sabemos y lo hemos experimentado.” (*Ibid.*, 237, p. 374).

102 Bartolomé de Las Casas, *Apología*, *op. cit.*, 229, p. 365.



un tal bien con gusto y alegría y pagaría de grado los gastos ocasionados por los servicios que se le prestaban, incluso si hubiera pasado ya el tiempo necesario para que todos pudieran ya hablar y entenderse entre sí? Opino que no.<sup>103</sup>

Como puede observarse, en estos textos Las Casas confronta su visión desde la periferia con la visión de quien piensa desde el centro. Su argumento busca que el lector caiga en la cuenta de la importancia del lugar donde se ubica para realizar el juicio; intenta hipotéticamente que quienes piensan como Maior se coloquen como *víctimas* de los actos realizados por otros supuestos conquistadores. En efecto, el fundamento de la crítica de Las Casas es evidente: solo poniéndonos en el lugar de los indios es como se comprenderán las auténticas dimensiones de las injusticias cometidas. De lo contrario, desde el centro, siempre se encontrarán argumentos viables para justificar las guerras, la destrucción y la explotación. En un sentido semejante, encontramos el siguiente párrafo de “Entre remedios”: “¿Quién se hubiera salvado de nuestros antiguos padres ni hobiera de nosotros vivo hombre, si antes que les predicaran la fe hobieran sido por la idolatría y otros pecados hechos en la infidelidad punidos?”<sup>104</sup>

Otro texto que tiene un sentido cercano al anterior lo encontramos en la penúltima obra escrita por Las Casas. Haciendo referencia al derecho a comerciar, se pregunta:

¿Acaso nuestro serenísimo Rey Felipe y el reino de Castilla tolerarían pacientemente que el Rey de Francia o los franceses de su reino viniesen al nuestro y sin la autoridad de nuestro Rey penetrasen hasta las minas de plata de Guadalcanal u otros lugares y de allí recogiesen plata, oro y demás objetos preciosos? Y si de hecho entrasen utilizando métodos violentos, ¿una tal acción no constituiría un hurto o un robo? Además, ¿no injuriarían y perturbarían al reino de España? Finalmente, ¿el Rey de España dormiría en tal caso, mano sobre mano? Sin duda, crees que no.<sup>105</sup>

---

103 *Ibid.*

104 Las Casas, Bartolomé de. “Entre remedios”. *Tratados*, t. II. México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 695.

105 Las Casas, Bartolomé de. “De thesauris”. *Obras completas*, t. XI.1. Trad. Ángel Losada. Madrid, Alianza Editorial, 1992, p. 409.

Hay autores que han encontrado similitud entre los escritos de Las Casas y la manera en que algunos textos indígenas describen su experiencia ante la conquista y destrucción de su cultura.<sup>106</sup> Esta similitud confirma lo que queremos destacar en este apartado: que Bartolomé fue capaz de colocarse en la perspectiva de las víctimas. Pudo asumir íntimamente la visión indígena, como si él hubiera sufrido en carne propia los agravios recibidos; es decir, su praxis no solo fue en una perspectiva de la clásica caridad cristiana, basada en un mandamiento abstracto de amor al prójimo, sino que la realizó como “si fuese indio”, luchando por los derechos del prójimo concreto, amando a quien era víctima del sistema.<sup>107</sup>

Asumir la perspectiva de los indios fue uno de los más importantes esfuerzos de Las Casas en su vida, y el detonante de la originalidad de su pensamiento y su praxis. Estamos ante una sensibilidad que fue capaz de impresionarse profundamente de la opresión de los indígenas, desde encontrar en ellos no solo a seres que cumplían con las características predicadas al ser humano sino al prójimo concreto que debía ser amado y reivindicado en sus derechos. En efecto, encontramos diversos textos en las obras de Las Casas donde se expresa esta manera de aprehender el dolor de los indígenas, pues para él lo que sucedía en las Indias era algo que “apenas puede contarse sin lágrimas”,<sup>108</sup> y respecto a lo sucedido con los indios lucayos señalaba: “¿Quién podía sufrir, que tuviese corazón de carne y entrañas de hombre, haber tan inhumana crueldad? ¿Qué memoria debía entonces de haber de aquel precepto de caridad, ‘amarás tu prójimo como a ti mismo’ en aquellos que tan olvidados de ser cristianos y aun de ser hombres, así trataban en aquellos hombres la humanidad?”<sup>109</sup>

106 Véase Saint Lu, A. *Las Casas indigenista. Etudes sur la vie et l'oeuvre du défenseur des indiens*. París, L'Harmattan, 1982, pp. 45-54; León Portilla, Miguel. *La visión de los vencidos*. México, UNAM, 2008; León Portilla, Miguel. *El reverso de la conquista*. México, Joaquín Mortiz, 2005; Gustavo Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo*, op. cit., pp. 134-135; Miguel Ángel Medina, “La visión de los dominicos: entre vencidos y vencedores”, *Responsabilidad histórica*, op. cit., pp. 79-116; Alfonso Esponera Cerdán, “Los ‘Cristos de nuevo azotados’ en América Latina contemporánea, según la mirada de la primera generación dominica”. *Responsabilidad histórica*, op. cit., pp. 117-125.

107 La cuestión cristiana de *quién es mi prójimo*, es un tema fundamental para la Teología de la Liberación. En general, la postura que han tomado los autores de la liberación es que el prójimo es la víctima en un sistema dado, y la praxis debe ir encaminada a su liberación.

108 Bartolomé de Las Casas, *Apología*, op. cit., 237, p. 375.

109 Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, t. II, op. cit., II.XLIII, p. 349.

En efecto, afirma en su Apología que “Los indios son nuestros hermanos, por los cuales Cristo dio su vida. ¿Por qué los perseguimos sin que hayan merecido tal cosa, con inhumana crueldad?”.<sup>110</sup>

### 3. El fundamento de derechos humanos

El tema del fundamento de derechos humanos se ha vuelto un clásico en el pensamiento jurídico. Pero también clásico se ha vuelto citar la postura de Norberto Bobbio al respecto, cuando señala que “[e]l problema de fondo relativo a los derechos humanos no es hoy tanto el de justificarlos como el de protegerlos. Es un problema no filosófico, sino político”.<sup>111</sup> El profesor italiano afirma, además, que no es posible darle validez a los fundamentos absolutos de derechos humanos y sostiene que es posible hablar de varios fundamentos viables.

Esta postura de Bobbio —en especial respecto a considerar innecesaria la tarea de fundamentar los derechos humanos— ha sido criticada desde diversas posturas y, en términos generales, la filosofía del derecho ha continuado en la profundización del tema.<sup>112</sup> En efecto, algunos autores siguen defendiendo la necesidad del fundamento para dar razones de su promoción, de su *por qué* defenderlos;<sup>113</sup> otros afirman la necesidad de un fundamento desde la ontología y la antropología filosófica, con el fin de darle justificación teórica a derechos humanos y conocer mejor su contenido;<sup>114</sup> unos más consideran necesario un fundamento sólido de

---

110 Bartolomé de Las Casas, *Apología*, op. cit., 252v, p. 393.

111 Bobbio, Norberto. *El tiempo de los derechos*. Madrid, Sistema, 1991, p. 61.

112 Véase Muguerza, Javier et al., *El fundamento de los derechos humanos*, Editorial Debate, Madrid, 1989; Salamanca, Antonio, *Fundamento de los derechos humanos*, Nueva Utopía, Madrid, 2003; Vergés Ramírez, Salvador. *Derechos humanos: Fundamentación*. Madrid, Tecnos, 1997; De Asís, Rafael. *Sobre el concepto y fundamento de los derechos: una aproximación dualista*. Madrid, UC3M-Dykinson, 2001; Peces-Barba, Gregorio. *Curso de derechos fundamentales. Teoría general*. Madrid, UC3M-BOE, 1999, pp. 39-100; Rodríguez-Toubes, Joaquín. *La razón de los derechos: perspectivas actuales sobre la fundamentación de los derechos humanos*. Madrid, Tecnos, 1995.

113 Véase Robles, Gregorio. *Los derechos fundamentales y la ética en la sociedad actual*. Madrid, Civitas, 1992, pp. 12-15. El autor señala que es absurdo defender valores sin saber su razón; que los derechos humanos están limitados en su contenido por el fundamento; que no se puede presentar una teoría de derechos humanos sin fundamento; que la defensa de derechos humanos necesita de ideas claras.

114 Véase, por ejemplo, Beuchot, Mauricio. *Los derechos humanos y su fundamentación filosófica*. México, UIA-Iteso, 1997, quien señala, entre otras cosas: “esa fundamentación teórica filosófica mejorará mucho nuestro conocimiento general de los derechos humanos, y eso mismo ayudará

derechos humanos para que no sean absorbidos por el relativismo y la postmodernidad, y terminen en consecuencia siendo ahogados por lo superfluo del consumismo;<sup>115</sup> y algunos consideran que el tema del fundamento siempre debe ser discutido, pues su invisibilización tiene un costo decisivo sobre la eficacia jurídico-política de derechos humanos.<sup>116</sup>

Sin profundizar por el momento en el debate, nos adherimos a la postura general de la necesaria reflexión sobre el fundamento de derechos humanos. En cuanto a la temática de este capítulo, consideramos que en el discurso de Las Casas se encuentran elementos para hablar de dos vías de fundamentación de derechos indígenas.<sup>117</sup> No está de más repetir que el concepto “derechos humanos” no está presente en los textos lascasianos; lo

a hacerlos cumplir de mejor manera, con mayor convicción. El conocimiento y la convicción son dos procesos distintos, pero el segundo está en la línea del primero; y son dos cosas que favorecen la práctica; de lo que resulta que la fundamentación teórica, además de la positivización, es de gran ayuda para que se llegue a una aceptación más plena de estos derechos, negados o violados por no pocos. Por lo tanto, no solo es posible hablar de la fundamentación de los derechos humanos, sino incluso conveniente y hasta necesario” (pp. 7-8).

115 Véase de La Torre Rangel, Jesús Antonio. *Iusnaturalismo, personalismo y filosofía de la liberación. Una visión integradora*. Sevilla, MAD, 2005; González Faus, José Ignacio. “Derechos humanos, deberes míos”, partes I y II. Christus n.º 702 y 703, México, 1997. Este último autor señala: “La postmodernidad, es cierto, ha seguido apostando por los derechos humanos, pero desde el presupuesto irrenunciable de que éstos no se apoyan en ningún fundamento absoluto objetivo (valor del hombre, dignidad de la persona o sacralidad de los hijos de Dios), sino que únicamente pueden existir como puro ordenamiento jurídico, como puro orden arbitrario y convencional, como pura ordenación artificial e infundada, como pura regla de juego de una sociedad de que rechaza concebirse a sí misma como comunidad de valores. Se trata de una mera cuestión ‘de diseño’, nunca de que el ser humano —el varón y la mujer concretos— puedan funcionar efectivamente como fundamento y piedra angular de las democracias” (parte I, p. 23).

116 Véase Gallardo, Helio. *Teoría crítica: Matriz y posibilidad de derechos humanos*. Murcia, D.S.R. Editor, 2008, p. 47.

117 En este momento, puede saltar a la vista del lector la oposición entre “derechos indígenas” y “derechos humanos”, considerando a aquéllos como colectivos y específicos, mientras que a éstos como individuales y universales. No obstante, la lucha de los pueblos indígenas, y los diversos instrumentos internacionales al respecto, han mostrado que los derechos indígenas son una concretización de derechos humanos y no una negación u oposición a ellos. Además, desde nuestra perspectiva, el pensamiento de la liberación se cuida de no llamarse al engaño en la discusión entre liberales individualistas y comunitaristas, la cual es, a final de cuentas, una discusión dentro de la “familia liberal (capitalista)” que no responde a la praxis y al discurso real de los pueblos indígenas. Si nuestra referencia a Las Casas es sobre derechos de los pueblos indígenas es porque desde esa víctima concreta es como pensó la “universalidad de lo humano”. Como veremos, Las Casas asumió la alteridad de los indios desde la universalidad de la naturaleza humana; por tanto, la defensa de los derechos indígenas los hizo desde el lugar que al indio le correspondía como ser humano, dentro del “universal”. Pero es un universal desde lo concreto, no desde lo abstracto, que invisibiliza los conflictos y las luchas sociales.

que sí hay es un uso del derecho para la defensa de los indios. Un uso de lo jurídico que se vale de diversas instituciones y figuras,<sup>118</sup> entre las cuales destacan los derechos naturales y diversos conceptos —que los hemos hecho notar páginas arriba— que contienen el sentido subjetivo del derecho (*dominio, señorío, potestad*, etc.). Aunque lo hemos dicho al terminar el capítulo anterior, no está de más insistir en este punto: no sostenemos que los términos señalados hayan contenido en su totalidad lo que hoy llamamos “derecho subjetivo” ni que dentro del orden jurídico entonces vigente hayan tenido la estructura como la que actualmente poseen los derechos. Más bien, con el propósito de rescatar las experiencias perdidas, insistimos en que en la defensa de los pueblos indígenas en el siglo XVI ya se encuentra la dimensión subjetiva del derecho y que, a pesar del instrumental filosófico preponderantemente escolástico, ya el derecho no es solo un orden objetivo. Esta dimensión subjetiva del derecho presente en los primeros defensores de indios es parte de sus características modernas —como parte de la “Modernidad temprana”—, pero conservan la dimensión objetiva del derecho; es decir, el derecho es para ellos un concepto análogo, contrario a lo que hará la Modernidad madura y hegemónica, que lo considerará un concepto unívoco.<sup>119</sup>

Las dos maneras en que Las Casas fundamenta los derechos de los pueblos indios son a través del derecho natural clásico y por medio de su postura dialógica con las culturas indígenas. La primera opción es la más directa, la que está más clara y m en la lectura de la obra lascasiana, y la que responde a la visión más difundida de considerar a Las Casas como “aplicador” en las Indias de la doctrina iusnaturalista desarrollada en la Escuela de Salamanca. La segunda vía se refiere a la manera en que se asume la alteridad y la justificación de la ética, de los valores, de los derechos, por Las Casas.

---

118 Véase Jesús Antonio de la Torre Rangel, *El uso alternativo del derecho por Bartolomé de Las Casas*, op. cit.

119 Véase Beuchot, Mauricio. *Hermenéutica analógica y filosofía del derecho*. San Luis Potosí, UASLP, 2007; Jesús Antonio de la Torre Rangel, *Iusnaturalismo, personalismo y filosofía de la liberación*, op. cit.

### 3.1. El fundamento iusnaturalista<sup>120</sup>

Como señalamos al inicio de este capítulo, una de las características de los comienzos de la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos es que su instrumental teórico está inserto en la corriente del iusnaturalismo clásico, y Bartolomé de Las Casas es un claro ejemplo de esto. Pero, insistentemente, se trata de un uso del derecho natural desde la *perspectiva de las víctimas* y con el claro objetivo de fundamentar los derechos naturales de los pueblos indios.

Las Casas hace, entonces, un uso alternativo del derecho natural clásico como herramienta iusfilosófica. Desde nuestra perspectiva, es más importante fijarnos en el uso que se hace del derecho natural clásico que analizar de manera sistemática y abstracta sus ideas desde la comprensión europea del tema. El uso del derecho natural en cada región y época ha sido diferente, lo mismo que sucede con otras corrientes filosóficas. Sería irresponsable afirmar abstractamente que todo derecho natural, en su vertiente clásica, funda y reproduce sociedades estamentales y jerarquizadas como las de la Edad Media europea. Asumir y afirmar esto antes de verificarlo en la realidad, en los hechos, es una de las maneras en que el pensamiento jurídico hegemónico propicia el desperdicio de la experiencia.<sup>121</sup>

Según Las Casas, asumiendo en esto la tradición clásica iusnaturalista, el derecho natural es un conjunto de normas básicas que surgen de las características mismas del hombre, es decir, de la naturaleza humana, y por lo tanto, “es común a todos los hombres del mundo, y entre todas las gentes poco más o menos siempre se hallará”.<sup>122</sup> Además, es un derecho

120 En este apartado seguiremos, en gran medida, las aportaciones que sobre el “Derecho Natural” en el pensamiento de Bartolomé de Las Casas ha realizado el filósofo mexicano Mauricio Beuchot. Cabe señalar que asumiremos sus aportaciones desde la perspectiva que estamos trabajando, es decir, desde el pensamiento de la liberación. Las diversas obras al respecto se citan más adelante.

121 No se lea esto como la defensa de un relativismo, sino como una defensa a la verdad y al potencial liberador que está contenido en la tradición iusnaturalista y que ha quedado negado por relacionarlo, *hacerlo relativo*, a contextos históricos donde se le dio (o se le da) un uso político desde el poder (Edad Media, Franquismo, Pinochetismo, Jerarquicentrismo católico), sin llevar a las últimas consecuencias sus postulados (sobre todo aquellos relativos a la satisfacción de las necesidades), e invisibilizando las experiencias donde el iusnaturalismo ha sido un instrumental a favor de las víctimas.

122 Bartolomé de Las Casas, “Tratado comprobatorio...” *Tratados*, t. II, *op. cit.*, p. 1069.

según la recta razón, pues “[...] las cosas que la razón natural introdujo para dirección y utilidad de los hombres pertenecen a la ley natural, porque todo aquello es de ley e precepto natural, a lo cual naturalmente los hombres, según recta razón, se inclinan”.<sup>123</sup> En general, en Las Casas sobresale la dimensión objetiva de lo jurídico, pues él ve el derecho como un orden, y la justicia como aquella virtud que ordena al hombre a dar a cada quien lo que le es debido, o sea, ordena los actos del hombre según la rectitud con respecto a los demás hombres. No obstante, también encontramos la dimensión subjetiva a través de la idea de “derechos naturales”.

Por “naturaleza humana” se entiende un conjunto de atributos del ser humano que engendran ciertas necesidades en él, y toda necesidad —como lo veían los escolásticos— engendra un derecho. Este uso del derecho natural, es una de las vías a través de la que Las Casas comienza a hablar de derechos naturales, inalienables para todo ser humano, y que constituyen en gran medida lo que hoy llamamos “derechos humanos”. Además, la ley natural o derecho natural es intocable, ninguna autoridad está por encima de él, de modo que “ningún poder haya en la tierra que sin causa legítima pueda ir contra, ni quebrantar los susodichos derechos naturales y de las gentes e divino”.<sup>124</sup>

Cabe insistir que a través de la síntesis entre el hincapié en lo individual, propio del nominalismo, y en lo universal, propio de la escolástica, el pensamiento de Las Casas —ubicado entre la escolástica y el humanismo— fue construyendo la dimensión subjetiva del derecho.<sup>125</sup> Como hemos visto, dichas corrientes posibilitaban que en el iusnaturalismo clásico español del siglo XVI se dé la noción de derecho subjetivo. Como señala Beuchot,

---

123 *Ibid.*, p. 1081.

124 *Ibid.*, p. 1095.

125 Cabe aclarar que si bien el individualismo que defiende el nominalismo principalmente es ontológico, este mismo individualismo, como vimos en el apartado anterior, tuvo repercusiones en otros campos del conocimiento; entre ellos la moral y el derecho. Los nominalistas dejaron a un lado el interés por las esencias universales y se centraron en lo individual y concreto; desarrollaron de manera importante la lógica formal y también impulsaron la ciencia empírica; de ahí que se les considere antecesores de varios rasgos de la Modernidad. En cuanto a lo moral y lo jurídico, Ockham tiene una concepción voluntarista del ser humano; por eso, la naturaleza humana tiene un valor relativo y desaparece la ley natural como principio del actuar moral que puede conocerse a través del estudio de aquélla. La ley natural y la razón (lo objetivo) van siendo sustituido por la voluntad (lo subjetivo).

El hecho es que Las Casas tuvo algunos matices humanistas, junto con su formación escolástica de base. Pero no fue el humanismo quien lo dio todo lo bueno ya que vemos que humanistas como Juan Ginés de Sepúlveda se opusieron a los derechos de los indios, y, en cambio, Las Casas, aprovechando el individualismo que dejaban tanto el humanismo como el nominalismo, supo aprovechar el realismo tomista en el tema de los universales, esto es, el universalismo que le daba el tomismo, para exigir los derechos humanos o naturales para todos por igual.<sup>126</sup>

Esto hace viable sostener que el derecho natural defendido, entre otros, por Las Casas tenga como parte de su contenido “dominios”, “potestades”, “jurisdicciones”, “libertades” y “derechos”. De ahí que podamos hablar de un derecho natural compuesto por derechos naturales en su dimensión subjetiva. En este sentido, señala Mauricio Beuchot, Bartolomé de Las Casas fundamentaba los derechos humanos “en el derecho natural, como derechos naturales del hombre, y los ratificaba con el derecho de gentes (antecesor del derecho mundial) y los derechos divino y humano. Eran derechos de la raza humana, en toda la especie. Los invocaba tanto para los indios como para los españoles, pero veía que estaban siendo violados en el caso de los primeros. Por ellos luchó denodadamente, tanto con su teoría como con su praxis”.<sup>127</sup> Al abordar los derechos a la vida, a la libertad y a la igualdad veremos ejemplos concretos de esto, tanto en Las Casas como posteriormente en Veracruz y Quiroga.

También hace Las Casas constantes referencias al derecho de gentes para defender los derechos de los pueblos indios. Este derecho es derivado del derecho natural y está basado en él, y también es común a todos los seres humanos: “las cosas que son de derecho de las gentes son comunes a todas las naciones”.<sup>128</sup> En este sentido, siguiendo en los aspectos teóricos a Francisco de Vitoria, comienza a hacer uso de un “derecho internacional de derechos humanos”, para cuestionar el trato dado a los pueblos indios y exigir la toma de políticas y la expedición de leyes para su protección. Así explica en qué consiste este derecho:

126 Beuchot, Mauricio. *Bartolomé de Las Casas*. Madrid, Ediciones del Orto, 1995, p. 16.

127 Mauricio Beuchot, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de Las Casas*, op. cit., p. 13.

128 Bartolomé de Las Casas, “Tratado comprobatorio...”, op. cit., p. 1073.



No es otra cosa derecho de las gentes sino algún uso razonable y conveniente al bien e utilidad de las gentes, que fácilmente cognoscen por la lumbré natural, y en él todos consienten como en cosa que les conviene, como las justas conmutaciones, compras y ventas y otras semejantes necesarias, sin las cuales los hombres unos con otros vivir no podían. Y así el derecho de las gentes se dice ser al hombre natural porque deriva de la razón y ley natural, e tiene la fuerza y vigor quel derecho natural, porque es de aquellas conclusiones comunes que se derivan del derecho natural inmediatamente.<sup>129</sup>

Las Casas, entonces, fundamenta los derechos del ser humano en la naturaleza humana;<sup>130</sup> es decir, realiza una “antropología filosófica” que sirve de fundamento de derechos. En el ámbito filosófico, la dignidad de los seres humanos respondía, según la filosofía escolástica, a su naturaleza racional y volitiva. En cuanto al ámbito teológico, la dignidad provenía de la paternidad universal de Dios en relación con todos los seres humanos, situación que se proclama en los textos bíblicos, y que sirve a Las Casas para defender la igualdad de todos los seres humanos: “Y pues Dios no hizo diferencia entre los hombres cuanto a los beneficios naturales, que por su bondad infinita y gratuita voluntad general e universalmente hizo comunes a todos, por tanto, a ningún hombre fue ni es permitido hacer, cuanto a esto, entre los hombres diferencia.”<sup>131</sup>

Siguiendo la tradición aristotélico-tomista, el ser humano se define como animal racional. Entonces, en la definición encontramos dos elementos que son base para la antropología filosófica: la racionalidad y la animalidad. Por un lado, todos los seres humanos son racionales sin excepción.<sup>132</sup> De ahí que Las Casas sostenía que no se podía negar tal calidad a los indios, ni tampoco aceptaba que se les clasificara como seres humanos con una racionalidad disminuida. Esto fundamenta la defensa que realiza de la igualdad de todos los seres humanos y todas las naciones.

---

129 *Ibid.*, p. 1071.

130 Véase Beuchot, Mauricio. *Filosofía y derechos humanos*. México, Siglo XXI, 2001, p. 70.

131 Bartolomé de Las Casas, “Tratado comprobatorio...” *Tratados*, t. II, *op. cit.*, p. 1061.

132 Véase Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, t. II, *op. cit.*, II.LVIII, p. 396.

Tanto de la animalidad como de la racionalidad surgen ciertas inclinaciones naturales que deben ser satisfechas, y que constituyen derechos naturales. La estructura del ser humano puede dividirse en tres niveles: nivel orgánico, nivel sensorial y nivel racional-intelectual.<sup>133</sup> El primero, es el campo de lo biológico, donde se detecta en el hombre inclinaciones llamados apetitos naturales, por darse sin ninguna especie de conocimiento. El segundo, el nivel sensorial, abarca tanto el aspecto cognoscitivo como el apetitivo. Aquel consiste en el conocimiento sensible, mientras que éste en el apetito sensible, que es una inclinación que tiene como objeto un bien. Por último, el nivel racional-intelectual está compuesto por las ya comentadas razón intelectiva y razón práctica.

Por un lado, de la animalidad de la naturaleza humana surgen las necesidades de la vida material, corpórea, vegetativa y sensitiva. Esto fundamenta el derecho a la vida, pero de manera integral, pues para Las Casas “la vida” se refiere a todo lo que se necesita para su producción y reproducción. Para cumplir con el derecho natural, no basta con no privar de la vida a alguien, sino que se deben establecer las condiciones materiales para satisfacer las necesidades de vida: “Natural es empero al hombre el ser un animal sociable, lo cual se muestra en el hecho de que uno solo no es suficiente para todo lo necesario a la vida humana. Por lo tanto, todo aquello sin lo cual no puede conservarse la naturaleza humana es naturalmente conveniente al hombre, como el que haya quien presida y rija toda la sociedad, porque sin un jefe o gobernante aquello no puede subsistir.”<sup>134</sup> Además, por ser racional, el ser humano tiene la necesidad de la libertad y del conocimiento. De ahí surge la obligación del gobernante de disponer de diversos tipos de bienes para sus gobernados: bienes corporales, bienes espirituales, bienes religiosos, etc.

Es importante destacar que la antropología filosófica realizada por Las Casas, aunque con bases escolásticas y humanistas, tiene una importante singularidad: para su construcción se vale de una gran cantidad de datos empíricos, que parten de la observación de las culturas indígenas. Nuevamente, observamos en esto su ingenio en sintetizar lo universal y lo

133 Véase Beuchot, Mauricio. *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. México, UNAM, 2000, pp. 128-133.

134 Bartolomé de Las Casas, “Algunos principios”. *Tratados*, t. II, *op. cit.*, p. 1241.

particular, y de colocarse desde la perspectiva de las víctimas, al ser capaz de defender la humanidad de los indios, respetando sus particularidades culturales, sin negar la unidad del género humano, y sin desconocer que “la humanidad es una”. Su obra *Apologética historia sumaria* contiene una inmensidad de datos sobre la historia, las costumbres y la cultura de los indígenas, los cuales los utiliza para demostrar que estos tenían todas las características de la naturaleza humana.<sup>135</sup> Además, es importante hacer notar que esta actividad de “etnógrafo” estuvo motivada por las candentes discusiones y los importantes debates que se dieron en torno a la clase de seres humanos que eran los indios.<sup>136</sup>

También como parte de este uso del derecho natural para fundamentar los derechos, Las Casas usa el concepto filosófico de “persona”. Tanto la escolástica como el humanismo usaron este concepto para referirse a la dignidad de los seres humanos, y tiene raíces tanto en la Roma clásica como en la teología cristiana.<sup>137</sup> Las Casas tiene una noción de persona basada en la filosofía aristotélico-tomista y del pensamiento cristiano, que lo lleva a reconocer la dignidad humana como aquella característica en que la persona es un fin en sí misma en su vida en la comunidad.

En el pensamiento cristiano, la discusión respecto a “persona” se dio en torno al debate de la explicación del dogma de la Trinidad. San Agustín, en su obra *De Trinitate*, busca los conceptos que adecuadamente refieren la pluralidad de la divinidad sin romper la unidad. Así, el Dios cristiano, siendo un solo Dios se revela en tres personas y no en

---

135 Véase Las Casas, Bartolomé de. *Apologética historia sumaria*. Madrid, Alianza Editorial, 1992.

136 El tema de la polémica sobre la humanidad de los indígenas se desarrollará con mayor detalle en el inciso 5.

137 El concepto de persona se encuentra presente en el mundo romano antiguo, pues designaba las caretas usadas en el teatro que hacían las veces de altavoces y para designar al personaje, es decir, al papel realizado. Santo Tomás conoce estos orígenes latinos de “persona” por medio de Boecio. Sin embargo, al parecer, los inicios de la palabra no son ni el verbo *personare* ni el sustantivo *prósopon* griego, pues la máscara es un elemento repetido en distintas culturas, aun anteriores a las grecorromanas. En efecto, la “persona” relacionada con la máscara se encuentra ya en algunas pinturas etruscas. En una de las tumbas de Tarquinia aparece el nombre de *phersuna* junto a una de las figuras pintadas, lo cual podría ser el primer testimonio histórico sobre la designación como “persona” de la máscara. Así, del etrusco pasaría al latín donde se utiliza de forma teatral en general, pero también en sentido jurídico, refiriéndose al papel que se ejecuta en el ámbito del derecho. Por su parte, la cultura griega desarrolló el vocablo *prósopon*, que significa el rostro, o lo que se pone delante del rostro, la máscara. Tanto en la tragedia como en la comedia se hizo uso de este utensilio como elemento indispensable para la representación de las obras.

tres esencias o naturalezas: “A diferencia de las palabras ‘esencia’ o ‘sustancia’, que designan lo común, pero no lo singular de cada una, Agustín advierte que las palabras ‘hipóstasis’ o ‘persona’ son aptas para la fe en el misterio, porque ‘persona’ ‘no significa una especie, sino algo singular e individual’. La persona significa solo el individuo singular, y se dice de las personas divinas y también de los hombres: porque ‘todo hombre singular, es una persona’”.<sup>138</sup>

San Agustín afirma que el término “persona” no significa por sí mismo algo relativo, sino una realidad en sí misma, absoluta, perteneciente a cada una de las personas: “Toda esencia que se dice relativamente es también algo fuera de la relación, algo no relativo (...) si no existiese “el hombre”, es decir, si no existiese como substancia, no existiría como relativo a su señor (...) si el Padre no es en Sí mismo, no hay nada que pueda ser dicho de Él como relación (...) en ningún modo se ha de creer que Padre no signifique en sí algo absoluto, sino que todo cuanto de Él se predica diga relación al Hijo”.<sup>139</sup> No obstante, la primera definición expresa sobre “persona”, siguiendo la teología de San Agustín, la de Boecio. Al auxiliar a los clérigos romanos ante el problema de responder acerca del misterio de la encarnación, es decir, de cómo explicar la unidad de las dos naturalezas de Cristo, Boecio utiliza y analiza los conceptos griegos y latinos, mostrando sus diferencias y analogías, para concluir que persona indica siempre un ser singular, sustantivo de naturaleza racional.<sup>140</sup> Esta definición la elabora con el género de la substancia y la diferencia específica de la racionalidad, y fue la que dominó durante toda la Edad Media, desde el siglo VI hasta el siglo XIII, cuando entra en escena el pensamiento de Santo Tomás.

En la filosofía tomista, el ser humano es tanto estructura como dinamismo. Es decir, para conseguir su perfección, para cumplir con su fin, tiene que ejecutar actos. Estos requieren de la existencia de facultades o potencias, las cuales a su vez necesitan de un sujeto en el cual se encuentran. Así, se llega al ser humano, como sujeto compuesto de cuerpo y

138 Lobato, Abelardo. “La persona en Santo Tomás de Aquino”. *Fe y razón, revista virtual*: <http://www.feyrazon.org/Lobatopersona.htm>. Acceso: 11 enero 2007.

139 San Agustín, *Sobre la Trinidad*, VII, 1, 2.

140 Boecio, Anicio Manlio Torcuato Severino. *De duabus naturis et una persona Christi*, c. III, PL 64, col. 1344-1345.

alma, cuya naturaleza se debe conocer para determinar sus principios.<sup>141</sup> Este es el aspecto analítico o inductivo de la antropología tomista. Pero, por otro lado, su aspecto deductivo se aplica una vez obtenidos los principios de la naturaleza humana, se aplican estos a lo particular.<sup>142</sup> La esencia humana es la composición bio-psíquica, el cuerpo y el alma, en palabras de Santo Tomás, son su forma y materia. El alma (o la composición psíquica) dota al cuerpo (la composición biológica) del movimiento, de la vida. Así se forma el ser humano como un ser integral. Ni el alma ni el cuerpo por separado logran conformar a un ser humano; el alma sería un puro espíritu, mientras el cuerpo sería un cadáver. Con esto, Santo Tomás supera las posiciones dualistas provenientes del platonismo. Como el cuerpo humano es “animado”, solo se le puede comparar de manera proporcional con los animales. Pues para Santo Tomás, aún los instintos humanos no pueden compararse totalmente con los de los animales, pues aquellos participan de alguna manera del intelecto humano. La naturaleza racional del hombre se relaciona tanto con su alma como con su cuerpo.

Santo Tomás parte de la citada definición de Boecio: “Persona es la substancia individual de naturaleza racional”,<sup>143</sup> para dar la propia: “Persona es el subsistente distinto en naturaleza racional”.<sup>144</sup> Para comprender esta definición se debe partir de la concepción ontológica de Santo Tomás. Siguiendo a Aristóteles, pero yendo más allá de él, pasó de una teoría de la substancia a una intuición del acto de ser. El ser como acto es el acto perfecto, y es la raíz de todo cuanto acontece en el ente. No se trata solo del ser abstracto, sino del acto mismo de ser. Así, su postura respecto de la persona es desde el ser, se trata de una concepción de carácter ontológico: “El ser pertenece a la misma constitución de la persona”.<sup>145</sup> El término “persona” no significa un concepto universal de naturaleza predicable a muchos sujetos. Al contrario, significa los individuos de naturaleza racional como subsistentes en sí mismos. “Hombre” significa

---

141 Véase Mauricio Beuchot, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, op. cit., p. 126.

142 Beuchot señala que esta antropología es consecuente con la epistemología tomista: “Santo Tomás describe este conocimiento integral [del hombre] como un círculo (...): una curva ascendente hacia los principios, y otra que los aplica a la realidad descendiendo a ella como conclusiones, con lo cual se cierra el círculo del conocimiento” (*ibid.*).

143 Aquino, Tomás de, *ST*, I, 29, 1.

144 Aquino, Tomás de, *De Potentia*, q. 9, a. 2.

145 Aquino, Tomás de, *ST*, III, q. 19, a. 1.

la naturaleza, y “algún hombre” significa la individualidad por la parte de la naturaleza, pero “persona” no es utilizado para significar el individuo por parte de la naturaleza sino para hablar de una realidad *subsistente* en tal naturaleza.

El ser pertenece a la misma constitución de la persona, pues el principio personificador, aquel que es la raíz y origen de las perfecciones del ser humano como persona es su ser propio. Gracias a este ser, es posible la individualidad total de la persona, entre otras cosas. Un individuo de naturaleza humana, compuesto de cuerpo y alma, es persona no en función de esa naturaleza, sino por su ser propio. Este es una realidad metafísica que es captada por cada individuo en su conciencia intelectual; es su “yo”, su núcleo interior. La persona significa la realidad más perfecta, un ser concreto e individual de naturaleza racional. El acto de ser es lo más opuesto a la nada.

La individualidad de la persona no está determinada por la materia, como sí se da en las cosas o realidades naturales. En estas, todo se ordena, incluida su singularidad, hacia las propiedades específicas de su naturaleza. Por eso, las cosas de la misma especie son intercambiables entre ellas, pues lo importante es que sean portadoras de las operaciones relativas a su naturaleza. En cambio, las personas no son intercambiables, pues su individualidad parte de su ser, de su subsistencia, de la forma y de la materia unidas, y por lo tanto la persona humana es un individuo único, irrepetible e insustituible. La naturaleza humana es la especie y la persona es el individuo dentro de ella. Beuchot señala que “[p]ersona es lo mismo que individuo pensante. La forma o esencia humana se encuentra individualizada por la materia, y el compuesto de materia y forma nos da una substancia una y única. Por un lado está la forma racional subsistente; por otro, la materia que multiplica esa forma y da lugar a los individuos. La persona es, así, un individuo informado por una naturaleza racional. Una substancia individual en una naturaleza racional”.<sup>146</sup>

Ahora bien, la noción de *dignidad humana* está vinculada al concepto de “persona”: “La persona es lo más digno de toda la naturaleza”,<sup>147</sup> y esto

<sup>146</sup> Beuchot, Mauricio. *Los principios de la filosofía de Santo Tomás*. México, IMDOSOC, 2002, p. 27.

<sup>147</sup> Aquino, Tomás de, *ST*, I, q. 29, a. 3.

porque, como ya se ha dicho, la persona es una sustancia individual de naturaleza racional. Así, cada ser humano al ser persona, tiene dignidad porque es la perfección ontológica, el ser en acto, “lo más perfecto en toda la naturaleza”.<sup>148</sup> La dignidad humana resulta del ser mismo del hombre y de su constitución, tanto por su nivel orgánico, sensitivo y racional: “Ya que es de gran dignidad subsistir en la naturaleza racional, por eso todo individuo de naturaleza racional se dice persona”.<sup>149</sup> La dignidad también la sostiene el Aquinense en relación con el resto de la naturaleza: “Cualquier hombre individual es más digno que todas las criaturas irracionales”;<sup>150</sup> y está relacionada con el ser mismo del hombre: “Dignidad significa la bondad de alguna cosa *por causa de sí misma*”.<sup>151</sup>

Como se observa, la dignidad humana surge del mismo ser del hombre en tanto que es persona. La dignidad no solo se origina de los actos del ser humano, pues está más allá de la conducta y encuentra su fundamento en lo ontológico. Por eso, tanto la ética como la política y el derecho deben considerar la dignidad humana como algo dado en el ser de la persona, y no como algo que el Estado o los valores otorgan a las personas: “La persona designa una cierta naturaleza con un modo de existir. La naturaleza, que incluye la persona en su concepto, es la más digna de todas, es decir la naturaleza intelectual según su género. Análogamente el modo de existir que incluye el concepto de persona, es el más digno, esto es algo que existe por sí”.<sup>152</sup>

La anterior afirmación sobre la dignidad humana como algo dado en la persona misma, corre el riesgo de quedarse en una concepción abstracta, negando la dimensión histórica del ser humano. En efecto, no tendría sentido decir que “el ser humano lucha por su dignidad”, pues esta estaría ya dada en el propio ser en acto. Pero, por otro lado, se insiste, afirmarla como algo dado por el mismo acto de ser persona es valioso, pues es un punto firme desde donde se pueden afirmar los derechos de la persona. No obstante, para superar esta perspectiva se debe asumir que la dignidad humana es a la vez un atributo del ser persona pero también una

148 *Ibid.*, I, q. 29, a. 3.

149 *Ibid.*, I, q. 29, a. 3.

150 Aquino, Tomás de, *In I Perihermeneias*, 10, 9.

151 Aquino, Tomás de, *In III Sententiarum*, d. 35, q. 1, ad 1.

152 Aquino, Tomás de, *De Potentia*, 9, 4.

tarea a construir, encaminando los actos humanos a la generación del bien personal y común. Por eso, la importancia de la sociedad es tal para el desarrollo de la naturaleza humana, que un ser humano alejado de ella, llevando una vida solitaria e incomunicada, está lejos de la perfección humana.<sup>153</sup> Esto lo entendió Las Casas y lo aplicó a la lucha por los pueblos indígenas, pues “[e]l bien de cada persona consiste en conseguir su propio fin, y el mal radica en lo que lo aparta de su debido fin o le impide lograrlo”.<sup>154</sup> En efecto, reconocer al ser humano como persona, como fin en sí mismo, funda una serie de derechos que obligan al gobernante a poner las condiciones necesarias para ese fin. De ahí la obligación de los reyes españoles de defender los derechos de los indios ante los encomenderos y conquistadores:

El fin último de cualquiera que hace o ejecuta una cosa, en cuanto agente o ejecutante, es su propia persona. Nos valemos, en efecto, de las cosas hechas por nosotros para nosotros mismos, y si el hombre alguna vez lleva a cabo algo a causa de otro, ese algo redundará en su beneficio o utilidad, ya deleitable, ya honesta; y como la comunidad o multitud de hombres es la causa que creó y dio origen a sus reyes y gobernantes, (...) es evidente que tales reyes y gobernantes existen para el bien de la comunidad y que a ésta están supeditados.<sup>155</sup>

La persona es un ser libre y autoconsciente, y por eso mismo, puede tener derechos al igual que obligaciones. Como el ser humano es de naturaleza racional, no está atado a los instintos como los animales. Por eso, sus necesidades engendran derecho, pues requiere de los medios para satisfacerlas dentro de una sociedad política. Con base en estas ideas iusnaturalistas, Las Casas defendió a los pueblos indios, pues la “naturaleza humana” que defendía, no quedó solo en una estructura universal, sino que la llenó de contenido a través de la acumulación de datos empíricos antropológicos y sociales, y fue cómo desde el derecho natural fundamentó derechos naturales.

153 Véase Aquino, Tomás de, *Comentario sobre la política* I, 1, 30; *Comentario sobre la ética*, I, 1, 4.

154 Bartolomé de Las Casas, “Algunos principios...”, *op. cit.*, p. 1263.

155 *Ibid.*, p. 1259.



Las Casas realiza una antropología filosófica sobre la base de la tradición aristotélica-tomista y del pensamiento cristiano. Así, comprende al ser humano como una unidad formada de cuerpo y de alma, a partir de la cual se puede hablar de una naturaleza humana que le corresponden ciertos predicados esenciales que provocan derechos y deberes. En varias de sus obras, es a esta naturaleza humana la que le interesa a Bartolomé proteger y promover. Se trata de un pensamiento iusnaturalista en su tradición clásica, pero enriquecida con la observación que realiza Bartolomé de Las Casas, como veremos en las siguientes páginas. Es decir, no se trata tan solo de un iusnaturalismo abstracto y ahistórico, sino de un iusnaturalismo que sirve de instancia crítica para determinar los derechos naturales que le corresponden a la persona.

### 3.2. El fundamento desde la “alteridad”

Otra vía para fundamentar derechos que encontramos en Las Casas tiene que ver con el encuentro y enfrentamiento con el Otro. Sin reconocimiento de la alteridad, no puede hablarse de derechos humanos como auténtico medio de liberación; a lo más, se reduce al Otro a la Mismidad y se le impone cierta forma de vida, se le “colonializa su forma de vida”.

La alteridad, el encuentro con el Otro, es un fundamento que descubrimos desde una oposición: si el europeo en general (descubridor, conquistador, encomendero, colono, etc.) negaba la alteridad al indio, Las Casas fue tomando conciencia de ella hasta llegar al mayor grado de reconocimiento del Otro. En el primer caso hay una negación total de derechos; si alguno parece existir, más bien es la imposición de la voluntad del conquistador. En el segundo caso, es posible hablar de derechos pues se reconoce la alteridad, el ser Otro de la víctima, en este caso, de los indios.

Tanto en el descubrimiento como en la conquista y en la colonización, los europeos se encontraban con el indio desde la propia mismidad. Veían lo que querían ver, y así justificaban los fines que perseguían. Se enfrentaban al Otro desde su propio ego, el ego propio de la Modernidad que comenzaba a producirse.

El descubrimiento de “América” fue una experiencia estética y contemplativa, explorativa y científica de conocer “lo nuevo”; se trató de una

relación “persona-naturaleza”, de tipo poética, técnica y comercial-mercantilista. Para los europeos, les significó la obligación de replantearse la idea del mundo que tenían, compuesta por tres partes. Al descubrir una cuarta parte,<sup>156</sup> Europa inicia a interpretarse de manera diferente a sí misma; comienza a nacer la Europa moderna, dejando de ser periferia del sistema regional, para irse convirtiendo en el centro del nuevo sistema mundo.<sup>157</sup> Así, América no es descubierta como algo que existe como distinta, como el “Otro”, sino como el lugar donde se le proyecta lo Mismo. No es entonces la aparición del Otro, ni su descubrimiento, sino su “encubrimiento” por la proyección del ego moderno, el cual “ha aparecido en su confrontación con el no-ego; los habitantes de las nuevas tierras descubiertas no aparecen como Otros, sino como lo Mismo a ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado, como ‘materia’ del ego moderno. Y es así como los europeos (o los ingleses en particular) se transformaron (...) en ‘los misioneros de la civilización en todo el mundo’, en especial con ‘los pueblos bárbaros’”.<sup>158</sup>

Cristóbal Colón es un ejemplo paradigmático de este encubrimiento del Otro. Su enfrentamiento con el indio siempre estuvo mediado por sus dos grandes objetivos: encontrar riquezas y la victoria universal del cristianismo. Su interés por los habitantes de “las tierras descubiertas” no está basado en el encuentro con personas sino con objetos, con cosas. Por eso, Todorov señala que “Colón solo habla de los hombres que ve porque, después de todo, ellos también forman parte del paisaje. Sus menciones de los habitantes de las islas siempre aparecen entre anotaciones sobre la naturaleza, en algún lugar entre los pájaros y los árboles.”<sup>159</sup> Algunos ejemplos de esto son los siguientes textos de Colón:

156 Entre 1502, cuando con Amerigo Vespucci toma conciencia de estar ante una nueva parte del mundo, la cuarta parte, y 1520, cuando Sebastián Elcano llega a Sevilla habiendo descubierto el estrecho de Magallanes, recorrido el Océano Pacífico y el Índico, y circunnavegando la Tierra por vez primera.

157 Véase Dussel, Enrique. 1492. *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. Plural Editores, 1994, pp. 31 ss. También véase Walter D. Mignolo, *La idea de América Latina*, op. cit.; Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial*, op. cit.; Fontana, Joseph. *Europa ante el espejo*. Barcelona, Crítica, 1994.

158 Enrique Dussel, 1492. *El encubrimiento del otro...*, op. cit., p. 37.

159 Todorov, Tzvetan. *La conquista de América: el problema del otro*. Trad. Flora Botton. Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, p. 41.

En ella ay pinares á maravilla, é hay campiñas grandísimas, é hay miel, é de muchas maneras de aves y frutas muy diversas. En las tierras hay muchas minas de metales é hay gente inestimabile número.<sup>160</sup>

Siempre en lo que hasta allí había descubierto iba de bien en mejor, así en las tierras y arboledas y hierbas y frutos y flores como en las gentes.<sup>161</sup>

[L]as [raíces] de aquel lugar eran tan gordas como la pierda, y aquella gente todos diz que eran gordos y valientes.<sup>162</sup>

La primera mención de los indios hecha por Colón es significativa: “Luego vinieron gente desnuda”.<sup>163</sup> “Este rey y todos los otros andaban desnudos como sus madres los parieron, y así las mujeres, sin algún empa-cho”.<sup>164</sup> Estas descripciones, y otras más en el mismo tenor, son demuestran que para Colón, desde su mismidad, ve en los indígenas desnudos a seres despojados de toda propiedad cultural. Esto le genera diversas posturas para encubrir al Otro, visiones siempre desde su propio ego. En algunas ocasiones siente simpatía por los indios: “Me pareció que era gente muy pobre de todo (...) Me pareció que ninguna secta tenían”<sup>165</sup>. “Esta gente es muy mansa y muy temerosa, desnuda como dicho tengo sin armas y sin ley”.<sup>166</sup> “Ellos no tienen secta ninguna ni son idólatras”.<sup>167</sup> Pero, cuando Colón tiene otras experiencias, llega al otro extremo: naufragado en Jamaica, dice que está “cercado de un cuento de salvajes, y llenos de crueldad y enemigos nuestros”.<sup>168</sup> Como señala Todorov, las descripciones de Colón respecto a los indios están formados por adjetivos básicos (bueno/malo) que no dicen nada de la alteridad del indio, de su

160 Colón, Cristóbal. “Carta a Luis de Santángel” de 15.02.1493. *Relaciones y cartas de Cristóbal Colón*. Madrid, Hernando, 1892, p. 186.

161 Colón, Cristóbal. “Diario”, 25.11.1492. *Los cuatro viajes del almirante y su testamento*. Edición de Ignacio B. Anzoátegui. Madrid, Espasa Calpe, 1991.

162 *Ibid.*, 16.12.1492

163 *Ibid.*, 12.10.1492.

164 *Ibid.*, 16.12.1492.

165 *Ibid.*, 21.10.1492.

166 *Ibid.*, 4.11.1492.

167 *Ibid.*, 27.11.1492.

168 Colón, Cristóbal. “Carta á los Reyes en que les notifica cuanto le ha ocurrido en el cuarto viaje”, 7.7.1503. *Relaciones y cartas de Cristóbal Colón*, *op. cit.*, p. 381.

propia forma de ser, sino que son cualidades que dependen del punto de vista del descubridor y están en función de estados momentáneos de él; por lo tanto, no son características del Otro, pues “vienen de la apreciación pragmática de una situación y no del deseo de conocer”.<sup>169</sup>

En Colón se da, según Todorov, un sentimiento de igualdad con los indios y también uno de superioridad. Por un lado, Colón toma actitudes proteccionistas, al ver en los indios como “iguales” pero poco evolucionados. Así contribuye con el mito del buen salvaje, pues señala que los indios son la gente más generosa del mundo, que “son sin codicia de lo ajeno”,<sup>170</sup> “ellos son tanto sin engaño y tan liberales de lo que tienen, que no lo creerán sino el que lo viese”.<sup>171</sup> Pero después, se olvida de esta visión y declara a todos los indios como ladrones, merecedores de castigos: “Y porque en este camino que yo hice á Cambao acaesció que algún indio hurtó algo, si halláredes que alguno de ellos furten, castigadlos también cortándoles las narices y las orejas, porque son miembros que no podrán esconder...”<sup>172</sup> De manera semejante, de ser amables y afables, los indios pasan a ser considerados cobardes: “Certifica el Almirante a los Reyes, que diez hombres hagan huir a diez mil, tan cobardes y medrosos son”.<sup>173</sup> “Non tienen fierro tienen ni acero: armas, ni son para ello; non porque non sean gente bien dispuesta y de fermosa estatura, salvo que son muy temerosas á maravilla”<sup>174</sup> Y llega al extremo de señalar: “no hay tan mala gente como cobardes que nunca dan la vida á ninguno: así que si los indios hallasen un hombre ó dos desmandados, no sería maravilla que los matasen”.<sup>175</sup> Estos cambios en cuanto a la percepción del indio no significan que Colón los conociese cada vez mejor, pues en realidad “nunca sale de sí mismo”.<sup>176</sup>

169 Tzvetan Todorov, *op. cit.*, p. 46.

170 Cristóbal Colón, “Diario”, 26.12.1492.

171 Cristóbal Colón, “Carta a Luis de Santángel”, *op. cit.*, p. 187.

172 Cristóbal Colón, “Instrucción que dio d. Cristóbal Colón a Mosén Pedro Margarite para reconocer las provincias de las islas de Cuba”, 9.4.1494. *Relaciones y cartas de Cristóbal Colón*, *op. cit.*, p. 15.

173 Cristóbal Colón, “Diario”, 3.12.1492.

174 Cristóbal Colón, “Carta a Luis de Santángel”, *op. cit.*, p. 187.

175 Cristóbal Colón, “Instrucción que dio d. Cristóbal Colón a Mosén Pedro Margarite para reconocer las provincias de las islas de Cuba”, *op. cit.*, p. 228.

176 Tzvetan Todorov, *op. cit.*, p. 49.

En conclusión, en Colón se sintetizan dos componentes respecto a cómo percibir al otro cuando se trata de una relación de colonización. Así lo describe Todorov:

O bien [Colón] piensa en los indios (aunque no utilice estos términos) como seres humanos completos, que tienen los mismos derechos que él, pero entonces no solo los ve iguales, sino idénticos, y esta conducta desemboca en el asimilacionismo, en la proyección de los propios valores en los demás. O bien parte de la diferencia, pero ésta se traduce inmediatamente en términos de superioridad e inferioridad (en su caso, evidentemente, los inferiores son los indios): se niega la existencia de una sustancia humana realmente otra, que pueda no ser un simple estado imperfecto de uno mismo. Estas dos figuras elementales de la experiencia de la alteridad descansan ambas en el egocentrismo, en la identificación de los propios valores con los valores en general, del propio yo con el universo; en la convicción de que le mundo es uno.<sup>177</sup>

Por una parte, al verlos como “iguales”, Colón siente simpatía con ellos pero desea asimilarlos de forma inconsciente, pues nunca hay una justificación respecto a que los indígenas asuman sus costumbres: “porque volviendo [los indios llevados a Castilla] sean lenguas de los cristianos y tomen nuestras costumbres y las cosas de la fe”.<sup>178</sup> “Deben tomar Vuestras Altezas grande alegría porque luego los harán cristianos y los habrán enseñado en buenas costumbres de sus reinos”.<sup>179</sup> Por ejemplo, desea ver en los indios virtudes propias de las virtudes cristianas: “Esta gente no tiene secta ninguna ni son idólatras, salvo muy mansos y sin saber que sea mal ni matar a otros (...) y muy prestos a cualquier oración que nos les digamos que digan y hacen el señal de la cruz. Así que deben Vuestras Altezas determinarse a los hacer cristianos”.<sup>180</sup> Pero, con el paso del tiempo, Colón pasa del asimilacionismo a la práctica y defensa de la esclavitud, que tiene como base la idea de inferioridad del indígena: “De acá se pueden, con el nombre de la Santa Trinidad, enviar todos los esclavos que se pudieren vender y brasil, de los cuales, si la información que

---

177 *Ibid.*, p. 50.

178 Cristóbal Colón, “Diario”, 12.11.1492.

179 *Ibid.*, 24.12.1492.

180 *Ibid.*, 12.11.1492.

yo tengo es cierta, me dicen que se podrán vender 4.000, y que, a poco valer, valdrán 20 cuentos, y 4.000 quintales de brasil, que pueden valer otro tanto, y el gasto puede ser aquí seis cuentos; así que, a prima haz, buenos serían 40 cuentos, si esto saliese así”.<sup>181</sup>

Así, pues, el encuentro de Colón con el Otro, se realizó sin salir de su propio ego; no los reconoció como sujetos con voluntad, con derechos, sino que los considera como objetos de explotación y mercantilización, como lo era la naturaleza.

La conquista es otro momento donde encontramos la negación de la alteridad del indio, la cual es un tipo de guerra que fue posible por el descubrimiento de Colón. Como señala Dussel, la “conquista” es un proceso militar, una praxis violenta, que incluye al Otro de manera dialéctica como “lo Mismo”. Es decir, el Otro “en su distinción, es negado como Otro y es obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como ‘encomendado’, como ‘asalariado’ (en las futuras haciendas), o como africano esclavo en los ingenios de azúcar u otros productos tropicales)”.<sup>182</sup> Así, la conquista es la afirmación del “Yo conquisto” que niega al Otro como otro. Puede existir interés o admiración por los productos realizado por el Otro, pero no por su persona, como se muestra en el caso paradigmático de Hernán Cortés.

Cortés reconoce los logros de la civilización azteca, llega a compararla con la española, y en varias ocasiones las comparaciones van a favor de los mexicanos: “En especial me dijeron [los españoles] que habían visto una casa de aposentamiento y fortaleza que es mayor y más fuerte y mejor edificada que el castillo de Burgos”. “[El mercado] parece propiamente alcaicería de Granada en la seda, aunque esto otro es en mucha más cantidad”.

181 *Carta a los Reyes* citada por Las Casas, Bartolomé de. *Historia de las Indias*, t. II, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 71.

182 Véase Enrique Dussel, 1492. *El encubrimiento del otro*, op. cit., p. 41. La totalidad significa en la filosofía de Dussel: Las cosas-sentido nos enfrentan en un número indefinido; sin embargo, no son momentos aislados sino que forman un *sistema*, una *totalidad* que los comprende, los abarca, los unifica. Todos los entes tiene un lugar en el orden, y tienen una función en un todo. Las cosas-sentido no nos rodean caóticamente, pues forman parte de un mundo. El *mundo* es la totalidad instrumental de sentido; al horizonte cotidiano dentro del cual vivimos. Todo mundo es una totalidad: es la totalidad de totalidades, la totalidad fundamental. El cosmos es la totalidad de las cosas reales, mientras el mundo es la totalidad de sentido comprendida por el horizonte fundamental (véase Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. Bogotá, Editorial Nueva América, 1996, pp. 36-41).

“La más principal [torre] es más alta que la torre de la iglesia mayor de Sevilla”.<sup>183</sup> A partir de este ánimo de acercarse a lo desconocido y hasta de admirarlo, Todorov se cuestiona: “no solo los españoles comprendían bastante bien a los aztecas, sino que, además, los admiraban. Y sin embargo, los aniquilaron, ¿por qué?”.<sup>184</sup> La respuesta que se da es que Cortés siempre se admira, con pocas excepciones, de objetos: la arquitectura de las casas, las joyas, las telas, las mercancías, etc. Se admira de las producciones aztecas pero no reconoce a sus autores como personas humanas, con las mismas características y la misma dignidad que él.

El conquistador, aunque reconozca los logros materiales de los conquistados, no considera a estos como sujetos con propia voluntad y con derechos. Para él es evidente que, en cuanto personas, el indio no puede ser superior al español. De ahí que Cortés, por ejemplo, considere el problema de la esclavitud desde la rentabilidad de su empresa, y nunca tomará en cuenta la visión del indio; el punto de partida de su razonamiento es la obediencia de los indios a los mandatos del conquistador, quien no puede ser un interlocutor. En este sentido, poco importa que existan textos de los conquistadores o colonos que se expresan bien de los objetos creados por los indios, pues nunca reconocen a este como persona con su propia voluntad y su propia forma de vida. Es decir, “en el mejor de los casos, los autores españoles hablan bien de los indios; pero, salvo en casos excepcionales, nunca hablan a los indios”.<sup>185</sup>

Un conquistador puede reconocer los logros materiales del Otro, pero si esto no va a la par de un reconocimiento pleno de la alteridad, del Otro como sujeto, entonces dicho reconocimiento servirá para fines de explotación, de tomar lo producido por el Otro, para incorporarlo a la Totalidad. Se podrá conocer bien al Otro como productor de riquezas, de saberes, pero no en su alteridad, y por lo tanto, el conquistador no reconocerá al conquistado en plano de igualdad.

Realizada la conquista, comienza a instaurarse la Colonia. Ya no se trata de una praxis militar, de violencia pura, sino una praxis que incluye la alienación de todos los aspectos de la vida del indio. Es el primer proceso de la Europa moderna de “subsumir” al Otro como “lo Mismo” en lo erótico,

---

183 Cortés, Hernán. *Cartas de relación*. México, Porrúa, 1993, pp. 62-70.

184 Tzvetan Todorov, *op. cit.*, p. 139.

185 *Ibid.*, p. 143.

pedagógico, cultural, político, económico, etc. Es el inicio de la dominación, de la colonización del modo como los indios producían su vida.

El *ego* violento de la Modernidad naciente era también un *ego fálico*, donde se mata al indio varón y se toma a la india. Es una colonización del cuerpo tanto de la india —a través de una sexualidad machista, opresora, alienante e injusta— como del indio —a través de la explotación por el trabajo—. El cuerpo del indio es transformado en oro y plata, muerto en las minas, en beneficio de la acumulación original del capitalismo mercantil.

El oro y la plata extraídos en las minas de América llegaban al norte de Europa por medio de Amberes, y significaba en gran medida las posibilidades materiales para el desarrollo de la Modernidad. Pero, mientras tanto, ese dinero del capital naciente, significaba la muerte y la desolación para los indígenas. Se negaba la alteridad del indio, al ser alienado en la totalidad de un nuevo sistema económico que necesitaba de su mano de obra barata o gratuita.

La colonización significó la imposición de una visión del mundo, de toda una cultura, bajo un proceso de racionalización propio de la Modernidad, es decir, con la justificación del “mito civilizatorio”: el colonizador actúa con bondad, por el bien del salvaje que debe ser civilizado, y por lo tanto se justifica la violencia, el asesinato del Otro o su reducción a la Mismidad. En el siglo XVI, este mito civilizatorio tenía en la expansión del cristianismo como una de sus ideologías, y que generó lo que se conoce como “la conquista espiritual”. En Cortés encontramos con claridad la manera en que colocan a Dios como fundamento de su empresa:

Que ya habíamos entendido la jornada a que íbamos, y mediante Nuestro Señor Jesucristo, habíamos de vencer todas las batallas y reencuentros; y que habíamos de estar tan presto para ello como convenía, porque en cualquier parte que fuésemos desbaratados, lo cual Dios no permitiese, no podríamos alzar cabeza, por ser muy pocos, y que no teníamos otro socorro ni ayuda sino el de Dios, porque ya no teníamos navíos para ir a Cuba, salvo nuestro buen pelear y corazones fuertes; y sobre ello dijo otras muchas comparaciones de hechos heroicos de los romanos.<sup>186</sup>

186 Díaz Del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México, Editorial Pedro Robredo, 1939, cap. 59, p. 208.



Un ego conquistador es incapaz de reconocer la dignidad y los derechos del Otro.

El ‘yo colonizo’ al Otro, a la mujer, al varón vencido, en una *erótica alienante*, en una económica capitalista mercantil, sigue el rumbo del ‘yo conquisto’ hacia el ‘ego cogito’ moderno. La ‘civilización’, la ‘modernización’ inicia su curso ambiguo: racionalidad contra las explicaciones míticas ‘primitivas’, pero mito al final que encubre la violencia sacrificadora del Otro. La expresión de Descartes del *ego cogito*, en 1636 será el resultado ontológico del proceso que estamos describiendo: el *ego*, origen absoluto de un discurso solipsista.<sup>187</sup>

Una vez derrotados, los indios fueron asimilando los dioses de los conquistadores a su visión del mundo, pues era su costumbre incorporar a las divinidades de los vencedores. No obstante, el ego del conquistador nunca pensó de manera consciente en asimilar a las divinidades de los indios, pues toda la religión del indio era algo del demonio y debía ser destruido. El encubrimiento del Otro traía como consecuencia que su mundo religioso fuera considerado como negativo, pagano e inhumano, y por lo tanto, la única solución, era destruirla y sustituirla por la religión europea. Por supuesto, como parte del mito civilizatorio, esto era considerado como benéfico para la salvación de las almas del indio; aunque en realidad es una muestra más de la negación de la alteridad y la alienación del Otro por el naciente ego moderno. Así, por ejemplo, José de Acosta señala que “[n]o es solo útil sino del todo necesario que los cristianos y maestros de la Ley de Cristo sepan los errores y supersticiones de los antiguos para ver si clara y disimuladamente las usan también ahora los indios”.<sup>188</sup>

Es importante insistir que esta postura ante la religión de los indios debe comprenderse desde la negación del Otro, pues sería una visión muy simplista y cómoda tan solo catalogarla como algo normal en aquellos tiempos “premodernos” donde no se había reconocido el derecho a la

---

187 Enrique Dussel, 1492. *El encubrimiento del otro*, op. cit., p. 53. El requerimiento es un texto que refleja también esta praxis de alienación y negación del Otro teniendo como fundamento la religión; más adelante, al hablar del derecho a la libertad de los indios defendido por Las Casas, tocaremos este asunto.

188 De Acosta, José. “Historia natural y moral de las Indias”. *Obras*. Madrid, BAE, 1954, p. 139.

libertad de religión. Debemos asumir este rechazo como parte del ego violento de los inicios de la Modernidad, que no es capaz de reconocer en el Otro a un sujeto en el mismo plano que el europeo. El desprecio por las religiones indígenas, acompañado de todas las demás alienaciones que hemos mencionado, conduce a negar toda interlocución con el Otro, de negarle su capacidad de diálogo y de razón. Un ejemplo de esto nos lo otorga un relato recogido por el inca Garcilaso de la Vega: después de que el padre Valverde expuso a los incas las cuestiones principales del Cristianismo, Atahualpa le responde con el siguiente argumento:

Demás de esto me ha dicho vuestro hablante que me proponéis cinco varones señalados que debo conocer. El primero es el Dios, Tres y Uno, que son cuatro, a quien llamáis Criador del Universo, ¿por ventura es el mismo que nosotros llamamos Pachacamac y Viracocha? El segundo es el que dice que es Padre de todos los otros hombres, en quien todos ellos amontonaron sus pecados. Al tercero llamáis Jesucristo, solo el cual no echó sus pecados en aquel primer hombre, pero que fue muerto. Al cuarto nombráis Papa. Al quinto es Carlos a quien sin hacer cuenta de los otros, llamáis poderosísimo y monarca del universo y supremo de todos. Pero si este Carlos es príncipe y señor de todo el mundo ¿qué necesidad tenía de que el Papa le hiciése nuevas concesión y donación para hacerme guerra y usurpar estos reinos? Y si la tenía, ¿luego el Papa es mayor Señor y que no él y más poderoso y príncipe de todo el mundo? También me admiro que digáis que estoy obligado a pagar tributo a Carlos y no a los otros, porque no dáis ninguna razón para el tributo, ni yo me hallo obligado a darlo por ninguna vía. Porque si de derecho hubiése de dar tributo y servicio, paréceme que se debería dar a aquel Dios, y a aquel hombre que fue Padre de todos los hombres, y aquel Jesucristo que nunca amontonó sus pecados, finalmente se habrían de dar al Papa [...] pero si dices que a estos no debo dar, menos debo dar a Carlos que nunca fue señor de estas regiones ni le he visto.<sup>189</sup>

Ante estos argumentos, los conquistadores y el padre Valverde, notoriamente confundidos, niegan al indio su lugar que le corresponde como Otro en un diálogo, y recurren a la violencia: “A este tiempo los españoles, no pudiendo sufrir *la proligidad del razonamiento*, salieron de sus

189 De La Vega, Garcilaso. *Comentarios reales de los incas*, t. II. Madrid, BAE, 1960, p. 51.

puestos y arremetieron con los indios para pelear con ellos y quitarles las muchas joyas de oro y de plata y piedras preciosas”.<sup>190</sup>

Hasta el momento, hemos visto a grandes rasgos diversas maneras en que fue negada la alteridad de los indios por el *ego* conquistador moderno. Lo hemos hecho porque es notorio que desde esta negación no es posible reconocer los derechos de los pueblos indígenas. No existe fundamento para hacerlo, pues todo aquello que pretendiese serlo terminaría siendo herramienta de opresión y explotación. En nombre de una religión con pretensiones universales y del mito civilizatorio, y como parte de la acumulación del capital y de la explotación del trabajo indígena, se encubrió al Otro como otro, y se le incorporó violentamente a la Totalidad defendida por el naciente “mundo moderno”.

En cuanto a Las Casas, el reconocimiento de la alteridad del indio sirve de fundamento de derechos. Es importante tener en cuenta que su proceso personal lo conduce a madurar sus posturas ante los derechos de los indios. Como señalamos al abordar sus datos biográficos, enfrenta diversas etapas que lo llevan a tomar decisiones radicales en su actuar, lo cual se le conocen como sus “conversiones”.

En este proceso de vida, hartamente complejo, se puede encontrar a un Las Casas que pasa de negar totalmente la alteridad del indio hasta llegar al punto superior de conciencia del Otro como otro, pasando por posturas semejantes a las que hemos descrito en los otros personajes europeos: igualdad-asimilación o defensa de ciertos elementos del mito civilizatorio, en especial los referidos a la universalidad del cristianismo. No obstante, es importante señalar, que aun en las etapas intermedias de su proceso de comprensión de la alteridad, sus objetivos se diferenciaron de los descubridores y conquistadores en cuanto no estaban encaminados a la explotación del trabajo del indio ni al robo de sus riquezas, sino a la defensa de su vida y su libertad. Pero los distintos fracasos en algunos de sus proyectos, la actitud belicosa de los encomenderos (expresión clara del ego que encubre al Otro) y el cambio de actitud de la Corona ante los indios –en especial bajo el poder de Felipe II– conducen a Las Casas a un grado máximo de conciencia crítica de la Modernidad naciente y de comprensión del Otro. Es en esta última etapa donde vemos que los derechos de los indios son fundamentados desde la *alteridad*.

---

190 *Ibid.*, p. 62.

Las Casas comienza a desarrollar su crítica a la naciente Modernidad, como hemos dicho, desde la perspectiva de las víctimas, que en cuanto a la *alteridad* significa caer en la cuenta de que el indio ha sido reducido a una negatividad, a un no-otro, y es subsumido por el *ego conquistador*. De ahí la importancia que existe en la denuncia de la opresión del indio, y que los textos de Las Casas no deben leerse como parte de una “leyenda negra”, como una mera exageración de los hechos producto de una personalidad enferma,<sup>191</sup> sino como el primer momento para encontrar al Otro como otro. Los testimonios al respecto son abundantes en la obra lascasiana:

En estas ovejas [en metáfora a los indios] mansas y de las calidades susodichas por su Hacedor y Criador así dotadas, entraron los españoles desde luego que las conocieron como lobos y tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos. Y otra cosa no han hecho de cuarenta años a esta parte de hoy, y hoy en este día lo hacen, sino despedazallas, matallas, angustiallas, afligillas, atormentallas y destruillas por las extrañas y nuevas y varias y nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad, de las cuales algunas pocas abajo se dirán, en tanto grado que habiendo en la isla Española sobre tres cuentos de ánimas que vimos, no hay hoy de los naturales della docientas personas.<sup>192</sup>

Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado que se llaman cristianos en extirpar y raer de la haz de la tierra a aquellas miserandas naciones. La una, por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras; la otra, después que han muerto todos los que podrían anhelar o sospirar o pensar en libertad o en salir de los tormentos que padecen, como son todos los señores naturales y los hombres varones (porque comúnmente no dejan en las guerras a vida sino los mozos y las mujeres), oprimiéndolos con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas. A estas dos maneras de tiranía infernal se reducen y se resuelven o subalternan como a géneros todas las otras diversas y varias de asolar aquellas gentes, que son infinitas.<sup>193</sup>

191 Véase, la obra que se ha vuelto clásica al respecto, Menéndez Pidal, Ramón. *El padre Las Casas: su doble personalidad*. Madrid, Espasa-Calpe, 1963.

192 Las Casas, Bartolomé de. *Brevísima relación...*, *op. cit.*, p. 109.

193 *Ibid.*, p. 111.

El ejemplo más claro de esta comprensión radical de la alteridad lo tenemos en la controversia que Las Casas establece con Sepúlveda respecto a los sacrificios humanos realizados por los mexicas. Sin duda, la existencia de esos ritos era el argumento de mayor fuerza de quienes deseaban afirmar la inferioridad de los indios. Es decir, ¿no era una prueba evidente del salvajismo y de la inferioridad de los pueblos indios la práctica de sacrificios humanos? Las Casas se ve en la necesidad de enfrentar los razonamientos de Sepúlveda y lo hace en diferentes momentos. Refiriéndose principalmente sobre estos argumentos, Enrique Dussel señala que Bartolomé de Las Casas:

Desarrolla tan coherentemente una teoría de *pretensión universal de verdad*, de todo participante serio y honesto (...) –contra el relativismo o el escepticismo a la manera de Richard Rorty– en el diálogo intercultural, que puede articular de manera insigne una posición no solo de tolerancia (lo que es puramente negativo) sino de plena responsabilidad por el Otro (que es una actitud positiva), desde una *pretensión universal de validez* que obliga ética y políticamente a tomar ‘en serio’ los derechos (y por ello también los deberes deducibles de dichos derechos) del Otro...<sup>194</sup>

En este sentido, podemos afirmar que el fundamento de derechos humanos de Las Casas, desde la *alteridad del indio*, es la realización de un diálogo *intercultural*. Como bien señala Dussel, no se trata de una postura relativista o escéptica, pues Las Casas continúa considerando el derecho natural como un fundamento fuerte de derechos y al Dios cristiano como el verdadero (es decir, tiene una *pretensión universal de validez*). De ahí que derechos humanos sean pensados por Las Casas desde una postura iusnaturalista abierta al diálogo intercultural; es decir, el primer contenido del derecho natural es respetar la *alteridad* y esto conlleva no solo a la tolerancia sino a la responsabilidad por el Otro. La naturaleza humana que defiende Las Casas no es, entonces, una construcción abstracta sino parte de la observación detallada de las maneras en que las personas y los pueblos satisfacen sus necesidades de vida. Esto le permite abrirse a la responsabilidad por el Otro y, aunque vea situaciones que no son la mejor manera de producir la vida y cubrir las necesidades, comprende que la

---

194 Enrique Dussel, *Política de la liberación: historia..., op. cit.*, p. 199.

imposición y la violencia no son el camino para modificarlas. Por eso, el mismo dominico es consciente de la novedad de sus posturas, pues las mismas circunstancias en que se dan también lo son: “tuve y probé muchas conclusiones que antes de mí nunca hombre las osó tocar o escribir, y una de ellas fue no ser contra ley ni razón natural excluida toda ley positiva humana o divina ofrecer hombres a Dios, falso o verdadero (teniendo al falso por verdadero) en sacrificio”.<sup>195</sup>

Son diversos los argumentos que Las Casas da para defender la humanidad de los indios y la injusticia e ilegitimidad de la guerra bajo el título de la defensa de los inocentes contra los sacrificios humanos y la antropofagia. En un primer argumento desautoriza que dichas prácticas sean título legítimo para hacer la guerra. Sostiene que si la antropofagia y el sacrificio humano son condenables en sí, de ello no se sigue que haya que declarar la guerra a quienes los practican. De ser así, se llegaría a la situación de que el remedio puede ser peor que la enfermedad. Para Las Casas “castigar los delitos no es acto de justicia sino en cuanto el delincuente, mediante el castigo, vuelve a mejor intención o se restituye la paz y la tranquilidad a la república. Pues si el castigo del crimen o el remedio que se utiliza para impedir los delitos origina mayores crímenes en cantidad y calidad y ocasiona la perdición de toda la república, el castigo de los delitos es un vicio, no una virtud, y no es un acto de justicia”.<sup>196</sup> En efecto, hacer la guerra con la justificación de defender a los inocentes de los sacrificios humanos no es la solución, pues traería mayores daños, mayores muertes. No es la manera adecuada para intentar convencer al Otro: “Se originará mayores males si se les hace la guerra para impedir que coman o sacrifiquen inocentes: Y que se originarán mayores, más aún, máximos males si se lleva a cabo la guerra, para impedir que personas inocentes sean inmoladas y comidas, quedó ya antes suficientemente demostrado; por lo tanto, una tal guerra sería de lo más impía.”<sup>197</sup>

Pero demostrar que hacer la guerra a los indios no es la solución para eliminar los sacrificios humanos, no fue el argumento más radical de Las Casas. En efecto, el dominico trata de probar que el sacrificio humano es

195 Las Casas, Bartolomé de. “Carta a los dominicos de Guatemala en 1563”. *Obras escogidas: opúsculos, cartas y memoriales*. Madrid, BAE, 1957, p. 471.

196 Bartolomé de Las Casas, *Apología*, 149, pp. 272-273.

197 *Ibid.*, 149, pp. 272-273.

aceptable por razones de derecho natural y positivo: “los indios si no tienen excusa ante Dios por su inmolación de víctimas humanas, sí la tienen ante los hombres (...) No se les puede hacer evidencia a los indios de que la inmolación de víctimas humanas al dios que ellos tienen por verdadero es contraria a la razón natural; más aún en esta razón natural pueden apoyarse para el deber que tienen de hacer tales sacrificios”.<sup>198</sup> Con esto, realiza una nueva comprensión de lo religioso, y basándose en el derecho natural, parte de cuatro principios previos:

- 1) Todo ser humano tiene un conocimiento intuitivo de Dios, es decir, de algo que está por encima y es mejor que todas las cosas.
- 2) Por instinto natural, el hombre se siente inclinado a adorar a Dios según sus posibilidades e idiosincrasia; por derecho natural, el hombre se siente obligado a honrar a Dios ofreciéndole y sacrificándole lo mejor que tiene. La adoración a Dios, por derecho natural, debe realizarse con lo más excelente y mejor que le sea posible, con las mejores cosas que se tengan.
- 3) La mejor manera de adorar a Dios es el sacrificio, principal acto de “latría”, solamente a Él debido. Y señala que “es totalmente cierto que no hubo ningún pueblo tan bárbaro, brutal y necio que ofreciese sacrificios a otro ser distinto del que consideraba Dios”.<sup>199</sup> Este es el punto central de la argumentación: El modo principal de reverenciar a Dios es ofrecerle sacrificios. Además, debe ofrecerse a Dios las cosas más preciosas y excelentes. Ahora bien, ninguna cosa hay para los hombres más importante y preciosa que su vida, señala Las Casas. Luego, la razón natural enseña y dicta “a aquellos que carecen de la fe, gracia y doctrina, no habiendo una ley positiva que ordene lo contrario”, que deben inmolar incluso víctimas humanas al Dios que tienen por verdadero.
- 4) Por lo tanto, el sacrificio existe por ley natural, es parte del derecho natural, y sus formas concretas serán fijadas por las leyes humanas, lo que incluye la naturaleza del objeto a sacrificar. “[E]s de Derecho natural ofrecer sacrificios al Dios verdadero o aquel

---

198 *Ibid.*, 154v., p. 279.

199 *Ibid.*, 157, p. 282.

que se considera como verdadero; ahora bien, qué cosas se deban ofrecer a Dios es la ley humana o la constitución positiva la encargada de fijarlas. Por lo tanto, tal fijación de qué o qué cosas deben sacrificarse se confía a toda la comunidad o al que la representa, como es el príncipe, o, si esto falla, a cada persona particular”.<sup>200</sup>

Ahora bien, de estos argumentos podemos descubrir la manera en que Las Casas fundamenta los derechos de los indios desde el reconocimiento del Otro. Para el dominicano, todas las culturas tienen una pretensión universal de verdad, pues en ellas mismas son una totalidad. Es decir, toda cultura considera que sus valores tienen una pretensión de universalidad, lo cual es legítimo. Por eso, los europeos deben reconocer al Otro el derecho de esta pretensión de validez de su cultura, aun cuando desde la propia cultura (cristiana y europea) se considere que está en un error, pero honestamente se tiene que considerar que es una “ignorancia invencible” por la cual no puede ser condenado “dentro de los límites de la luz natural, esto es, si nada en contra ordena la ley positiva, humana o divina, y si a ello se añade la circunstancia de hombres a los que falte la gracia o la doctrina, tales personas deben inmolar víctimas humanas al Dios verdadero o putativo considerado como verdadero”.<sup>201</sup> La insistencia de Las Casas de asumir como “error invencible” la postura del indio es evidente, por ejemplo, en los siguientes textos:

“Los indios, al obrar así, incurren en un error probable, entendiéndose por tal el que es seguido general y tradicionalmente por todo el pueblo”. “Según Aristóteles, es error probable aquel que es aprobado por todos los hombres o por la mayor parte de los sabios o de aquellos cuya sabiduría es más aprobada”.<sup>202</sup>

Las Casas señala que si bien el dios de los indios no es “el verdadero Dios”, sin embargo es considerado por ellos como tal, y que ese debe ser el punto de partida: “al Dios verdadero o putativo considerado como verdadero”. Entonces, lo auténticamente universal es la existencia de la divinidad,

---

200 *Ibid.*, 157v., p. 282.

201 *Ibid.*, 160, p. 285.

202 *Ibid.*, 152, p. 276.



y la necesidad natural que de ella tienen todos los seres humanos. Por eso, en este punto, más allá de la discusión respecto al sacrificio humano, se da un paso importante en la comprensión del Otro como otro. Se es capaz de reconocer la valía de él como sujeto de derechos, como sujeto con libertad de crear sus propios ritos y expresiones culturales: “Pero 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 idólatras 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 su propios hijos”.<sup>203</sup> Las Casas continúa afirmando la existencia de un dios único, pero no otorga la preferencia *a priori* a la religión cristiana para acceder a él. Ya no se trata de una postura donde el Otro quede subsumido por el Mismo, sino que se le reconoce en su alteridad y, por lo tanto, tiene derecho de escoger la vía para acercarse a Dios.

Lo anterior no significa relativismo, sino la apertura al diálogo, al necesario tiempo de discusión, pues “sólo puede demostrarse a la otra cultura su falsedad mediante argumentos racionales y coherencia de vida (articulando efectivamente la praxis con la teoría) y gracias a ello mover la voluntad (éticamente) y la razón (teóricamente) del Otro a aceptar las razones, proceso que se denomina consenso”.<sup>204</sup> De ahí que Las Casas señale que “[s]e requiere un largo tiempo para que entiendan lo que se les dice, con qué autoridad y por qué razones se les ordena abstenerse de la inmolación de hombres y así se les muestre la evidencia de que tales males son contrarios a la ley natural”.<sup>205</sup> Pero, además, le es claro que en los conquistadores y encomenderos no existe la intención de dialogar con el indio, pues en realidad su auténtica intención no es “salvar a los inocentes del sacrificio humano”, sino tener una justificación suficiente para explotar al indio y a sus riquezas.<sup>206</sup>

203 Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia sumaria*, op. cit., cap. CLXXXIII.

204 Enrique Dussel, *Política de la liberación: historia...*, op. cit., p. 202.

205 Bartolomé de Las Casas, *Apología*, op. cit., 149v., p. 273.

206 Como vemos, en Las Casas ya aparece la denuncia del uso ideologizado de los valores “universales”, y por ende, de los derechos humanos.

¿Qué harán los soldados mientras pasa todo este tiempo? (...) ¿O más bien, no es cierto que con todo su corazón y su alma, desearán que los indios se cieguen de tal manera que no vean ni oigan, para tener así los soldados la tan deseada ocasión de robar y hacer cautivos?<sup>207</sup>

Más bien harán toda clase de votos para que los indios no comprendan dicha premonición o más bien la rechacen, y así, de acuerdo con sus deseos, puedan lanzarse contra los indios con hierro, llamas y todas las desgracias de una extrema guerra, y, derramada la sangre de innumerables hombres, apoderarse de sus riquezas y hacer esclavos a los supervivientes, contra el precepto del Señor y la regla de la caridad, conforme a la cual los españoles están obligados a dar su vida y sus cosas por la salvación de sus prójimos.<sup>208</sup>

Pero dicha búsqueda del consenso debe respetar el derecho del Otro al disenso. Es decir, debe respetar la libertad del Otro, su autonomía para no aceptar los argumentos. Aun más cuando en el diálogo, la pretensión universal de verdad no se confirma a través de la coherencia de vida, de la efectiva articulación entre teoría y praxis. Esta coherencia hizo falta en la predicación de los valores universales predicados por los conquistadores, y por eso Las Casas señala como una razón justificatoria de los indios “*el mal trato recibido de los españoles* y por su tradición religiosa, aunque ante Dios no puedan excusarse, están totalmente excusados ante los hombres de tal crimen de inmolación de inocentes”.<sup>209</sup> Por eso, al no ser falseadas las creencias del Otro, este tiene no solo el derecho de afirmarlas sino la obligación de cumplirlas. Para Las Casas es evidente que la realización de sacrificios humanos forma parte del derecho positivo de los indios y de su tradición religiosa, la cual cuenta con una importante antigüedad y con sacerdotes, reyes y ministros. Así, a los españoles como a los indios se les pide respeto a las leyes de su nación; entonces si la ley contempla la práctica del sacrificio, al ejecutarlo el individuo actúa como un buen ciudadano y por lo tanto no se le puede culpar.

El Otro tiene el derecho natural de libertad de aceptar o no los argumentos de la otra cultura. Por eso, hacerle la guerra o imponerle violentamente

---

207 Bartolomé de Las Casas, *Apología*, op. cit., 149v.-150, p. 273.

208 *Ibid.*, 150, p. 273-274.

209 *Ibid.*, 151, p. 276 (énfasis añadido).

la verdad del conquistador europeo es irracional y éticamente injusto, pues no se formará un consenso sino que se aceptará el argumento por pura violencia o por miedo. Entonces la verdad impuesta queda sin validez.

En la práctica, lo que decide Bartolomé de Las Casas es respetar la racionalidad del Otro y su derecho al disenso. Es consciente de las dificultades, pero sabe también que solo desde este respeto radical de la alteridad del Otro, de su libertad, es cómo se pueden fundamentar válidamente todos los demás derechos: "...los indios no pueden ser convencidos fácilmente ni de improviso ni con pocas palabras a que se abstengan de su costumbre admitida de inmolar hombres".<sup>210</sup> De lo contrario, se daría la imposición violenta de la "verdad", lo que sería manifestación del dogmatismo y del fanatismo. Lo único que se logra entonces es imponer sin convencer, con lo cual la verdad pierde su validez por falta de consenso. Por eso, lo que debe darse es "el tiempo de la no-aceptación de la verdad de uno por parte del Otro, donde una honesta y seria 'pretensión de validez' de uno sería saber *esperar* la maduración histórica del Otro".<sup>211</sup>

En conclusión, en el pensamiento de Las Casas encontramos dos fundamentos de derechos humanos, con una estrecha relación entre ellos. Por un lado, fundamenta los derechos naturales en el Derecho Natural, en el iusnaturalismo clásico, es decir, en una concepción del ser humano bajo la idea de la existencia de una "naturaleza". Pero no es un concepto abstracto de naturaleza sino alimentado con las observaciones etnográficas de las diversas culturas; así, podemos decir, en Las Casas hay una defensa de las necesidades humanas que parte de su naturaleza. Por lo tanto, la defensa de derechos naturales es la búsqueda de las condiciones materiales que satisfagan las necesidades para que los seres humanos puedan realizar aquello que merecen por su calidad como "personas".

Pero no basta el discurso iusnaturalista para fundamentar los derechos de los indios. Uno de los grandes riesgos de las teorías del derecho natural clásico reside en su propensión a la intolerancia, pues con facilidad se impone a todos los sujetos las obligaciones que nacen de la idea que se tiene de "naturaleza humana". No obstante, en Las Casas vemos la manera en que se supera este riesgo, y no solo es capaz de desarrollar una teoría

---

210 *Ibid.*, 164v., 290.

211 Enrique Dussel, *Política de la liberación: historia...*, op. cit., p. 203.

de la tolerancia sino que va más allá, al sostener una actitud radical de aceptación de la alteridad y de responsabilidad por el Otro.

Así, pues, Las Casas cuenta con un fundamento fuerte, mas no absoluto ni violento de derechos humanos, en el derecho natural, enriquecido por la apertura y cuidado del Otro.

#### 4. La humanidad del indio

El tema del reconocimiento de la humanidad del indio, es decir, de su calidad como ser humano, es de las cuestiones más sobresalientes en el discurso de Las Casas, en especial por la famosa controversia de Valladolid.

El tratado que leyó Las Casas ante el Consejo Real convocado en Valladolid en 1550 abordaba una de las principales discusiones existentes desde 1492: la pregunta por la clase de seres que eran los nativos del “Nuevo Mundo”, si se podía declarar la guerra justa contra ellos y si deberían ser considerados esclavos por naturaleza.

Las Casas ve al indio como persona, como ser humano, que tiene las características del concepto universal que abarca a toda la humanidad. Por eso, la humanidad es una sola. Sin embargo, al contrario de los humanistas eurocéntricos con los que se enfrentó, fue capaz de historizar ese concepto abstracto de humanidad y ver en el indio concreto a una persona. Así, fue más allá de la *humanitas* al percibir al indio como tal, como ser humano concreto, con su cultura propia, como pobre y como prójimo por excelencia.

##### 4.1. La primera denuncia: el sermón de Montesinos

El sermón del dominico Antón de Montesinos ha sido considerado como la primera denuncia de la cual se tiene noticia respecto al abuso de los conquistadores sobre los indígenas. Su importancia para nuestro tema radica, en general, en que es el propio Bartolomé de Las Casas quien da cuenta de este acontecimiento; dicho sermón lo narra en su obra *Historia de las Indias*, y recuerda haberlo escuchado en su calidad de encomendero y que

le causó tal impacto que, tiempo después, lo comprenderá como el inicio de su conversión. Por otro lado, en relación al tema de este apartado, Montesinos fundamenta su denuncia en un punto clave: resaltar las consecuencias de negar la calidad humana a los indios.

El rey Fernando de Aragón, en 1509, otorgó el gobierno de la isla “La Española” a Diego Colón,<sup>212</sup> hijo de Cristóbal Colón y heredero de todos sus bienes. Este gobierno incluía las potestades de litigio que había iniciado el Almirante ante la Corona como reclamo de las prerrogativas obtenidas por las Capitulaciones de Santa Fe. El 14 de agosto de 1509 se dictó una cédula en que se autorizaba a Diego Colón la repartición de los indios en las islas cercanas. Esto provocó una auténtica cacería y tráfico de indios. Se hacía una distinción entre el indio encomendado —que se le consideraba como un “súbdito libre”— y el indio importado que caía en un tipo de esclavitud, situación que condujo al empeoramiento de las condiciones de vida de la población indígena.

Los diversos sacerdotes que habían llegado al Nuevo Mundo, hasta 1511, no habían puesto gran empeño en la defensa de los nativos. Fue con la llegada de la Orden de los Predicadores (*dominicos*) que se fue constituyendo un grupo de defensores de los indios. Los primeros dominicos llegaron, a fines de 1510, bajo el mando de Fray Pedro de Córdova; otros dos frailes formaron esa primera comunidad dominica en “La Española”: Fray Antón de Montesinos y Fray Bernardo de Santo

---

212 Sobre este nombramiento, señala Jesús Antonio de la Torre Rangel: “Muchos factores influyeron en el ánimo de Fernando el Católico para su decisión de otorgarle el gobierno antillano a Diego Colón. Una primera razón lo fue el pleito judicial que el hijo del Almirante intensificó, en reclamo de los derechos que le correspondían como heredero del descubridor de las Indias, cuya pretensión más importante era el reconocimiento de su títulos y privilegios como *Virrey Perpetuo y Gobernador de las Islas y Tierra Firme Descubiertas y por Descubrir en el Mar Océano* incluso más allá de la línea establecida en 1494, por el Tratado de Tordesillas. Que el litigio influyó no hay duda, sin embargo, los autores difieren hasta qué punto motivó la decisión. Para Esquivel Obregón el pleito fue determinante, pues ‘llevaba trazas de ser fallado a favor de tal pretensión —(la de Colón)—, y el Rey prefirió entrar en arreglos con don Diego... dándole el gobierno de la Española’; Moya Pons sostiene que el gobierno de las Indias a Colón, era un nombramiento sin perjuicio de las partes en el pleito ya incoado, y que la Corona había actuado en el mismo ‘amparándose en artificios legales’. Moya Pons se inclina entonces por los otros factores que influyeron en el Rey, a saber: el matrimonio de Diego Colón con su sobrina María de Toledo, que era también sobrina del Duque de Alba el hombre más influyente en aquella época en el reino de Castilla y a quien Fernando el Católico quería complacer; y, por otro lado, que Ovando había solicitado varias veces ser relevado del cargo” (Jesús Antonio de la Torre Rangel, *El uso alternativo del derecho por Bartolomé de Las Casas*, op. cit., p. 34-35).

Domingo. En 1511, en las vísperas del Adviento de la Navidad, según Las Casas, “ya los religiosos de Sancto Domingo habían considerado la triste vida y asperísimo captiverio que la gente natural desta isla padecía, y como se consumían, sin hacer caso dellos los españoles que los poseían más que si fueran unos animales sin provecho, después de muertos solamente pesándoles de que se les murieran, por la falta que en la minas del oro y en las otras granjerías les hacían; no por eso en los que les quedaban usaban de más compasión y blandura, cerca del rigor y aspereza con que oprimir y fatigar y consumirlos solían”.<sup>213</sup> Ante estos abusos, los dominicos se pusieron de acuerdo en el contenido de los sermones del Adviento, y encargaron la homilía a Fray Antón de Montesinos, a partir de un texto preparado por todos los frailes de la comunidad. A tal prédica se invitó a los principales de la ciudad, entre ellos el mismo gobernador Diego Colón. Este célebre sermón de Montesinos es narrado, como ya se dijo, por Las Casas:

Llegando el domingo y la hora de predicar, subió en el púlpito el susodicho padre Fray Antón Montesinos, y tomó por tema y fundamento de su sermón, que ya llevaba escrito y firmado de los demás: *Ego vox clamantis in deserto*. Hecha su introducción y dicho algo de lo que tocaba a la materia del tiempo del Adviento, comenzó a encarecer la esterilidad del desierto de las conciencias de los españoles desta isla y la ceguedad en que vivían; en cuanto peligro andaban de su condenación, no advirtiendo los pecados gravísimos en que con tanta insensibilidad estaban continuamente zambullidos y en ellos morían. Luego toma sobre su tema, diciendo así: ‘Para os los dar cognocer me he sobido aquí, yo que soy voz de Cristo en el desierto desta isla, y por tanto, conviene que con atención, no cualquiera, sino con todo vuestro corazón y con todos vuestros sentidos, la oigáis; la cual voz os será la más nueva que nunca oísteis; la más áspera y dura, y más espantable y peligrosa que jamás no pensasteis oír.’... ‘Esta voz, dijo él, que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan oprimos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades, que de los

213 Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, t. II, op. cit., III.III, p. 438.

*excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine, y conozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Cómo estáis en tanta profundida de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto, que en el estado en que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo’.*<sup>214</sup>

Ese mismo día, los españoles molestos por estas palabras, y encabezados por Diego Colón, fueron a hablar con Fray Pedro de Córdova. Intentaron reclamarle directamente a Fray Antón de Montesinos, porque alegaban que el sermón “había sido tan escandaloso y en tan gran deservicio del rey e perjudicial a todos los vecinos desta isla”,<sup>215</sup> y exigían que debía retractarse de lo dicho. No obstante, al domingo siguiente, con un templo lleno que esperaba la retractación de Montesinos, este confirmó sus palabras anteriores. Entonces las autoridades españolas determinaron quejarse ante el rey Fernando por la actitud de los padres dominicos, quien consideró que las palabras de los dominicos no tenían “ningún buen fundamento de Teología ni Cánones ni Leyes”,<sup>216</sup> según sus consejeros letrados.

La comunidad dominica envió al propio Montesinos a informar a la Corona; fue escuchado por el monarca, y este dispuso reunir una junta de teólogos y juristas, para que aconsejaran la política a seguir. Habiendo conocido, entre otros, los testimonios de Montesinos por parte de los dominicos y los del franciscano fray Alonso del Espinal por parte de las autoridades de “La Española”, dicha junta se reunió durante varias semanas en Burgos (*Junta de Burgos*). Dictaminaron que “los indios son libres y deben ser tratados como tales; deben ser instruidos en la fe, como el Papa lo manda en su Bula, con toda diligencia; la Corona les puede mandar que trabajen, pero que el trabajo no sea impedimento en la instrucción de la fe y sea provechoso a ellos y a la república y el rey servido por razón de su señorío; que ese trabajo sea tal que los indios lo pueda sufrir,

214 *Ibid.*, III.IV, p. 441-442 (énfasis añadido).

215 *Ibid.*, III.IV, p. 443.

216 “Carta del rey Fernando a Diego Colón de 20 de marzo de 1512” en Silvio Zavala, *La encomienda indiana*, op. cit., p. 21.

dándoles tiempo para recrearse; que los indios tengan casa y hacienda propia y se les de tiempo para que puedan labrar, y tener, y conservar su hacienda a su manera; que se ordene de que tengan comunicación con los pobladores que allá van; que por su trabajo se les de salario conveniente, y esto no en dinero, sino en vestidos y otras cosas para sus casas”.<sup>217</sup> Sobre esta base, surgieron las primeras *ordenanzas para el tratamiento de los indios*, conocidas con el nombre de *Leyes de Burgos*, de fecha 27 de diciembre de 1512.<sup>218</sup> Respecto a estas leyes, Lewis Hanke señala que estas leyes son el “primer acervo pormenorizado de reglamentos encaminados

217 Véase Jesús Antonio de la Torre Rangel, *El uso alternativo del derecho por Bartolomé de Las Casas*, op. cit., pp. 38-39.

218 Dichas Leyes de Burgos parten de considerar al indio como un ser “inclinado a ociosidad y malos vicios” y que es necesario que vivan al lado de los españoles para que progresen en la fe y en las virtudes. Por otro lado, se trata de una legislación que, en materia social, concretamente laboral, es sumamente avanzada para su época; ya hubieran querido muchos obreros en la formación capitalista, a fines del siglo XVIII y durante todo el XIX, tener varias de las normas proteccionistas establecidas en estas leyes. Las Leyes de Burgos, primera y segunda, mandan que los encomenderos deberían hacer estancias para los indios, cerca de las suyas propias, “en buen lugar y tierra”, poniéndoles diversas plantas comestibles y para diversos usos. Los indios debían sembrar maíz y se les darían gallinas y gallo. Todo ello no sería enajenable ni embargable. Los indios deberían ser llevados ahí “muy a su voluntad”, trayéndolos con halagos y con el fin de su buen tratamiento y conservación y no con otro interés particular ni general. Los encomenderos podrían aprovecharse de lo que dejaren los indios en sus anteriores estancias y luego las quemarían, para que los indios no tuvieran a que volver. Las leyes de la tercera a la décima y la doce, contienen disposiciones de índole religiosa, con el objeto de la evangelización. Entre otras cosas se dispone que el encomendero debe construir una casa para iglesia, en su hacienda o mina; él mismo debía enseñar la doctrina cristiana a los indios, y acercarlos a los lugares en donde hubiera misa los domingos y días de fiestas religiosas. Las leyes más específicamente “laborales”, entre otras cosas mandan lo siguiente: Los indios no serían ocupados en los trabajos de las minas sino en períodos de cinco meses, al término de los cuales, todos juntos, debían ir a descansar a sus casas durante cuarenta días. A los indios que estuvieren en las estancias se les dejaría ir a comer a sus bohíos dándoles pan, ajos y ají (chile) y los domingos y días de fiesta, ollas de carne guisada; a los de las minas pan, ají y todo lo que necesitaran, una libra de carne cada día o en abstinencia, pescado. Estaba prohibido que la mujer laborara en trabajos pesados, desde los cuatro meses de su embarazo y hasta los tres años del infante. A cada indio se le proporcionaba una hamaca, para que no durmiera en el suelo. El encomendero debía dar a cada indio un peso oro en vestidos, solo podían servirse de los indios encomendados directamente. Estaba prohibido maltratar a los indios de hecho y palabra. Los indios podían hacer sus fiestas. Se dispone, también, que los indios no repartidos en encomiendas, sino esclavos, debían ser tratados “con mucho amor y blandura, para mejor inclinarlos en las cosas de nuestra fe”. Los caciques indios gozan, según estas leyes, siempre de más prerrogativas. Los padres dominicos no quedaron satisfechos con lo mandado en las *Leyes de Burgos* y obtuvieron del rey una nueva junta, a instancia de fray Pedro de Córdova. De la susodicha reunión surgió la expedición de mandamientos complementarios, promulgados el 28 de julio de 1513, con el título de *Declaración y Moderación* de las dichas Ordenanzas, y firmados por la reina Juana.



a normar las relaciones entre indígenas y españoles. Estas leyes comprendían muchas normas para regir el trabajo indígena y para regular el suministro de alimentos, ropa y camas que les correspondían. Más concretamente, las leyes ordenaban a los españoles dueños de vasallos indígenas que construyeran iglesias para ellos, que bautizaran a sus hijos y les enseñaran la doctrina cristiana.”<sup>219</sup>

El discurso de Montesinos da inicio a la defensa de los derechos de los pueblos indios desde unas preguntas cruciales, que marcarán parte de la temática para el desarrollo de la conquista y la colonización del “Nuevo Mundo”: “¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales?” Son cuestiones que, a partir de la negatividad, abren el debate sobre la humanidad de los indios, sobre su calidad como seres humanos, con todas las consecuencias que tiene el reconocerlos como tales: “¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos?” Es decir, asumir la *alteridad* del indio y, como consecuencia, respetar sus derechos. La importancia de reconocer esta humanidad no es una mera cuestión teórica o de cierta filosofía de tintes escolásticos, sino que significa un primer paso para comprender la unidad del género humano. Por eso, no es de extrañarse que la disputa que surgió del sermón de Montesinos, y de la acción de los dominicos ubicados en la isla, terminó en la Corona, y provocó la promulgación de las Leyes de Burgos de 1512; que aunque en muchos puntos criticables y limitadas, al ser el primer conjunto de normas para regular las relaciones entre colonizadores y nativos, impone limitaciones al ejercicio del poder de los españoles y reconoce ciertos derechos a los indios.

Esta primera denuncia abrirá la sensibilidad de los conquistadores y colonizadores respecto al tema de la calidad humana de los indios. Durante décadas, se dieron opiniones en contrario desde diversos sectores y desde distintos lugares, tanto del “Nuevo Mundo” como en Europa. La voz de Las Casas será una de tantas a favor del reconocimiento de la humanidad plena del indio, que llegará a su máxima expresión en su controversia con Ginés de Sepúlveda.

---

219 Hanke, Lewis. *La humanidad es una*. Trad. Jorge Avendaño-Inestrillas y Margarita Sepúlveda. México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 31.

## 4.2. La controversia sobre la humanidad del indio

La controversia respecto a la humanidad del indio no fue, como señalamos en el apartado anterior, una cuestión discutida solo por Bartolomé de Las Casas. Fue, más bien, una clara y generalizada expresión de la gran confusión que generó el “descubrimiento” de los indios por parte de los europeos. ¿Qué clase de seres y qué nivel de humanidad tenían? Esta cuestión fue calando profundamente en la sociedad y, según su respuesta, fue marcando la manera en que los conquistadores y colonizadores se relacionaban con el indio.

Uno de los primeros pensadores en intentar responderse respecto a la naturaleza de los indios fue el profesor escocés John Maior. Lo hizo a través de la publicación de un libro en 1510 en París, ciudad donde enseñaba, y su respuesta estuvo basada en la filosofía dominante de la época: la aristotélica. En este sentido, aplicó a los indios la doctrina de Aristóteles de la esclavitud natural, y veía con buenos ojos el empleo de la fuerza como instancia primera antes de la predicación de la fe.<sup>220</sup>

Hanke nos proporciona varios ejemplos de las dudas que existían respecto a la calidad como tales de los indios.<sup>221</sup> Finalmente, como reflexiona este autor, “[l]a controversia entre Las Casas y Sepúlveda, en 1550, fue el último acontecimiento importante en la discusión sobre la aptitud de los indios, que tan amargamente dividió a los españoles en el siglo XVI”.<sup>222</sup> En este sentido, mencionaremos algunos de dichos ejemplos, sobre todo aquellos que consideramos muestran con claridad la importancia que significaba para los defensores de los indios, luchar por su reconocimiento pleno como seres humanos.

La ley número 24 de Burgos, por ejemplo, estipulaba que “ninguno podrá azotar o pegar o llamar ningún indio perro ni darle ningún otro nombre que no sea el suyo propio”; es obvio que la existencia de esta norma refleja las costumbres con que se trataba a los indígenas y el bajo aprecio que por ellos se tenía. En 1517, el franciscano Francisco Ruiz, obispo de Ávila y consejero muy cercano del cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, y con gran influencia en temas indígenas, señaló en relación

220 Véase Hanke, Lewis. *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo*. México, sep, 1974, p. 39.

221 Véase Lewis Hanke, *La humanidad es una*, op. cit., pp. 32-81.

222 *Ibid.*, p. 32.

con las aptitudes de los indios: “Aunque es gente maliciosa para concebir ruindades en daño de los cristianos, no es gente capaz ni de juicio natural para recibir la fe, ni otras virtudes de crianza necesarias para su conversión y salvación (...) y han menester, así como un caballo o bestia, ser regidos y gobernados por cristianos, tratándolos bien y no cruelmente”.<sup>223</sup> En 1525, ante el Consejo de Indias, el dominico Tomás Ortiz atacó la aptitud de los indios en los siguientes términos: “Son incapaces de aprender (...) No ejecutan ninguna de las artes o industrias humanas (...) A medida que se vuelven más viejos su comportamiento se vuelve más inconveniente. Alrededor de los diez o doce años de edad parecen tener un poco de civilización, pero más tarde se vuelven como bestias salvajes (...) Dios nunca ha creado una raza más llena de vicios (...) Los indios son más estúpidos que los asnos y rechazan cualquier tipo de progreso”.<sup>224</sup>

Durante 1532 y 1533, el Consejo de Indias solicitó una gran cantidad de opiniones, de diversos tipos, lo que ocasionó la generación de diversos puntos de vista. Después de la Conquista de México, especialmente durante la primera década, el interés se centró en la forma en que los indios deberían servir a los españoles, y en determinar si tenían suficiente “capacidad” para convertirse en cristianos y gobernarse a sí mismos. Los obispos Sebastián Ramírez de Fuenleal, presidente de la Real Audiencia, y el franciscano Juan de Zumárraga, presidieron en 1532 la primera junta eclesiástica en la cual todos dijeron que “no había duda de que los nativos poseían suficiente capacidad; de que amaban apasionadamente las doctrinas de la fe (...) y de que resultaban capaces de efectuar todas las artes mecánicas y agrícolas”. La junta también reconoció que el indio era un ser racional y que resultaba capaz de gobernarse a sí mismo; también se afirmó que no había duda de que los nativos poseían suficiente capacidad para recibir la fe y de que la amaban grandemente.<sup>225</sup> En un tenor semejante a favor de los indios, el provincial franciscano Jacobo de Testera firmó como cabeza de todo su grupo una carta a Carlos V, fechada el 6 de mayo de 1533, donde se denuncia que “el demonio estaba tratando de convencer a la gente de que los indios mexicanos carecían de toda capacidad”.<sup>226</sup> Fray Luis Carvajal señalaba, en 1543, que “[c]reo que

---

223 *Ibid.*, p. 34.

224 *Ibid.*, p. 35.

225 *Ibid.*, p. 37.

226 *Ibid.*, p. 38.

debe tomarse grande empeño en que las gentes de las Indias reciban instrucción respecto a las artes liberales y a las Sagradas Escrituras. Porque, ¿quiénes somos nosotros para mostrar una discriminación que Cristo mismo nunca tuvo?”.<sup>227</sup>

Pero, por otro lado, también se daban las posturas que, apoyadas por encomenderos y colonos, buscaban negar la plena humanidad de los indios. Domingo de Betanzos y el provincial dominico Carlos Diego de la Cruz enviaron una carta, fechada el 5 de mayo de 1544, a Carlos V, en la cual declaraban: “Los indios no deben estudiar, porque ningún fruto se espera de su estudio, lo primero, porque no son para predicar en largos tiempos porque predicar tenga autoridad en el pueblo y esta no la hay en estos naturales porque verdaderamente son viciosos, más que los populares, estos que estudian, son personas de ninguna gravedad ni se diferencian de la gente común en el hábito, ni en la conversación porque de la misma manera se tratan en esto que los hombres bajos del pueblo. Lo segundo, porque no es gente seguro de quien se debe confiar la predicación del Evangelio; lo tercero, porque no tienen habilidad para entender cierta y rectamente las cosas de la fe ni las razones de ellas, ni su lenguaje es tal ni tan copioso, que se pueda con él explicar sin grandes impropiedades que fácilmente puedan llevar a grandes errores”.<sup>228</sup> Así, al negar la posibilidad del sacerdote a los indios, no había ninguna necesidad de permitirles que estudiaran, y por eso, el Consejo Eclesiástico de 1555 prohibió la creación de un sacerdocio indígena, con lo cual el colegio de Tlatelolco perdió una de las principales razones de su existencia. Pero Domingo de Betanzos no solo se opuso a la educación de los indios; parece ser que creía fielmente que los indios estaban condenados a la extinción. En carta del 11 de septiembre de 1545, propuso que todas las leyes promulgadas en el supuesto de que los indios seguirían existiendo “eran peligrosas, equivocadas y destructoras de todo el bien de la república”, y resultaban sabias y buenas si se promulgaban bajo la suposición de que los indios deberían desaparecer en muy poco tiempo”.<sup>229</sup>

También en la línea del desprestigio de los indios, encontramos a Fernández de Oviedo. Ante el Consejo de Indias declaró que algunos

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 57.

indios eran sodomitas, que muchos comían carne humana, que eran idólatras, amigos de los sacrificios humanos, gente perversa sin alma que trataba a sus amigos y familiares como “bestias despiadadas”. Los olvidadizos niños indígenas no recordaban mucho tiempo las buenas costumbres que se les enseñaban. Y creía que solo un puñado de los que llegaban a ser adultos podría ser salvado.<sup>230</sup>

Los anteriores, y muchos otros ejemplos que podrían citarse, muestran que la controversia que existía entre los españoles durante la primera mitad del siglo XVI en relación con la naturaleza de los indios, nos hace llegar, siguiendo a Lewis, a una conclusión: “no se logró ningún acuerdo entre los varios eclesiásticos, colonizadores, oficiales reales, juristas, y otros que participaron en esta disputa. Por eso no asombra que la Corona y sus consejeros, desconcertados, convocaran una comisión de hombres sabios y expertos para que escucharan estas discusiones”.<sup>231</sup> En efecto, dentro de estas convocatorias se encontró Bartolomé de Las Casas, quien su principal oposición fueron las posturas de Ginés de Sepúlveda.

#### 4.3. *La humanidad es una: la controversia de Valladolid*

La “Controversia de Valladolid”, como se le conoce a la polémica sostenida entre Las Casas y Sepúlveda, marca un punto culmen en relación al conflicto que hemos descrito en los apartados anteriores: ¿Cuál es la naturaleza de los indios? ¿Son seres humanos en toda la extensión de la palabra o son seres con capacidades inferiores que deben ser guiados y educados por quienes poseen una cultura superior? La manera de responder a esta pregunta por parte de Las Casas guarda, en su conjunto, estrecha relación con los presupuestos que hemos venido comentando, es decir, lo hace desde la perspectiva de las víctimas y reconociendo su alteridad. En cambio, Sepúlveda argumenta desde una perspectiva eurocéntrica e imperial y desde su mismidad, desde una totalidad que pretende reducir al otro a sí mismo. Por eso, y desde nuestra perspectiva, el punto principal no radica en responderse qué tan correcta fue la interpretación sobre las ideas aristotélicas de Las Casas o de Sepúlveda, o cuál de los dos autores es más

---

230 *Ibid.*, p. 77.

231 *Ibid.*, p. 81.

“moderno” y “universalista” y quién de los dos continúa utilizando categorías “medievales” y “teocéntricas”. Lo que nos importa es mostrar cómo la pregunta por la humanidad de los indios —y su consecuente afirmación— se inserta dentro de la tradición liberadora de América Latina, tanto en sus luchas políticas como, siendo nuestro caso, en cuanto al propio pensamiento. En este sentido, el filósofo mexicano Leopoldo Zea, en una de sus obras clásicas, señala:

Nuestro filosofar en América empieza así con una polémica sobre la esencia de lo humano y la relación que pudiera tener esta esencia con los raros habitantes del continente descubierto, conquistado y colonizado.

En la polémica de Las Casas con Sepúlveda se inicia esa extraña filosofía que en el siglo XX se preguntará sobre si posee o no una filosofía. En la polémica queda puesto entre paréntesis no solo el derecho al Verbo, al Logos o a la Palabra, sino toda la esencia del hombre de esta América. Las afirmaciones a favor de la naturaleza humana de los indígenas no bastarán para convencer, no solo a cristianos sino también a filósofos de la modernidad, de que estos indígenas son también hombres. Hombres como todos los hombres, con una determinada personalidad, con una individualidad, por lo mismo hombres.<sup>232</sup>

El contenido de la Junta de Valladolid se conoce por varias fuentes. En primer lugar, los principales puntos de los argumentos de Las Casas y Sepúlveda, que desarrollaron en agosto de 1550, fueron dados a conocer al público en 1552, a través de un resumen hecho por Domingo de Soto. Este resumen también contenía los puntos de vista del propio Soto. Además se cuenta con la *Apología* de Sepúlveda que resume su argumentación expuesta en la Junta; y la *Apología* de Las Casas donde responde argumento por argumento a la *Apología* de Sepúlveda. Pero no solo estas obras son útiles para comprender su postura respecto a la humanidad de los indios, sino que existen otras obras complementarias que en su momento referiremos. Tal vez, la más destacada, es la obra de Las Casas conocida como *Apologética Historia*, que algunos autores la consideran como la segunda parte de la *Apología*; esta se le considera como la parte

---

232 Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México, Siglo XXI, 1998, p. 12.

teórica del conjunto, mientras que aquélla la sección documental de los hechos.<sup>233</sup>

El argumento discutido en Valladolid, que nos interesa principalmente en este punto, es el primero que vierte Sepúlveda en su *Apología*: “Porque los indios son o al menos eran, antes de caer bajo el dominio de los cristianos, *todos bárbaros en sus costumbres y la mayor parte por naturaleza* sin letras ni prudencia y contaminados con muchos *vicios bárbaros*”.<sup>234</sup> Como puede notarse, el calificativo “bárbaro” era el utilizado como contraparte del concepto de “hombre” (ser humano); aquel tenía diversos significados pero, en términos generales, hacía referencia a seres disminuidos en capacidades, en virtudes y en costumbres, lo que ocasionaba la negación de sus derechos y la obediencia por derecho natural a quienes eran considerados seres humanos plenos. Así, por ejemplo, Sepúlveda citando a Santo Tomás refiere el contenido del concepto “bárbaros”: “Son llamados, pues, simplemente bárbaros los que están faltos de razón, o por causa del clima, por el cual se encuentran muchos atrofiados, o por alguna mala costumbre por la que los hombres se convierten casi en bestias”.<sup>235</sup> Como consecuencia de su condición, tales gentes deben obedecer, por derecho natural, a las “personas más humanas, más prudentes y más excelentes” para ser gobernadas con mejores costumbres e instituciones. La guerra contra esta gente sería justa por derecho natural si hubo una previa admonición y fue rechazada. Se trata, básicamente, de la aplicación de la doctrina de la “esclavitud natural” de Aristóteles<sup>236</sup> al nuevo escenario mundial generado por el “descubrimiento” de América.

233 Señala Losada: “*Por parte de Las Casas*, su obra *Apología* (en latín), que se conserva hasta ahora inédita en la Biblioteca Nacional de París y cuya primera traducción española brindamos en este volumen. Después veremos que este tratado no fue más que una parte de la documentación presentada y leída por Las Casas en la Junta: la parte *teórica*, sin duda la esencial. La segunda parte constituye la documentación sobre los *hechos* —esta es la situación en que se encontraban los Indios de América—; esta sí nos es ya conocida, pues bajo el título de *Apologética Historia* fue editada por primera vez en Madrid, por Manuel Serrano Sanz, 1909...” (Ángel Losada, “Introducción” en Bartolomé de Las Casas, *Apología*, *op. cit.*, p. 13)

234 Sepúlveda, Ginés de. *Apología*. Ed. Ángel Losada. Madrid, Editora Nacional, 1975, p. 61.

235 *Ibid.*, p. 61.

236 Algunos textos de *La Política* de Aristóteles donde se encuentra esta teoría de la esclavitud natural son los siguientes: “Donde, pues, existe tal diferencia como la del alma y el cuerpo, el hombre y la fiera (tal el caso de aquellos cuyo oficio es el servicio corporal, y es el mejor que pueden desempeñar), éstos son por naturaleza esclavos, y nada mejor hay para ellos, según lo dicho, que vivir bajo la autoridad del amo. Aquél es por naturaleza esclavo que puede ser propiedad de otro (precisamente por eso lo es), lo mismo que quien participa de razón suficiente para entenderla, pero sin

Asumiendo el marco teórico de la teoría aristotélica de la esclavitud natural, podemos afirmar que la polémica de Las Casas y Sepúlveda no versa sobre una confrontación entre quien consideraba a los indios como seres humanos y quien los veía como animales. No había duda en ninguno de los dos personajes que se estaba ante seres que eran humanos;<sup>237</sup> no obstante, la diferencia radicó en que para Sepúlveda los indios merecían el calificativo de “bárbaros” y, por lo tanto, se negaba su plena humanidad y se justificaba la guerra en su contra en caso de no asumir la servidumbre por los españoles. En otras palabras, la “universalidad” que proponía Sepúlveda consistía en un Derecho Natural impuesto desde arriba y negador de toda pluralidad cultural; mientras que Las Casas defendió un concepto de ser humano universal, del cual participan todos los seres humanos, incluyendo los indios.

disfrutarla. Los demás animales no captan la razón, obedecen simplemente a sus instintos. En el empleo que hacemos de ellos es mínima la diferencia: unos y otros sirven con su cuerpo a las necesidades de la vida, digo, los esclavos y los animales domésticos. (...) Ahora bien, la naturaleza misma ha hecho distinción entre el cuerpo de los hombres libres y el de los esclavos, dando a éstos fuerza para los trabajos serviles, haciendo erguidos a aquéllos, poco útiles para las labores físicas, pero bien capaces de la vida cívica” (1254b). “Esto nos lleva directamente a tratar del alma, en la cual uno de los elementos es naturalmente rector y el otro regido, a cada uno de los cuales asignamos diferente virtud, propias de la parte racional o de la irracional. Es evidente, por lo tanto, que el mismo principio se aplica en general, de manera que según la naturaleza hay elementos que rigen y que son regidos. Mas el gobierno del hombre libre sobre el esclavo difiere de él del macho sobre la hembra, del varón sobre la prole, ya que las partes del Alamn están presentes en todos ellos aunque de modo diferente. pues el esclavo carece de facultad deliberativa en absoluto; la hembra en cambio sí la tiene, pero sin autoridad; el niño también la posee aunque inmadura” (1260a) “Es manifiesto, pues, que para el esclavo la fuente de la capacidad debe ser el amo, y no porque él posee el arte de instruirlo en sus deberes. Luego están equivocados quienes se niegan a dar razones a los esclavos arguyendo que solo deben dárseles órdenes; a los esclavos más que a los niños debe amonestárseles” (1260a).

- 237 De las frases más duras de Sepúlveda contra los indios, donde realiza una comparación con animales, es una ubicada en una de las versiones de su *Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios*: “En prudencia, ingenio y virtud 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 a 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, Ginés de. *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*. Madrid, Ed. Ángel Losada. CSIC, 1951, p. 33, cursivas mías). No obstante, sobre esta referencia Lewis comenta: “Varias versiones del tratado de Sepúlveda, una de las cuales pudo ser el texto del que dispuso Las Casas para la preparación de sus alegatos en Valladolid incluyen la expresión ‘como los hombres a los monos’ cuando describe el carácter de los indios; sin embargo, la versión más completa, y aparentemente definitiva, del texto del tratado preparada por Sepúlveda, omite esta expresión” (Hank Lewis, *La humanidad es una*, op. cit., p. 113).



En la controversia de Valladolid se mezclaron en ocasiones dos conceptos que por lo general se distinguían mejor en el mundo griego: el de la *esclavitud civil* y el de la *esclavitud natural*. La esclavitud civil estaba considerada en el mundo grecorromano como una institución necesaria y normalizada, base de una cierta división permanente del trabajo. En cambio, la esclavitud natural no se refería, o por lo menos no se refería preferentemente en Aristóteles, a aquella institución, sino a una categoría particular, distinta, de seres humanos. En efecto, mientras que el *esclavo civil* era un ser humano semejante al griego, pero sin derechos de ciudadanía por haber cometido algún ilícito castigado con la esclavitud o, con mayor frecuencia, por haber sido hecho esclavo en la guerra,<sup>238</sup> el esclavo natural aristotélico es un ser inferior, que no puede asemejarse al griego, por diversas razones: porque su intelecto no logra dominar las pasiones; porque, aunque es capaz de razonar, no lo es de decidir por sí mismo; porque, aunque puede aprender, no posee auténtica razón; porque no puede acceder a la virtud si no es a través de otro, que será su amo. El esclavo *natural* aristotélico es un ser disminuido que puede compararse con un animal doméstico; que está condenado a una vida de perpetua servidumbre; que se diferencia por tener mejor cuerpo que cerebro, mucha robustez y pocas luces, y por lo tanto, etc.<sup>239</sup> En efecto, para Aristóteles, al ser la esclavitud algo determinado por naturaleza, estar bajo el mando de un amo es una beneficio para el propio esclavo: “Es claro, pues, que unos hombres son libres por naturaleza, y esclavos otros, y que por esta razón la esclavitud es conveniente y justa para éstos”.<sup>240</sup> Y será esta consideración sobre la esclavitud natural –que se relacionaba con los “bárbaros” y no con los griegos– lo que repercutirá en la discusión sobre los nativos del “Nuevo Mundo”; en este sentido, Fernández Buey afirma:

El hecho de que en ese contexto (1255 a 29) Aristóteles identificara ‘bárbaros’ y ‘esclavos’ y afirmara a continuación que a los helenos no les gustaba llamar esclavos a los otros helenos sino que reservaban este término

---

238 Por ejemplo, Aristóteles señala que “Esclavitud y esclavo se emplea en dos sentidos. Porque también existe esclavo y esclavitud por ley. La ley de que hablo es una especie de convención: que todo botín de guerra se supone pertenecer a los vencedores” (*La política*, 1255a).

239 Véase Fernández Buey, Francisco. *La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano*. Barcelona, El Viejo Topo, 1995, pp. 143-144.

240 Aristóteles, *La Política*, 1255a.

para los bárbaros está seguramente en la base de la otra aproximación de conceptos a los que aludía antes. En cualquier caso, al tratar de aplicar las categorías aristotélicas al análisis de la realidad del Nuevo Mundo, Ginés de Sepúlveda explica la ‘inferioridad natural’ de los indios así: no poseen ninguna ciencia, no conocen la escritura, no erigen monumentos que sean testimonio de su historia, no tiene leyes (sólo instituciones no escritas y costumbres bárbaras), practican el canibalismo, los sacrificios humanos y la idolatría, son intemperantes y libidinosos, no conocen la propiedad privada, son tímidos y cobardes en la guerra.<sup>241</sup>

Tenemos que ser conscientes del gran peso de la doctrina aristotélica en la época de la invasión y conquista de América. Las Casas y Sepúlveda no fueron los primeros en utilizar este marco teórico para enfrentarse a las personas del “Nuevo Mundo”. Francisco de Vitoria y Domingo de Soto también desarrollaron su interpretación sobre la postura aristotélica respecto a la esclavitud natural. Vitoria considera que con base en la doctrina de Aristóteles no se puede reducir a la condición de esclavos a los indios, y que el Estagirita nunca quiso sostener que la limitación del entendimiento condujera a la esclavitud natural y a la pérdida del dominio de los bienes. Esto se daría por servidumbre civil pero no por ley natural. En cambio, según Vitoria, lo que Aristóteles sostenía era que había personas que tenían la necesidad natural de ser gobernados por otros, como los hijos necesitan de la guía de sus padres o la mujer del marido; es decir, que si el estagirita sostenía que existían personas con mayores y mejores facultades naturales para gobernar a los otros, esto no significaba que podían asumir el dominio sobre los otros y sobre sus bienes.<sup>242</sup> Por su parte, Domingo de Soto, basándose en Vitoria, desarrolló la distinción aristotélica entre la servidumbre natural y la servidumbre legal. Para el dominio, la servidumbre natural no debe comprenderse como una forma de esclavitud, y por eso el señor no puede darle un uso como cosas a los llamados siervos por naturaleza, sino que debe tratarlos como seres libres tanto en sus personas como en sus cosas. En efecto, las características “rudas” y “primitivas” de los indios no les privan de sus derechos naturales, es decir, de su libertad o de su dominio sobre sus tierras y sus cosas.

241 Francisco Fernández Buey, *La gran perturbación*, op. cit., p. 144.

242 Véase Francisco de Vitoria, *De Indis*, I, 15-16.

El único fin de este tipo de servidumbre es que el hombre más sabio promueva la perfección del ignorante.<sup>243</sup>

Será en este contexto intelectual, y en el contexto político y social descrito en el apartado anterior, en que se realiza la Polémica de Valladolid, y donde Las Casas, a la par de otras de sus obras, se muestra como defensor de la humanidad del indio.

#### 4.4. Los indios como bárbaros y esclavos por naturaleza

El presupuesto del que parte Ginés de Sepúlveda es que los indios eran bárbaros e incivilizados, y por lo tanto, inferiores en cualquier aspecto a los españoles. Era un problema clave en la disputa sobre América: determinar la naturaleza de los indios para después justificar la guerra, la conquista y el saqueo. Y en esto, el pensamiento de Sepúlveda fue totalmente funcional. Además del pequeño texto de su Apología para la Junta de Valladolid, realizó dos obras sobre el “Nuevo Mundo”: el *Democrates alter o Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*,<sup>244</sup> centrada en los aspectos jurídicos de la conquista, y la Historia del Nuevo Mundo, obra narrativa que escribió como cronista imperial y que realizó posterior a la polémica de Valladolid. Estas obras fueron escritas cuando ya se conocían los pueblos del centro de México, de Yucatán y del Perú. Antes de estas obras, había escrito el *Democrates Primus*, sobre la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana, lo que refleja coherencia en su pensamiento con su postura respecto a los indios y la imposición de la fe cristiana por medio de la fuerza. Es importante tener en cuenta que Sepúlveda no era un representante más de la escolástica sino un pensador con formación renacentista, que había frecuentado el círculo aristotélico de Pomponazzi en Italia; era experto en Aristóteles, lo leía en el idioma original, y tradujo *La Política al latín*.

Fernández Buey,<sup>245</sup> siguiendo a Alfred Gómez-Muller, señala que Sepúlveda en el *Democrates Alter* sigue tres principios característicos del

---

243 Véase Domingo de Soto, *De Iustitia et Iure*, IV, q. 2, a. 2.

244 Esta obra está presentado como un diálogo, donde figuran como interlocutores Demócrates, quien es la voz de Sepúlveda, y Leopoldo, un alemán con cierta influencia de luteranismo, cuya función consiste en presentar las objeciones y las cuestiones menos fáciles de responderse.

245 Francisco Fernández Buey, *La gran perturbación*, op. cit., p. 143.

aristotelismo; a saber: (1) El principio de oposición dicotómica y de la jerarquización de lo real, en los niveles físico (bestias-hombres), antropológico (esclavo-libre, bárbaro-griego, niño-adulto, varón-mujer), ontológico (sensible-intelegible), metafísico (materia-forma) y ético-teológico (imperfecto-perfecto), cuyas formulaciones se encuentra en la *Política* y en la *Metafísica*. (2) El principio de la esclavitud natural, según el cual los bárbaros (no-griegos) son esclavos por naturaleza, y que Aristóteles defendió contra la opinión de algunos sofistas, para quienes la esclavitud se funda en mera convención humana; (3) El principio de complementariedad entre lo inferior y lo superior, lo imperfecto y lo perfecto, de manera que el ser incapaz de autogobernarse necesita de un amo; es decir, la relación amo-esclavo se presenta como un modelo de armonía natural.

Sobre la base de esos tres principios, el argumento de Sepúlveda puede resumirse de la siguiente forma: los bárbaros son por naturaleza siervos, incultos e inhumanos, y por lo tanto deben admitir la dominación de los que son más prudentes, perfectos y poderosos, ya que esta dominación les será ventajosa, ya que por derecho natural es justo que lo imperfecto obedezca a lo perfecto, la materia a la forma, el cuerpo al alma, las bestias al hombre, la esposa al marido, los hijos al padre, pues solo así puede lograrse el bien universal de todas las cosas, su finalidad última. La noción de “bárbaros” significaba que los indios eran “gentes nada receptivas y casi inexpertas de las letras y política, brutas y totalmente indóciles, salvo para los oficios mecánicos, encenegadas en vicios, crueles y de una inteligencia tal que la naturaleza les enseña que deben ser gobernadas por el arbitrio de otros”.<sup>246</sup>

Para Sepúlveda, en los indios, “apenas encontrarás vestigios de humanidad; que no solo no poseen ciencia alguna, sino que ni siquiera conocen las letras ni conservan ningún monumento de su historia sino cierta obscura y vaga reminiscencia de algunas cosas consignadas en ciertas pinturas, y tampoco tienen leyes escritas, sino instituciones y costumbres bárbaras”.<sup>247</sup> En efecto, de su calidad de bárbaros se desprende la necesaria servidumbre, y si no se asume de manera voluntaria para que los hombres superiores los guíen a superar su barbarie, entonces deben ser sometidos por la fuerza, y la guerra será justa:

<sup>246</sup> Bartolomé de Las Casas, *Apología*, op. cit., 3-3v., p. 109.

<sup>247</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. *Democrates alter o Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 105.

Esto mismo se verifica entre unos y otros hombres; habiendo unos que por naturaleza son señores, otros que por naturaleza son siervos. Los que exceden á los demás en prudencia é ingenio, aunque no en fuerzas corporales, estos son, por naturaleza, los señores; por el contrario, los tardíos y perezosos de entendimiento, aunque tengan fuerzas corporales para cumplir todas las obligaciones necesarias, son por naturaleza siervos, y es justo y útil que lo sean, y aun lo vemos sancionado en la misma ley divina. Porque está escrito en el libro de los Proverbios: 'El que es necio servirá al sabio'. Tales son las gentes bárbaras e inhumanas, ajenas á la vida civil y á las costumbres pacíficas. Y será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas, para que merced á sus virtudes y á la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan á vida más humana y al culto de la virtud. Y si rechazan tal imperio se les puede imponer por medio de las armas, y tal guerra será justa según el derecho natural lo declara. 'Parece que la guerra nace de un cierto modo de la naturaleza, puesto que una parte de ella es el arte de la caza, del cual conviene usar no solamente contra las bestias, sino también contra aquellos hombres que, habiendo nacido para obedecer, rehúsan la servidumbre; tal guerra es justa por naturaleza'. Esto dice Aristóteles, y con él conviene san Agustín en su carta a Vincencio: '¿Piensas tú que nadie puede ser compelido a la justicia? ¿No has leído que el padre de familia dijo á sus siervos: obligad á entrar á todos los que encontréis?' Y en otro lugar añade: 'Muchas cosas se han de hacer aún con los que se resisten: hay que tratarlos con cierta benigna aspereza, consultando la utilidad más que el gusto de ellos. Porque el padre que corrige á un hijo suyo, aunque lo haga ásperamente, no por ello pierde el amor paternal. Hágase lo que debe hacerse aunque á él le duela, porque este dolor es lo único que puede sanarle'. En suma: es justo, conveniente y conforme á la ley natural que los varones probos, inteligentes, virtuosos y humanos dominen sobre todos los que no tienen esas cualidades.<sup>248</sup>

Reconoce Sepúlveda que esta no es una de las causas de guerra justa más aducidas, ni de las más comunes, pero válida para justificar la guerra contra los indios: "Hay otras causas de justa guerra menos claras y menos frecuentes, pero no por eso menos justas ni menos fundadas en el derecho natural y divino; y una de ellas es el someter con las armas, si por otro

---

248 *Ibid.*, pp. 85-87.

camino no es posible, á aquellos que por condición natural deben obedecer á otros y rehúsan su imperio. Los filósofos más grandes declaran que esta guerra es justa por ley de naturaleza”.<sup>249</sup>

Sepúlveda insiste, además, en la diferencia entre la servidumbre, sea definida desde el derecho o desde la filosofía; así, para los juristas señala que “la servidumbre es cosa adventicia y nacida de fuerza mayor y del derecho de gentes y á veces del derecho civil”, y en cambio los filósofos “llaman servidumbre a la torpeza de entendimiento y á las costumbres inhumanas y bárbaras”.<sup>250</sup> Como puede observarse, la diferencia comentada arriba entre esclavitud civil y esclavitud natural se hace eco en Sepúlveda para reforzar sus argumentos respecto a la guerra justa contra los indios, por su calidad de bárbaros.

El conflicto entre la universalidad de la dignidad en el cristianismo y la esclavitud natural, es resaltada en el *Democrates Alter* por Sepúlveda como una oposición de dos leyes naturales, entre las cuales la naturaleza tiene que elegir, de acuerdo con el principio aristotélico de que un mayor bien y un menor mal son preferibles a un menor bien y a un mayor mal. Así, pues, como en la guerra hay siempre vencedores y vencidos, lo que deja en claro quiénes son inferiores, es necesario que su vida sea preservada mediante la institución de la esclavitud, pues a través de ella se logra un fin superior, que es salvaguardar la especie humana.

El ataque a las culturas indias continúa en Sepúlveda, aún en las poblaciones consideradas como más civilizadas, a las cuales considera un ejemplo de la barbarie, pues señala que “aunque algunos de ellos demuestran cierto ingenio para algunas obras de artificio, no es éste argumento de prudencia humana, puesto que las vemos en las bestias (...) Y por lo que toca al modo de vivir de los que habitan la Nueva España y la provincia de Méjico, ya he dicho que á éstos se les considera como los más civilizados de todos, y ellos mismos se jactan de sus instituciones públicas, porque tienen ciudades racionalmente edificadas y reyes no hereditarios, sino elegidos por sufragio popular, y ejercen entre sí el comercio al modo de las gentes cultas. Pero (...) cuánto se engañan y cuánto disiento yo de semejante opinión, viendo al contrario con esas mismas instituciones una prueba de

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>250</sup> *Ibid.*, pp. 81-83.

la rudeza, barbarie é innata servidumbre de estos hombres. Porque el tener casas y algún modo racional de vivir y alguna especie de comercio, es cosa á que la misma necesidad natural induce, y solo sirve para probar que no son osos, ni monos, y que no carecen totalmente de razón”.<sup>251</sup> Es decir, que en lo que para Vitoria era prueba de racionalidad en los indios, para Sepúlveda es muestra tan solo de que no son animales. Además, aún en las culturas indígenas que se les reconocía mayores avances tecnológicos y mejores instituciones políticas, por su mayor capacidad, deberían con mayor razón aceptar el dominio español: “Y si a estos bárbaros, esto es, a los indios, no les falta capacidad, tanto más están obligados a obedecer y a someterse al imperio de aquellos que les pueden enseñar a vivir como hombres y a hacer cuanto es útil tanto para la vida presente como para la futura”.<sup>252</sup>

El argumento de Sepúlveda no queda en el ámbito personal, del dominio de un individuo sobre otro individuo, sino que lo extiende al nivel de las relaciones entre los pueblos. Solo de esta manera su discurso era funcional a la empresa imperialista, al justificar el dominio de una nación sobre otras, bajo la justificación de un Derecho Natural que consideraba al otro como bárbaro. Por eso, no es extraño que estas razones hayan merecido el aplauso de los conquistadores de México, al grado que el Ayuntamiento acordó obsequiar a Sepúlveda “algunas cosas desta tierra de joyas y aforros hasta el valor de doscientos pesos de oro de minas”.<sup>253</sup> Pero este punto lo abordaremos más adelante, al hablar del derecho a la libertad de los pueblos; por lo pronto, hemos querido mostrar cómo la negación de la humanidad del indio, su catalogación como “bárbaro”, traía como consecuencia la violación de sus derechos a la vida, a la igualdad y a la libertad. No se trataba tan solo de una discusión intelectualista y escolástica, sino de la elaboración de una razón imperialista que negaba su dignidad a los indios; una razón que fue enfrentada por Fray Bartolomé de Las Casas.

---

251 *Ibíd.*, p. 109.

252 Bartolomé de Las Casas, *Apología*, op. cit., 4v., p. 111.

253 Véase Zavala, Silvio. *La defensa de los derechos del hombre en América Latina: Siglos XVI y XVII*/ México, CNDH, 2001, p. 36.

#### 4.5. Los indios como particularizaciones de lo humano universal

¿Cómo defiende Las Casas la humanidad de los indios? O, en otras palabras, ¿cómo defiende que los indios son seres con “dignidad”? Tomemos en cuenta que, en esta controversia, la “dignidad de los seres humanos” no es una abstracción, sino una característica directamente relacionada con el reconocimiento de los derechos del Otro. Además, la polémica en Valladolid significó un punto cumbre de la lucha emprendida por Las Casas. En este sentido, por ejemplo, antes de abandonar Las Indias, y dirigirse a España por última vez, participó en una reunión en la Ciudad de México acerca de los métodos españoles de gobierno, en la que condenó la guerra que se hacía contra los indios, ya fuera para convertirlos o para remover los obstáculos que tenían los misioneros que predicaban la fe, calificándola de perversa, injusta, tiránica.

Las Casas defiende, desde esta perspectiva iusnaturalista, la unidad de toda la humanidad, en razón de que todos los seres humanos cumplen la definición de “animal racional”. Señala que “todas las naciones del mundo son hombres, y de cada uno dellos es una no más la definición”.<sup>254</sup> Por lo tanto, siguiendo los términos clásicos, no existen diferencias sustanciales sino nada más accidentales. Esto lo llevó a la práctica defendiendo la igualdad de los indígenas y a la vez sosteniendo que había de respetar sus diferencias.

Para combatir el argumento de Sepúlveda, Las Casas realiza una clasificación del concepto “bárbaro”, sobre la base de su lectura de Aristóteles. Sostiene que no se puede generalizar acerca de esta noción, ni aplicarla de manera tan vaga. Las clases de bárbaros que encontró fueron:

1) *Bárbaros porque su conducta es salvaje*: Se toma el término en sentido impropio y amplio y significa todo hombre cruel, inhumano, fiero y violento, alejando de la humana razón ya por impulso de la ira o de la naturaleza. En efecto, “echadas a un lado la modestia, mansedumbre y moderación humanas, se hace duro, áspero, pendenciero, intolerable y cruel y se precipita hacia crímenes que solo perpetrarían las bestias fieras habitantes de las salvas”.<sup>255</sup> Tomando en cuenta este sentido amplio del concepto, Las Casas señala que “entre el número de estos bárbaros no faltan en realidad

254 Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, t. II, op. cit., II.LVIII, p. 396.

255 Bartolomé de Las Casas, *Apología*, op. cit., 13v.-14, p. 125.



algunos de nuestros españoles; más aún, por las obras cruelísimas que llevan a cabo contra aquellos pueblos superan a todos los bárbaros”.<sup>256</sup>

Es interesante caer en la cuenta de la estrategia discursiva de Las Casas, que se presenta en varias ocasiones en sus escritos, con el uso de la “inversión del argumento eurocéntrico”. Por medio de esta inversión, no solo busca superar la visión limitada que el español tiene respecto al indígena y defender su igualdad ante los europeos, sino también intenta resaltar las injusticias cometidas y las limitaciones éticas en las acciones de los conquistadores. En este caso, les hace ver que, siguiendo este concepto amplio de barbarie, muchas de las acciones cometidas durante la invasión al “Nuevo Mundo” los hacen ser auténticos bárbaros. Por eso, su discurso significa, como lo hemos señalado, uno de los discursos contrahegemónicos en la naciente Modernidad. Su visión no está lejos al concepto actual de “barbarie” como una característica de la civilización; por ejemplo, Edgar Morin ha escrito que “[l]a barbarie no es solo un elemento que acompaña a la civilización, sino que la integra. La civilización produce barbarie, en particular la barbarie de la conquista y de la dominación”.<sup>257</sup>

2) *Bárbaros porque no tienen lenguaje escrito*: Son aquellos que no tienen lenguaje escrito correspondiente a su lengua materna, y por lo tanto son considerados “rudos y faltos de letras y erudición”. Señala Las Casas que en este sentido también es llamado bárbaro aquel que, por la diferencia del idioma, no entiende a otro que con él habla, como en el caso en que San Juan Crisóstomo, que llamaba *bárbaros* a los Reyes Magos del Evangelio. Por eso, este no es un uso simple del término sino un uso accidental; señala que a partir de dicho ejemplo “se ve muy claro que puede ocurrir que algunos sean llamados bárbaros y sean sabios, cuerdos, prudentes y civilizados. Así los griegos en los primitivos siglos llamaban bárbaros a los romanos, y, a su vez, los romanos tanto a los griegos como a los demás pueblos del mundo los llamaban bárbaros”.<sup>258</sup> Por lo tanto, estos no pueden ser catalogados como los “esclavos por naturaleza” de que hablaba Aristóteles.

---

256 *Ibid.*, 14, p. 126.

257 Morin, Edgar. *Breve historia de la barbarie en Occidente*. Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 19. Véase también Fernández Buey, Francisco. *La Barbarie. De ellos y de los nuestros*. Barcelona, Paidós, 1995.

258 Bartolomé de Las Casas, *Apología*, op. cit., 15, p. 126.

3) *Bárbaros en el sentido correcto del término*: Es el significado en sentido propio y estricto que, según Las Casas, es el único que puede incluirse en la categoría aristotélica de esclavos naturales. Se refiere a aquellos hombres que “por impío y pésimo instinto, o por las malas condiciones de la región que habitan, son crueles, feroces, estóridos, estúpidos y ajenos a la razón, los cuales no se gobiernan ni con leyes ni con derecho, ni cultivan la amistad ni tienen constituida la república o la ciudad de una manera política; más aún, carecen de príncipe, leyes e instituciones”.<sup>259</sup> En efecto, estos son los referidos a siervos por naturaleza.

4) *Bárbaros porque no son cristianos*: Son aquellos que no conocen la fe cristiana. Señala Las Casas que “todo pueblo, por muy perfecta que sea su administración política, todo hombre, por gran filósofo que sea, está expuesto a las máximas barbaries, esto es, a los peores vicios si no está imbuido de los misterios de la filosofía cristiana”.<sup>260</sup> Puede observarse aquí que Las Casas no cataloga *a priori* y de forma absoluta como “bárbaros” a quienes no tienen la fe cristiana, sino que considera que están expuestos a cometer actos de barbarie; aunque, como hemos señalado líneas arriba, también denuncia que quienes se dicen cristianos cometen esta clase de actos.

De estos cuatro tipos, según Las Casas, “*los bárbaros propiamente dichos* son aquellos a quienes incluimos en la tercera clase, esto es, los que tienen su mente obstruida, los necios, los faltos de razón, los privados de facultades, los crueles, fieros, corrompidos con depravadas costumbres y sediciosos, ya por naturaleza, ya por el vicio de pecar; a éstos se refiere expresamente Aristóteles.”<sup>261</sup> Por eso, es sobre esta definición de bárbaros sobre la cual Las Casas discute, atacando en gran parte las observaciones que de los indios realiza en su obra Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, que servían de apoyo a Sepúlveda. De hecho, en el resumen sobre la Polémica de Valladolid realizado por Domingo de Soto, este destaca el hecho de que Las Casas hiciera ver a la Junta el nivel de desarrollo de los indios, y por lo tanto, no podían ser considerados “bárbaros” ni tampoco hacerles justa guerra por tal causa:

259 *Ibid.*, 16, pp. 127-128.

260 *Ibid.*, 28, p. 140.

261 *Ibid.*, 30v., p. 143.

Por esta ocasión, el señor obispo contó largamente la historia de los indios mostrando que aunque tengan algunas costumbres de gente no tan política, pero que no son en este grado bárbaros, antes son gente gregátil y civil que tienen pueblos grandes y casas y leyes y artes y señores y gobernación, y castigan no solo los pecados contra natura, más aún otros naturales con penas de muerte. Tienen bastante policía para que por esta razón de barbaridad no se les pueda hacer guerra. Y ansí concluyó contra el dicho doctor Sepúlveda, que por ninguna de aquellas sus cuatro razones se les puede hacer guerra antes de predicarles la fe, sino que aquella guerra sería inicua y tiránica y perjudicial al Evangelio y a su predicación.<sup>262</sup>

Tomando en cuenta el contexto que hemos descrito, las diversas descripciones que Las Casas hace de los indios, de su medio, de sus costumbres y sus construcciones, no tienen como objetivo la creación —ni son un adelanto— del “mito del buen salvaje”. Interpretar de esta manera a Las Casas es seguir haciendo una historiografía eurocéntrica y no una historia de las ideas desde la propia realidad latinoamericana. En efecto, más que la descripción del “buen salvaje”, estamos ante la manera en que Las Casas, como buen abogado, intenta demostrar que los indios no pueden ser catalogados como “bárbaros” según la doctrina aristotélica. Esta lucha justifica plenamente su afán por describir de manera a veces idealizada a los indios, pues era claro que se enfrentaba ante argumentos de descalificación y desvaloración total de estas culturas. Si la objetividad a veces no estaba presente en las descripciones lascasianas sobre los indios —aunque tómese en cuenta que el propio de Soto señalaba que el obispo reconocía que los indios tienen “algunas costumbres de gente no tan política”—, mucho menos lo estaba en la descripción realizada por sus oponentes. Además, la valoración subjetiva respecto a las culturas indígenas tenían finalidades separadas por una gran brecha: Las Casas buscaba que se valorara a los indios como seres humanos en plenitud y, por lo tanto, capaces de entrar en una dinámica de diálogo sin necesidad de violencia y guerra, mientras que Sepúlveda intentaba considerarlos como “bárbaros” para justificar la guerra de conquista y colonización. Más allá de purismos intelectuales, fue claro que las ideas de aquél molestaron a conquistadores, encomenderos

---

262 Las Casas, Bartolomé de. “Aquí se contiene una disputa o controversia”. *Tratados*, t. I. México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 283.

y colonos de diversas partes de Las Indias, mientras que las de éste fueron festejadas y premiadas por los mismos.

El debate entre Las Casas y Sepúlveda también refleja la crisis que la Cristiandad estaba pasando. La aparición de los habitantes del Nuevo Mundo tenía graves consecuencias en la compatibilidad entre la doctrina aristotélica y el libro bíblico del Génesis. Las respuestas comenzaban a complicarse para preguntas como éstas: ¿Era posible la irracionalidad de tantos —es decir, naciones enteras— seres humanos nuevos? ¿Hasta qué punto podía ella conciliarse con la idea de la Creación? ¿A cuál grado de distinción humana cabía descender sin oprobio de los principios de la filosofía cristiana? Y es que la antítesis entre la creación divina del ser humano y los defectos de la criatura terrena era salvada comúnmente por los pensadores cristianos, sea por la idea de la naturaleza susceptible de errores o por la distinción entre el estado de inocencia y el del mundo caído en el pecado. No obstante, dada la magnitud del problema ocasionado por la supuesta incapacidad de los indios y su calidad como bárbaros, se ponía en quiebre la compatibilidad entre Aristóteles y la idea de la igualdad en la creación de todos los seres humanos. Esta situación fue bien percibida por Sepúlveda y Las Casas.

Siguiendo su interpretación sobre Aristóteles, Las Casas destaca que la naturaleza hace entre las cosas posibles la mejor. Y este principio lo relaciona con la perspectiva cristiana de tal manera que, a diferencia de Sepúlveda, no necesita sacrificar el principio de la igualdad cristiana contenido en el relato de la creación por la presunta calidad “bárbara” de los indios: “Finalmente, cada cosa en su especie crea y engendra perfectamente la semejanza a ella y todo hombre por naturaleza entiende y acepta los primeros principios. La causa de todo esto es que las obras de la naturaleza son obra de la Suma Inteligencia que es Dios, según se dice en el tratado ‘de las causas’; por lo cual conviene a la providencia y bondad divinas que la naturaleza siempre o en la mayor parte de los casos produzca las cosas mejores y perfectas y rara vez y en el menor número de los casos las imperfectas y pésimas”.<sup>263</sup> Por eso, para Las Casas era imposible admitir que se pudiera encontrar una cantidad tan grande de seres humanos con la capacidad tan disminuida para ser clasificados propiamente como “bárbaros”: “[S]ería imposible que, en cualquier parte del mundo, se puedan

263 Bartolomé de Las Casas, *Apología*, op. cit., 17v., p. 129.

encontrar toda una raza, nación o región o provincia necia o insensata, y que, como regla general, carezcan de la suficiente ciencia o habilidad natural para regirse o gobernarse a sí mismas”.<sup>264</sup> Se estaría en una situación contraria a la concepción cristiana de Dios:

Dios, pues, autor de toda criatura, no despreció a estos pueblos del Nuevo Mundo de tal manera que quisiera que estuvieran faltas de razón y los hiciera semejantes a los animales hasta el punto que se les aplique con razón el calificativo de bárbaros, fieros y salvajes brutos, como éstos piensan y fingen, sino que, por el contrario, tales gentes son de tal mansedumbre y modestia que más aún que las demás gentes del mundo están muy dispuestas y preparadas a abandonar la idolatría y a recibir en sus provincias y poblados la palabra de Dios y la anunciación de la verdad.<sup>265</sup>

Un año después de la Polémica de Valladolid, en 1552, Las Casas reafirmó la unidad de la humanidad en su *Tratado comprobatorio del imperio soberano*: “Y pues Dios no hizo diferencia entre los hombres cuanto a los beneficios naturales, que por su bondad infinita y gratuita voluntad general e universalmente hizo comunes a todos, por tanto, a ningún hombre fue ni es permitido hacer, cuanto a esto, entre los hombres diferencia”.<sup>266</sup> De ahí que, se pueda afirmar que, entre 1550 a 1552, dio fruto la primera *configuración moderna de la conciencia de especie*, de la unidad de los seres humanos, pues no solo se trataba de una defensa de la inocencia de los indios, ni de su conversión al cristianismo por las vías pacíficas, ni mucho menos de la creación del “mito del buen salvaje”, sino la posibilidad de comprender las prácticas de la otra cultura y abrirse así al Otro, reconociendo su alteridad.

Es un hecho reconocido que Sepúlveda superaba a Las Casas en cuanto al conocimiento de Aristóteles y, en consecuencia, la interpretación de aquél sobre la servidumbre natural era más fiel al Estagirita que la de este. No obstante, desde la perspectiva de la liberación, lo interesante no es la interpretación de la obra de Aristóteles sino la manera en que Las Casas funda una nueva filosofía política, propia de la Modernidad temprana,

---

264 *Ibid.*, 20, p. 131.

265 *Ibid.*, 13v, p. 125.

266 Bartolomé de Las Casas, “Tratado comprobatorio” en *Tratados*, t. II, *op. cit.*, p. 1061.

que dio cuenta de la nueva configuración mundial. Por eso la superioridad teórica y humanista de Sepúlveda, expresada en este punto en su dominio de Aristóteles, se convierte en una inferioridad en relación con la función liberadora del pensamiento de Las Casas. Fernández Buey señala al respecto:

El bondadoso que se equivoca nos está señalando, con su error, el verdadero camino que hay que seguir. Y, en efecto, Las Casas interpreta peor que Sepúlveda a Aristóteles, es menos sistemático en su tratamiento de la cuestión disputada, salta con mucha facilidad de un tema a otro, es reiterativo, mezcla y acumula razones; pero en todo lo sustancial para una filosofía político-moral de la alteridad, para una filosofía libertaria, tolerante y comprensiva de las razones de la otra cultura, acierta. Acierta de pleno.<sup>267</sup>

Las Casas decidió distanciarse del aristotelismo, en la discusión respecto a la barbarie y la esclavitud natural, y optó por generar un pensamiento propio. Este no consistió en afirmar la superioridad del cristianismo sobre el aristotelismo, sino más bien en una versión específica del pensamiento cristiano ante la nueva realidad política, capaz de abrirse a otras culturas. Un pensamiento que fue capaz de percatarse del uso interesado –“ideologizado”, diríamos hoy día– de la doctrina aristotélica, y por eso, pasionalmente afirma que: “Mandemos a paseo en esto a Aristóteles, pues de Cristo, que es verdad eterna, tenemos el siguiente mandato: ‘Amarás a tu prójimo como a ti mismo’; y de nuevo el Apóstol San Pablo dice: ‘La caridad no busca lo que no es suyo, sino lo que es de Jesucristo’”.<sup>268</sup> Las Casas denunció el uso ideológico de la filosofía aristotélica, y en particular de su concepción esclavista, que tiene un fin históricamente determinado: justifica una nueva esclavitud y dominio sobre pueblos enteros, en una situación geopolítica totalmente diferente a la vivida por Aristóteles.

Cabe hacer una última precisión respecto al concepto universal de ser humano manejado por Las Casas para defender a los indios. Como señalamos en la sección anterior, se puede encontrar un fundamento de derechos humanos en Las Casas desde un iusnaturalismo clásico enriquecido por sus observaciones etnográficas; así, la manera en que defiende la naturaleza racional de los indios es parte de esta construcción iusnaturalista. Se trata

267 Francisco Fernández Buey, *La gran perturbación*, op. cit., p. 160.

268 Bartolomé de Las Casas, *Apología*, op. cit., 21, pp. 132-133.

de una concepción del ser humano que, si bien basada en los presupuestos tomistas-aristotélicos y en la doctrina cristiana, no está encerrado en una idea abstracta y absoluta de individuo que, en los hechos, excluyese a culturas distintas a las europeas. Por eso, en la lucha por los derechos de los indios no solo había que reconocer su alteridad, sino también reconocerles su calidad de seres humanos; como señala Beuchot:

A veces es más difícil reconocer lo universal que lo particular; en ese momento era más arduo y virtuoso reconocer al indio como hombre que como indio; no se trataba de reconocerlo como hombre bajo un universal ('hombre') vago y casi vacío, sino como ser humano con toda su dignidad y todos sus derechos.<sup>269</sup>

Para lograr este concepto universal de ser humano que no excluyera a los indígenas, Las Casas tuvo que, como hemos insistido, ubicarse desde la perspectiva de las víctimas y comprenderles desde el reconocimiento radical de su alteridad. Por eso no compartimos la visión de quienes quieren deshistorizar la defensa de la humanidad de los indios por parte de Las Casas encasillándola, desde la visión hegemónica de la historia de la filosofía, en un iusnaturalismo apriorístico y racionalista que busca desencarnarse de la realidad y la historia. Por ejemplo, Silvio Zavala ha afirmado:

Las Casas se emancipa (...) de toda consideración de hecho. La antropología latinoamericana 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 la creación. Basta que los indios sean muchos para que no pueda convenirles el argumento de irracionalidad.<sup>270</sup>

Esto lo comenta Silvio Zavala de la siguiente afirmación de Las Casas: "[L]uego imposible es, aunque no hubiésemos visto por los ojos el contrario, que puedan ser siervo por natura, y así, monstruos en la naturaleza humana, como la naturaleza obre siempre perfectamente y no falte sino en muy mínima parte". Como se ve, este autor omite el hecho de que Las

---

269 Mauricio Beuchot, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de Las Casas*, op. cit., p. 136.

270 Silvio Zavala, *La defensa de los derechos del hombre en América Latina: Siglos XVI y XVII*, op. cit., p. 43.

Casas requiere fundamentar su Apología en una obra más extensa de observaciones antropológicas, es decir, la *Apologética Historia*. El hecho de que los indios fuesen muchos ya es una observación de hechos, que influye y pone en crisis como hemos dicho el equilibrio entre el cristianismo y el aristotelismo, y por lo tanto la idea de “naturaleza racional humana” no es apriorística en el discurso lascasiano, sino que es reelaborada desde la experiencia de encuentro con la víctima del nuevo sistema global naciente. De no ser así, Sepúlveda debió de haber llegado a las mismas conclusiones que Las Casas, pues también contaba con dicho concepto apriorístico de naturaleza humana, y podríamos decir que lo conocía mejor.

En una situación semejante encontramos el estudio realizado por Antonio Pérez Luño sobre Bartolomé de Las Casas. En este, se considera como vía adecuada para analizar el pensamiento lascasiano<sup>271</sup> la clasificación del iusnaturalismo en *iusnaturalismo voluntarista*, *iusnaturalismo cosmológico o naturalista*, y *iusnaturalismo racionalista*. Fuera de admitir que, por su formación, Las Casas habría recibido el instrumental teórico relacionado con dichas corrientes, intentar ubicar su pensamiento en estos tres casilleros tiene como principal inconveniente su desarticulación, y por lo tanto, no se le aborda como un discurso integral que procuraba la defensa de los pueblos indios. El profesor sevillano va ubicando diferentes textos de Las Casas en cada una de las clasificaciones propuestas, sin intentar comprender la conexión entre el discurso y la praxis.<sup>272</sup> De hecho, aborda cada clasificación del iusnaturalismo como una “etapa de su evolución intelectual”,<sup>273</sup> lo cual es incorrecto, pues los textos que cita para cada etapa no se generaron en el orden cronológico supuesto; por ejemplo, de la

271 Señala el autor que “tomar como punto de referencia la concepción lascasiana del Derecho natural implica, desde el punto de vista metodológico, un estimable avance para la exposición general de su pensamiento. A través de esa aproximación fray Bartolomé ya no aparece como una figura aislada, cuya obra es fruto de una gesta personalista, sino que le sitúa en el contexto ideológico, religioso, jurídico y político que da sentido auténtico a su testimonio” (Pérez Luño, Antonio. *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*. Madrid, Trotta, 1992, p. 146).

272 Esto, a pesar de que reconoce la importancia de la praxis lascasiana para comprender su pensamiento: “Es obvio que la personalidad de Las Casas rebasa los linderos estrictamente doctrinales de la elaboración teórica, por la propia amplitud estrictamente doctrinales de la elaboración teórica, por la propia amplitud de sus inquietudes y objetivos. Incluso, no sería aventurado conjeturar, que la reflexión lascasiana sobre el derecho y los problemas políticos tuvo en él un sentido instrumental y subordinado a las metas prácticas que presidieron su existencia; es decir, la lucha a favor de los indios” (Antonio Pérez Luño, *La polémica sobre el Nuevo Mundo*, op. cit., p. 145).

273 *Ibid.*, p. 151.



*Apología* y de la *Apologética Historia* obtiene textos para ubicarlos en una de las tres clases de iusnaturalismo. En efecto, es falso que Las Casas tuviera un desarrollo intelectual que evolucionó del iusnaturalismo voluntarista al racionalista pasando por el naturalista; más bien en sus textos, si se quiere leerlos desde este filtro, encontramos simultáneamente los tres iusnaturalismos.

El presupuesto que lleva a Pérez Luño a realizar esta lectura de la obra lascasiana es contrario a los que establecimos como necesarios para rescatar una Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos. Dicho presupuesto consiste en considerar el iusnaturalismo racionalista como la etapa superior de la evolución intelectual: “El racionalismo constituye, por tanto, la más valiosa dimensión axiológica del iusnaturalismo para la legitimación del derecho y de la política. El iusnaturalismo racionalista ha cumplido a través de los tiempos la importante tarea de educar a la humanidad para organizar racionalmente, esto es, humanamente la convivencia”.<sup>274</sup> Sin negar la validez que pueda tener esta consideración, debemos reconocerla como parte de la historiografía hegemónica que tiene como una de sus consecuencias el “desperdicio de la experiencia”, como lo explicamos en el capítulo primero. Una muestra de ello son dos valoraciones que realiza el autor sobre la doctrina lascasiana, alejadas de la perspectiva que hemos presentado. La primera se refiere al ataque que Las Casas realiza a Aristóteles, que la califica como parte de la etapa voluntarista:

Permite también corroborar esa fase de voluntarismo lascasiano su argumento para descalificar la tesis aristotélica sobre la servidumbre de determinados hombres por naturaleza. No deja de causar estupor que fray Bartolomé, en un pasaje de su *Historia de las Indias*, no se recate en sentenciar que Aristóteles ‘era gentil y está ardiendo en los infiernos, y por ende tanto se ha de usar de su doctrina, cuanto con nuestra sancta fe y costumbre de la religión cristina conviniere’.<sup>275</sup>

Esta perspectiva separa el discurso de Las Casas de su praxis pues soslaya el contexto que hemos descrito. Las Casas y Sepúlveda intentan resolver

---

274 *Ibid.*, p. 157.

275 *Ibid.*, p. 151.

el conflicto entre la igualdad de los seres humanos y la esclavitud natural; por lo tanto, como señalamos, era un conflicto entre la doctrina cristiana y la filosofía aristotélica. De ahí que, cuando Las Casas llama a solo tomar de Aristóteles lo que convenga a la fe cristiana, está poniendo la igualdad proclamada por el Génesis por encima de la doctrina de la servidumbre por naturaleza; no se trata de un simple rechazo voluntarista de la filosofía por razones de dogma religioso. El otro caso de una valoración equivocada de los textos lascasianos lo encontramos cuando Pérez Luño acusa al dominico de “racista”; lo hace en el siguiente tenor:

El determinismo casual se expresa, en particular aspereza, respecto a los alemanes. Las Casas sostiene la pintoresca tesis, que pretende respaldar en la autoridad de Alberto Magno y Tomás de Aquino, según la cual ‘la frialdad exterior encierra y tapa o tupe los poros, agujeros o cominos de los espíritus’. De lo que infiere que los habitantes de esas tierras frías son ‘gruesos y torpes en el entender, estólidos, fantochados, atronados y de poco juicio. Todas estas propiedades vemos convenir a alguna nación de los cristianos que por su honra llamamos’.

No muestra aquí fray Bartolomé excesiva perspicacia profética, sobre lo que iba a ser la contribución de los distintos pueblos al desarrollo de la cultura y de la filosofía en los siglos inmediatamente posteriores. Es evidente que desde ese ‘racismo’ naturalista y causal antinórdico, que resulta paradójico e insólito desde la óptica de nuestro tiempo, difícilmente el Obispo de Chiapas hubiera alcanzado el merecido puesto que le corresponde en la historia del pensamiento humanista.<sup>276</sup>

Nuevamente encontramos una valoración equivocada del pensamiento de Las Casas, debido a la descontextualización de sus dichos. Estas supuestas críticas a los nórdicos no tienen nada que ver con la defensa de un racismo, sino que es *un argumento a contrario* de la postura imperialista defendida por Sepúlveda y otros. Recordemos que la doctrina aristotélica sobre la esclavitud natural era constantemente relacionada con cuestiones del clima, siendo este una de las fuentes para determinar la generación de “bárbaros”; en este sentido, los partidarios de la guerra trataron de fundar la incapacidad de los hombres del Nuevo Mundo en razones geográficas,

276 *Ibid.*, pp. 155-156.

tales como la latitud, la insularidad y la influencia de los astros.<sup>277</sup> Por eso, los capítulos XXIV y XXIX de la *Apologética historia sumaria* de Las Casas tienen como títulos “De cómo el clima y otras cualidades de las tierras influyen en las condiciones de sus habitantes” y “Pruébese la relación que hay entre los climas y las condiciones de los hombres”, y su contenido tiene el fin de demostrar que por razones de clima y geográficas los indios no podían ser catalogados como “bárbaros” sino que, muy al contrario, más riesgo corrían otras naciones que contaban con climas y sitios geográficos menos benignos y que eran consideradas cristianas sin problema alguno, y por lo tanto sus miembros tenían la capacidad de entendimiento para recibir la fe. En efecto, Las Casas no pretende defender ningún tipo de racismo contra los nórdicos, ni llama a que se les haga guerra justa, sino que su afirmación es parte de sus argumentos para demostrar que, por el clima, las naciones recién descubiertas no pueden ser “bárbaras”.

## 5. Derecho a la vida

A partir de los fundamentos explicados en las secciones anteriores, y desde la perspectiva de las víctimas, se encuentra en el discurso y en la praxis de Las Casas la defensa de diversos derechos de los indígenas; el primero de ellos fue el derecho a la vida. En este sentido, la muerte es la consecuencia inevitable de la opresión, y por eso Las Casas censura a los miembros del Consejo del rey por no buscar informarse debidamente sobre la situación de los indios, en lugar de condenarlos “a perpetua servidumbre y a la muerte que de ello sucedió y que suceder era necesario”.<sup>278</sup> En las varias veces citada *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, el dominico se presenta como alguien que está buscando echar “el infierno” de las Indias. Esta metáfora es la manera en que muestra la negatividad del momento histórico en que vivía, pues el “infierno” no era un concepto meramente religioso sino la forma de describir la situación de opresión y muerte que existía en las Indias. Erradicar el infierno, entonces, significaba en términos positivos la instauración de condiciones propicias para la

---

<sup>277</sup> Véase Silvio Zavala, *La defensa de los derechos del hombre en América Latina*, op. cit., p. 46.

<sup>278</sup> Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, t. II, op. cit., III.XIV, p. 481.

producción y reproducción de la vida. Esta denuncia de la muerte antes de tiempo aparece con claridad en el primer escrito de Las Casas de que se tiene noticia. En la *Representación a los regentes*,<sup>279</sup> de 1516, señala veinte puntos sobre lo que sucede en las Antillas. En varios de ellos, aparece alguna palabra relacionada con la muerte y, en los que no, aparecen diferentes formas de vejaciones contra los indios.

La concepción de Las Casas respecto a la vida es integral. No se reduce solo a una defensa reduccionista de la vida en tan solo unos momentos específicos (el inicio y el final), sino a la comprensión de la vida como todo un proceso donde el ser humano debe tener las condiciones materiales para la satisfacción de sus necesidades. Entre las negaciones de estas condiciones se encontraba la guerra injusta hecha contra los indios: “Por las guerras infernales que los españoles les han hecho y por el cautiverio horrible en que los pusieron, más han muerto de otras quinientas y seiscientas mil personas hasta hoy, y hoy los matan. En obra de catorce años todos estos estragos se han hecho.”<sup>280</sup> “Van los cristianos a ellos con ciertos caballos (que es la más perniciosa arma que puede ser para entre indios) y hacen tanto estragos y matanzas que asolaron y despoblaron la mitad de todo aquel reino”.<sup>281</sup> Guerras sin motivo que llegaron a desaparecer la población de diversos lugares: “Y más afirmo: que hasta que todas las muchedumbres de gentes de aquella isla fueron muertas y asoladas (que pueda yo creer y conjeturar) no cometieron contra los cristianos un solo pecado mortal que fuese punible por hombres”.<sup>282</sup> Agresiones que, además, demostraban la explotación debido al género: “Los indios, que se les rasgaban las entrañas de dolor, daban gritos y decían: ‘Oh, malos hombres, crueles cristianos, ¿a las *iras* matáis?’”. *Ira* llaman en aquella tierra a las mujeres, cuasi diciendo: ‘Matar las mujeres señal es de abominables y crueles hombres bestiales’”.<sup>283</sup>

La defensa de la vida pasa por las condiciones materiales de desarrollo de ella, y por eso Las Casas denuncia las condiciones de trabajo en que

279 Véase Bartolomé de Las Casas, “Memorial de remedios para las Indias (1516)”. *Obras completas*, t. XIII, *op. cit.*, pp. 23-48.

280 Bartolomé de Las Casas, *Brevísima relación...*, *op. cit.*, p. 139.

281 *Ibid.*, p. 119.

282 *Ibid.*, p. 121.

283 *Ibid.*, p. 134.

estaban sometidos los indios, donde padecían la falta de alimentos: “Y la cura o cuidado que dellos tuvieron fue enviar los hombres a las minas a sacar oro, que es trabajo intolerable, y las mujeres ponían en las estancias, que son granjas, a cavar las labranzas y cultivar la tierra, trabajo para hombres muy fuertes y recios. No daban a los unos ni a las otras de comer, sino yerbas y cosas que no tenían sustancia; secábaseles la leche de las tetas a las mujeres paridas, y así murieron en breve todas las criaturas; y por estar los maridos apartados, que nunca vían a las mujeres, cesó entre ellos la generación”.<sup>284</sup> Condiciones de trabajo que solo no daban lo suficiente para producir la vida, sino que conducían a la muerte: “Y acaeció vez de muchas que esto hizo que de cuatro mil indios no volvieron seis vivos a sus casas, que todos los dejaban muertos por los caminos. Y cuando algunos cansaban y se despeaban de las grandes cargas y enfermaban de hambre y trabajo y flaqueza, por no desensartarlos de las cadenas les cortaban por la collar la cabeza y caía la cabeza a un cabo y el cuerpo a otro.”<sup>285</sup> También denuncia el robo del alimento como causa de muerte: “...y como no hubo pan, los cristianos tomaron a los indios cuanto maíz tenían para mantener a sí y a sus hijos, por lo cual murieron de hambre más de veinte o treinta mil ánimas, y acaeció mujer matar su hijo para comello, de hambre”.<sup>286</sup> Esta situación que negaba el derecho a la vida a los indios, Las Casas la clasifica como “tiranía”, donde los indios eran expuestos a la muerte con tal de que los conquistadores obtuvieran riquezas:

La tiranía que los españoles ejercitan contra los indios en el sacar o pescar de las perlas es una de las crueles y condenadas cosas que pueden ser en el mundo. No hay vida infernal y desesperada en este siglo que se le pueda comparar, aunque la del sacar el oro en las minas sea en su género gravísima y pésima. Métenlos en el mar en tres y en cuatro y cinco brazas de hondo; desde la mañana hasta que se pone el sol están siempre debajo del agua, nadando sin resuello, arrancando las ostras, donde se crían las perlas.<sup>287</sup>

---

284 *Ibid.*, p. 122.

285 *Ibid.*, p. 137.

286 *Ibid.*, p. 137.

287 *Ibid.*, p. 188.

Para Las Casas, más valía la libertad y la salud corporal de los infieles que hacer de ellos cristianos cautivos y destinados a la muerte. En este sentido, señala Gutiérrez que no es posible soslayar “el ‘materialismo’ (sentido del valor de la vida, habría que llamarlo mejor) de esta opinión; pero con gran libertad espiritual estos frailes se sienten más urgidos por el evangelio, y por los horrores que ven en las Indias, que por las distinciones jerárquicas conceptuales establecidas por teólogos de escritorio”.<sup>288</sup> La satisfacción de necesidades era un criterio fundamental para realizar juicios éticos para Las Casas; así, por ejemplo, cuando en la *Apología* analiza las diversas formas de antropofagia, señala: “[C]uando se comen las carnes humanas por necesidad y para ello no se sacrifican inocentes, sino que se comen los cadáveres de los muertos o delincuentes, entonces ciertamente no se obra contra la ley natural ni se comete pecado”. Pero además, señala el editor de esta obra que al margen se dice: “Por necesidad es lícito comer carne humana”.<sup>289</sup> No es momento de discutir el tema concreto de la antropofagia, sino de resaltar cómo la satisfacción de las necesidades para hacer viable la vida digna está presente en el pensamiento lascasiano. En este mismo sentido, el Estado debe tener como finalidad la satisfacción de las necesidades humanas para la vida:

Según Aristóteles, la ciudad es autosuficiente; y Agustín la define como un gran número de hombres unidos por un vínculo de convivencia que surge por la reunión de una multitud para convivir políticamente; en ella sus miembros se ayudan los unos a los otros, desempeñando cada uno un menester de manera coordinada; así, uno es médico, otro desempeña otro menester, y así es como la ciudad consigue su autosuficiencia y puede subvenir a sus necesidades independientemente de que forme parte del reino, excepto en una coyuntura pasajera, como es una guerra o en alguna necesidad urgente.

En cambio el ciudadano no es autosuficiente en muchísimas cosas y no puede por sí mismo resolver su vida adecuadamente sin la ayuda y el auxilio de su ciudad. En consecuencia, el ciudadano está ligado a su ciudad con un vínculo más fuerte que el que liga la ciudad a su reino.<sup>290</sup>

288 Gustavo Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo*, op. cit., p. 71.

289 Bartolomé de Las Casas, *Apología*, op. cit., 150, p. 274.

290 Las Casas, Bartolomé de. “De regia potestate”. *Obras Completas*, t. XII. Ed. Jaime González. Madrid, Alianza Editorial, 1990, VI.4, p. 75.

Desde esta perspectiva integral de la vida, puede comprenderse mejor el sentido del proyecto presentado por Las Casas en el *Memorial de los remedios* de 1516. Es un esquema de vida comunitaria, donde se establecían comunidades de indios por un lado y de pueblos de labriegos españoles por el otro, buscando entre ellos una convivencia pacífica, de ayuda recíproca, y con la posibilidad abierta de mestizaje. En este documento encontramos una cantidad importante de normas para asegurar la vida de los indios: establece su gobierno por caciques naturales; el cuidado especial para la infancia para perpetuar la población en riesgo de desaparecer; las distancias entre poblados; las horas de trabajo; la necesidad de educación, de médicos, de boticarias y de maestros. En efecto, la preocupación de este proyecto es erradicar la muerte antes de tiempo y establecer las condiciones para la vida; escribe Las Casas: “Esta comunidad, hecha con las condiciones que de ella se dirán que ha de tener, escusarse ha que los indios accidentalmente mueran como hasta aquí, y viviendo, haya lugar para ser instruídos (sic) en la fe y se salven, y no muriendo”.<sup>291</sup>

La preocupación de Las Casas por la vida del ser humano se refleja en diversas regulaciones de su proyecto expresado en dicho *Memorial*. Así, en el primer remedio señala “Que en tanto que Su alteza manda ver y determinar lo que le conviene, que mande en aquellas islas, para que lo sobredicho haya efecto, mande suspender todos los indios de todas las islas, que en ninguna cosa sirvan ni trabajen, que de trabajo sea.”<sup>292</sup> Este trabajo forzado a lo que lleva es “a matar y a morir en poco tiempo” a los indios. Con esto se busca que puedan cobrar algunas fuerzas para que al volver al trabajo puedan soportarlo, “y que se les dé de comer, en tanto que estuvieren suspensos, de lo que han hecho a los españoles, si lo suyo no les bastare, pues todo lo trabajaron ellos”.<sup>293</sup> Es decir, independientemente de la producción de su trabajo, existe el derecho a la vida, a alimentarse, y por lo tanto, el proyecto comunitario debe buscar la manera de asegurarlo.

El derecho a la vida está relacionado con el modo de producción de bienes y con la manera en que una comunidad se organiza. En este proyecto, Las Casas busca transformar de manera profunda el sistema social

---

291 Bartolomé de Las Casas, “Memorial de remedios para las Indias (1516)”, *op. cit.*, p. 25.

292 *Ibid.*, p. 23.

293 *Ibid.*

de producción, por medio de la erradicación del sistema de las encomiendas. De ahí que señale: “De las labranzas entiéndose que lo que han de partir ha de ser sacado primero el diezmo para Dios, y lo que los mayordomos y procuradores vieren que han menester para sustentar la comunidad de comida; y lo que restare, se haga partes tomando bueno y malo igualmente (...) Su Alteza tenga sus rentas ciertas y sus tierras pobladas y abundantes de vasallos; y multiplicando la gente, como en aquella tierra maravillosamente multiplica, aumentarse ha cada día su auxilio y provecho, a gran utilidad y fijeza del reino, y lo que más es, no se cometerán tantos y tan diversos y abominables pecados, porque no se dará lugar desta manera a que cada cudicioso quiera henchirse en poco tiempo de muchos dineros, menguando y matando los vasallos de S.A., no mirando ni teniendo fin sino a su propio interés”.<sup>294</sup> En efecto, el proyecto implica la creación de una nueva comunidad basada en relaciones distintas a la encomienda privada, buscando que existan las condiciones materiales para la producción de vida; por eso, Lassègue señala al respecto:

La Comunidad elimina la administración privada de los repartimientos, pero sin abolir a estos últimos. Es la reunión de indios pertenecientes a los antiguos repartimientos hechos a favor de los españoles en una villa o ciudad. Unidad económica *sui generis*, el trabajo y su fruto son organizados colectivamente bajo la supervigilancia de uno o varios mayordomos. La función de éstos es el planeamiento y la regulación de las actividades comunitarias. Ningún español puede disponer de indios para su servicio privado. Debe asegurarse la independencia económica de los mayordomos con el fin de salvaguardar su independencia de juicio e imparcialidad. Se les somete al juicio ‘de residencia’ al final del periodo que han ejercido su función (...) El Memorial propone la transformación de la pequeña o mediana empresa privada y feudal de la encomienda en una especie de empresa mixta de gran dimensión, mezcla de monopolio estatal con inversión privada y percepción de utilidades particulares. La Comunidad no acumula capital para sí misma sino para el rey y para los antiguos encomenderos. La renta que produce es su tributo. Las ventajas son múltiples: el acrecentamiento de la renta, la mejor conservación de la población trabajadora, la satisfacción a los colonos que han obtenido ‘mercedes’ del rey, la evangelización de los indios reunidos.<sup>295</sup>

<sup>294</sup> *Ibid.*, pp. 24-25.

<sup>295</sup> Lassègue, Juan Bautista. *La larga marca de Las Casas*. Lima, CEP, 1974, pp. 121-122.



No es una solución idealista, ni utopista, dada por Las Casas; en esta etapa de su pensamiento, busca aliarse con la Corona para frenar los abusos de los encomenderos contra los indios. Puede ser considerada como un esquema paternalista, pero lo que deseamos resaltar es que busca —a través de negociaciones posibles y reales— detener la opresión y la muerte a la que son sometidos los indios; busca establecer desde los detalles más insignificantes, las condiciones para la producción y reproducción de la vida de los pueblos indios.

En otras disposiciones contenidas en estos remedios encontramos la insistencia de Las Casas por la buena alimentación de los indios: pide que tengan “refrigerio y donde se recreen y engorden”, que estén “recios y gordos y fuera de peligro”, para lo cual deben “comer muy bien”. En este sentido insiste en la “salud de las ánimas y de los cuerpos”. En efecto, relaciona la muerte de los indios con la falta de alimento, señalando que “el bastimento está su vida, y en la falta de él ha estado su muerte”.

La defensa por el derecho a la vida que realiza Las Casas no se reduce solo al ámbito de la persona individual. Comprende que la muerte es resultado de estructuras injustas, capaces de destruir formas de vida, culturas, y mundos completos, como estaba sucediendo en las Indias: “¿Qué harán con los inocentes, humildes y mandos y tímidos indios, y que no se osan quejar, ni hay quien los oiga ni defienda y remedie, teniéndolos en los campos y montes, en las minas y caminos y soledades, donde todo el aparejo que en el mundo se puede desear hay para sin que se sepa maltratallos, sino lo que hasta agora les han hecho e hoy en este día les hacen, que es chupalles toda la substancia de los cuerpos, porque otra no tienen ya en sus casas, hacerles echar la sangre, exponerlos a todos los peligros, darles intolerables e diversos trabajos, y sobre ellos muchos tormentos de palos e azotes y otras nunca oídas vejaciones, e finalmente, sin alguna piedad, por mill maneras corromperles y destruirles las vidas?”<sup>296</sup> De ahí que en diversos textos denuncie que la muerte llega por causa de la avaricia de los cristianos que desean la riqueza y el oro:

---

296 Bartolomé de Las Casas, “Entre remedios”, *op. cit.*, pp. 717-719.

La causa porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días y subir a estados muy altos y sin proporción de sus personas, conviene a saber: por la insaciable codicia y ambición que han tenido, que ha sido la mayor que en el mundo ser pudo, por ser aquellas tierras tan felices y tan ricas, y las gentes tan humildes, tan pacientes y tan fáciles a sujetarlas, a alas cuales no han tenido más respeto ni dellas han hecho más cuenta ni estima (hablo con verdad, por lo que sé y he visto todo el dicho tiempo) no digo que de bestias, porque pluguiera a Dios que como a bestias las hubieran tratado y estimado, pero como menos que estiércol de las plazas.<sup>297</sup>

Cabe hacer notar que en Las Casas, la defensa del derecho a la vida de los indios implica también la defensa de la naturaleza y de su medio vital. Al respecto, Gustavo Gutiérrez señala que la vida “de cada persona supone un contexto, si se le casa de él, sobre todo si se hace violentamente el individuo perece. El ser humano es como una planta, para estar en vida requiere echar raíces en tierra. Equilibrio ecológico lo llamamos hoy”.<sup>298</sup> En efecto, fuera de su ambiente los indios mueren, como veía Las Casas que sucedía pues eran extirpados de sus comunidades a la fuerza: “Y ésta es y ha sido regla general e infalible, que en sacando o mudando estas gentes de donde nacieron y se criaron a otra parte, por poca distancia que sea, luego enferman y pocos son los que de la muerte se escapan”.<sup>299</sup>

## 6. Derecho a la igualdad

En cierta forma, a través de las páginas anteriores, hemos mostrado diversas facetas de la igualdad que defiende Las Casas. La principal de ellas es la referida a la humanidad de los indios. Se trata de la afirmación de la unidad del género humano que se fundamenta en razones teológicas, filosóficas y antropológicas. Los indios son vistos por él, a diferencia de las posturas eurocéntricas que enfrentó, como seres humanos con plena

---

297 Bartolomé de Las Casas, *Brevísima relación...*, op. cit., pp. 111-112.

298 Gustavo Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo*, op. cit., p. 123.

299 Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, t. II, op. cit., III.XIII, p. 478.

racionalidad, y con la capacidad suficiente para entrar en un proceso de diálogo que los llevase a recibir o a rechazar la religión cristiana.<sup>300</sup> Pueblos que se les debía reconocer que estaban en igualdad con los pueblos europeos para poseer bienes y gobernarse a sí mismos. En efecto, en este apartado, trataremos de desarrollar las diversas concretizaciones a través de las que Las Casas defiende el derecho a la igualdad de los indios ante los europeos.

Cabe señalar que varias de estas facetas podrían ser ubicadas dentro de otro apartado, y por lo tanto clasificadas como una clase distinta de derechos (derechos políticos, derechos de libertad, etc.); no obstante, desde la visión de las víctimas, partimos del supuesto de que el discurso de Las Casas puede ser mejor entendido no como la mera teorización de dichos derechos, sino como la defensa de su disfrute por parte de los indios –y para toda la humanidad– en un plano de igualdad con los pueblos europeos. Por eso, consideramos que analizar estos derechos desde la perspectiva de la lucha por el trato igualitario entre el centro y la periferia –composición geopolítica que se estaba generando en la Modernidad temprana– responde más al contexto histórico que tan solo analizar el discurso lascasiano de manera abstracta. Siguiendo esta última opción, tan solo lograríamos clasificar a Las Casas como alguien que sintetizaba distintas posturas políticas desarrolladas en Europa, sea por la neoescolástica o por el humanismo, pero soslayaríamos lo auténticamente novedoso: la lucha por el empoderamiento de los pueblos indígenas –el nuevo Otro que se hacía presente en el *mundo*– hacia un plano de igualdad con los demás pueblos. De ahí nuestra opción de abordar de esta manera el derecho a la igualdad.

### 6.1. Reconocimiento de la igualdad y la *Sublimis Deus*

No está de más insistir en la manera en que Las Casas defiende la igualdad de los seres humanos. En su *Historia de las Indias* insiste en ello: “Todas las naciones del mundo son hombres, y de cada uno dellos es una

---

300 Véase Las Casas, Bartolomé de. *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. México, Fondo de Cultura Económica, 1975.

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 siente placer con lo sabroso y alegre, y todos desechan y aborrecen el mal y se alteran con lo desabrido y les hace daño, etc.”<sup>301</sup> Además, como hemos señalado, en su *Apologética Historia* demuestra la plena racionalidad de los indios a través del estudio y la valoración de sus capacidades tanto físicas como intelectuales, de su cultura, de su organización política, de su arquitectura, de sus conocimientos, y de sus religiones. Para hacer esta ponderación, no es determinante el criterio eurocéntrico dominante de la época (*poseer la fe cristiana*), pues a pesar de su ausencia, la capacidad racional del indio se muestra en sus obras y estructuras de vida:

Y así queda declarado, demostrado y abiertamente concluído desde el capítulo 22 hasta el fin de todo este libro, ser todas estas gentes destas nuestras Indias, cuento es posible por vía natural y humana, sin lumbre de fe, y que tenían sus repúblicas, lugares, villas y ciudades suficientísimamente proveídas y abundantes... porque son todas naturalmente de muy sotiles, vivos y claros y capacísimos entendimientos. Esto les provino (después de la voluntad de Dios que quiso así hacerlas) por la favorable influencia de los cielos, por disposición suave de las regiones que Dios les concedió que habitasen, por la clemencia y suavidad de los tiempos, por la compostura de los miembros y órganos de los sentidos exteriores e interiores; la bondad y sobriedad de los mantenimientos; la disposición buena y sanidad de las tierras y lugares y aires locales... y también a posteriori, que es decir por las mismas obras que obran y efectos que hacen.<sup>302</sup>

Estas descripciones, como ya hemos insistido, por más que puedan ser una visión idealizada, no son un antecedente del mito del buen salvaje, sino una manera de utilizar las ideas dominantes de la época para destacar la racionalidad de los indios;<sup>303</sup> es un discurso construido desde la negatividad en que habían vuelto a los indios en el pensamiento del “conquistador”. En

301 Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, t. II, *op. cit.*, II.LIX, pp. 396-397.

302 Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia sumaria*, *op. cit.*, cap. CCLXIII.

303 Por ejemplo, esta es la hipótesis de Pérez Luño, quien considera a Las Casas como un antecedente del mito ilustrado del buen salvaje (véase Antonio Enrique Pérez Luño, *La polémica sobre el Nuevo Mundo*, *op. cit.*, pp. 152-156).

efecto, mientras que el mito del buen salvaje es construido desde el supuesto de la perfección, Las Casas señala distintos errores y limitaciones que, en su juicio, deberían ser corregidos en las culturas indias y que para eso sería benéfico la aceptación voluntaria y pacífica del cristianismo. Pero, como mostramos en el apartado anterior, dichas supuestas limitaciones no justificaban clasificar a los indios como bárbaros, y por lo tanto no era justo someterlos a la servidumbre por naturaleza. Es decir, era un discurso que buscaba demostrar la igualdad de los indios con los conquistadores. Por eso, la racionalidad de los indios se expresa, para Las Casas, en las tres clases de prudencia que son señaladas por Aristóteles; es decir, la monástica, la económica y la política. De ahí que señale que primero por vía natural, y luego por su trabajo y experiencia, los indígenas fueron dotados “de las tres especies que hay de prudencia, monástica, por la cual el hombre se sabe regir a sí mismo; económica, que sabe regir a su casa, y política, que ordena y dispone para regir la ciudad. Las partes de esta postrera, que presupone ser las dos especies primera de prudencia, perfectas, que son labradores, artífices, gente de guerra, ricos hombres; la religión, templos, sacerdotes y sacrificios, jueces y ministros de justicia y gobernadores, costumbres, y en todo lo que toca a los actos del entendimiento y de la voluntad”.<sup>304</sup> Además, en cuanto al tema de la libertad que abordaremos en el siguiente punto, Las Casas también reivindica la igualdad de todos los seres humanos.<sup>305</sup>

Por otro lado, en cuanto al tema de la igualdad y reconocimiento de la humanidad de los indios, es conveniente referirse a la encíclica *Sublimis Deus*, la cual es calificada por Lassègue como “la primera encíclica social dirigida a América Latina”.<sup>306</sup> El texto de esta Bula de Paulo III fue dado a conocer en la ciudad de Roma, el 2 de junio de 1537. En ella encontramos una denuncia en contra de aquellos conquistadores, colonos y religiosos que habían informado a la Corte y al Papa de que los indios eran seres irracionales: “viendo y envidiando el émulo del mismo género humano que se opone a todos los buenos a fin de que perezcan, escogió un modo hasta hoy nunca oído para impedir que la palabra de Dios se predicase a las gentes para que se salvaran y excitó a algunos de sus satélites, que deseosos de

---

304 Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia sumaria*, op. cit., cap. CCLXIII.

305 Véase Bartolomé de Las Casas, “De regia potestate”, op. cit., I.1-I.5, pp. 35-39.

306 Juan Bautista Lassègue, op. cit., p. 211.

conocer su codicia, *se atreven a andar diciendo que los indios occidentales o meridionales deben reducirse a nuestro servicio como brutos animales, poniendo por pretexto que son incapaces de la fe católica y los reducen a esclavitud apretándolos con tantas aflicciones cuantas apenas usarían con los brutos animales de que se sirven.*<sup>307</sup> Desde una perspectiva moderna-secular, este tipo de lenguaje puede ser minusvalorado en relación con derechos humanos, con el argumento de que la igualdad defendida para los indios no era una igualdad en el disfrute de derechos, sino solo para recibir, al igual que los europeos, la fe cristiana.<sup>308</sup> Ante esto, cabe hacer dos aclaraciones. En primer lugar, la bula señala que el objetivo de quienes afirman que los indios son incapaces de recibir la fe católica es reducirlos a servir como “brutos animales” y llevarlos a la esclavitud; es decir, hay un uso ideológico de la evangelización y, por lo tanto, el argumento contrario que defiende la racionalidad de los indios y su capacidad de recibir la fe es a la vez un fundamento contra la esclavitud y a favor del reconocimiento pleno de la humanidad del indio. En segundo lugar, la dialéctica que existió entre la obra de Las Casas y esta bula deja en claro que, por lo menos basándonos en la praxis del dominico, la influencia del documento papal fue mucho más allá del campo meramente religioso e intervino en las estructuras sociopolíticas de las Indias.<sup>309</sup>

Mucho de la obra lascasiana evoca a la *Sublimis Deus*. En relación con la polémica de Valladolid que mantuvo con Sepúlveda, Las Casas interpretó esta encíclica en forma de siete conclusiones, presentándolas como avales papales a su lucha por rescatar a los indios de la opresión

307 Cuevas, Mariano. *Historia de México: Documentos Inéditos del Siglo XVI*. México, Porrúa, 1975, p. 84 (énfasis añadido).

308 Véase Coronado Guel, Luis Edgardo. “El derecho de igualdad de los indios según el pensamiento del siglo XVI. Breve análisis historiográfico de sus alcances crónicas de conquista”. *Estudios jurídico-políticos en homenaje al profesor Eligio Ricavar*. San Luis Potosí, 2007, pp. 43-64.

309 Además, tomemos en cuenta que “[e]n el siglo XVI, la institución eclesiástica es el aparato de control ideológico primordial y la institución que debate y justifica los problemas filosóficos y políticos que legitiman las acciones del estado. En el caso de la escritura lascasiana, esta ópera dentro de la ideología y de los valores dominantes para denunciar el proceso de conquista y el sistema de las encomiendas y negociar un nuevo modelo de conversión al cristianismo. Al recurrir a estas ‘estrategias de contención’, Las Casas se dirige a un lector cortesano y religioso cuya agencia social y política puede alterar el orden político y económico. Es evidente que la teoría y la práctica retórica de Las Casas rescribe la historia del Nuevo Mundo empleando unos procedimientos hermenéuticos que se sirven de los mismos argumentos, metáforas y mitos utilizados por la historiografía oficial para apelar al espíritu de civismo y moralidad cristiana” (Santa Arias, *op. cit.*, p. 9.)

europaea y por el anuncio pacífico del Evangelio. Además, esta encíclica y su breve con sanciones, siguen muy de cerca, punto por punto, el primer tratado que completó Las Casas, es decir, “El único modo de atraer a todas las gentes a una verdadera fe viviente”.<sup>310</sup> En este tratado Las Casas copia, traduce e interpreta —muchas veces con mayor radicalidad en sus acusaciones contra la explotación y opresión— el decreto papal. Por ejemplo, Las Casas interpreta a los “satélites” referidos en la bula como hombres “mundanos, ambiciosos y deseosos de abundar en las riquezas y placeres de este mundo”;<sup>311</sup> y en cuanto a la frase del documento papal que califica a esos satélites como “deseosos de conocer su codicia”, precisa que en las Indias esos hombres mundanos sacian su codicia con oro y plata, a costa de la opresión, tormentos, de la durísima esclavitud, de la desolación y muerte de innumerable gente.

Continúa la bula papal declarando la humanidad de los indios y establece una serie de consecuencias donde se reconocen derechos a los pueblos indígenas, tales como el dominio sobre sus propiedades y su derecho a la libertad:

Teniendo en cuenta que *aquellos indios, como verdaderos hombres que son*, no solamente son capaces de la fe cristiana, sino que (como nos es conocido), se acercan a ella con muchísimo deseo; y queriendo proveer los convenientes remedios a estas cosas, con autoridad apostólica por las presentes letras determinamos y declaramos:

1. Sin que contradigan cosas precedentes ni las demás cosas, que los dichos indios y todas las otras naciones que en lo futuro vendrán a conocimiento de los cristianos, aún cuando estén fuera de fe, *no están sin embargo privados ni hábiles para ser privados de su libertad ni del dominio de sus cosas*;

2. Más aún, pueden libre y lícitamente estar en posesión y gozar de tal dominio y libertad y *no se les debe reducir a esclavitud*, y lo que de otro modo haya acontecido hacerse írrito, nulo y de ninguna fuerza ni momento...<sup>312</sup>

---

310 Véase Bartolomé de Las Casas, *Del único modo...*, *op. cit.*; Helen-Rand Parish, *Espiritualidad del Padre Las Casas*, *op. cit.*, pp. 14-16.

311 Bartolomé de Las Casas, *Del único modo...*, *op. cit.*, s. 34, p. 320.

312 Mariano Cuevas, *op. cit.*, pp. 85-86.

Es importante tomar en cuenta que esta bula no es una mera declaración abstracta del dogma cristiano. Detrás de ella existe una serie de debates, acontecimientos y documentos que la provocaron. En 1534, Domingo de Betanzos había ido a Roma en un esfuerzo por instaurar en México una Provincia Dominica autónoma; en esa ciudad escribió una impactante difamación contra los indios, declarándolos incapaces de recibir la fe, atacando a las conversiones franciscanas y diciendo que Dios había condenado a los indios al exterminio por sus pecados bestiales y todas las leyes para protegerlos eran inútiles, y todos los esfuerzos para convertirlos eran infructuosos. En sentido contrario, fray Julián Garcés, primer obispo de Tlaxcala, escribió una famosa carta al papa Paulo III (en 1535 o 1537) donde, entre otras cosas, sostiene la capacidad del indio de la siguiente manera:

Esta voz realmente, que es de Satanás, afligida de que su culto y honra se destruye, y es voz que sale de las avarientas gargantas de los cristianos, cuya codicia es tanta, que, por poder hartar su sed, *quieren porfiar que las criaturas racionales hechas á imagen de Dios, son bestias y jumentos*, no á otro fin de que los que las tienen á cargo, no tengan cuidado de liberarlas de las rabiosas manos de sus codicias, sino que las dejen usar en su servicio, conforme é su antojo. ¿Quién es el de tan atrevido corazón y respectos tan ajenos de vergüenza que ose afirmar que son incapaces de la fe los que vemos ser capacísimos de las artes mecánicas y los que, reducidos a nuestro ministerio, experimentamos ser de buen natural, fieles y diligentes? (...) Y de aquí nace que algunos españoles que van á destruirlos con sus guerras, confiados en el parecer de tales consejeros, suelen tener por opinión que no es pecado despreciarlos, destruirlos, ni matarlos. (...) [Pero los indios] son *con justo título racionales, tienen enteros sentidos y cabeza*. Sus niños hacen ventaja á los nuestros en el vigor de espíritu, y en su más dichosa viveza de entendimiento y de sentidos, y en todas las obras de manos.<sup>313</sup>

Por su parte, el dominico Fray Bernardino de Minaya quien, después de estar en Perú y en el sur de México (Nueva España) en la década de

313 García, Genero. "Traducción de la Carta que el Ilmo. y Rmo. Sr. D. Julián Garcés, de la Orden de Predicadores, primero Obispo de Tlaxcala, escribió a la Santidad de Paulo III". *Documentos Inéditos o muy raros para la Historia de México*. México, Porrúa, 1982, pp. 507-516.



1520, regresó a Europa escandalizado del trato inhumano que recibían los indios; entonces decidió denunciar la situación de forma directa al Papa Paulo III. Apoyado en su testimonio y en varios documentos de la Iglesia novohispánica, algunos de ellos provenientes de Las Casas y portando la citada carta de Julián Garcés, Minaya obtiene del pontífice la bula *Sublimis Deus*.<sup>314</sup>

Destacamos esta bula debido a su importancia como el primer documento oficial que estableció la igualdad de los indios con los demás habitantes del planeta. Además, en conexión directa con nuestro tema, debemos tener en cuenta la relación dialéctica que tuvo con la obra de Las Casas: tanto el dominico influyó en su redacción como, una vez promulgada, hizo uso de ella para fundamentar su acción a favor de los indios. En efecto, la *Sublimis Deus* fue uno de los documentos oficiales que Las Casas usó —muchos de ellos de forma alternativa, es decir, dándole una interpretación a favor de los derechos indígenas— para reforzar su causa.

En fin, podemos señalar que Las Casas defiende el derecho a la igualdad desde el supuesto de que todos los seres humanos, de todas las naciones y los pueblos, son miembros de una sola familia. Reconocer la igualdad significaba cumplir tanto con el derecho natural como con el derecho de gentes y el derecho divino.

## 6.2. Reconocimiento de los gobiernos indios

Las Casas aborda el tema del poder político como un derecho natural del ser humano a tener gobernantes y, a su vez, a ser gobernado de manera justa. Siguiendo la teoría más difundida de la filosofía de la Escuela de Salamanca, para Las Casas todo poder procede de Dios, quien se lo otorga directamente al pueblo, y este ha de entregárselo a una persona a quien elija para que lo gobierne. Señala que “[v]iendo los hombres que no podían vivir en comunidad sin un jefe, eligieron por mutuo acuerdo o pacto desde un principio alguno o algunos para que dirigieran y gobernaran a

---

314 Véase Jesús Antonio de la Torre Rangel, *El uso alternativo del derecho por Bartolomé de Las Casas*, op. cit., p. 53. También Assadourian, Carlos Sempat. “Hacia la *Sublimis Deus*: las discordias entre los dominicos indios y el enfrentamiento del franciscano padre Tastera con el padre Betanzos”. *Historia Mexicana: El Colegio de México*, vol. 47, n.º 3, México, ene-mar 1998, pp. 465-536.

toda la comunidad y cuidaran principalmente de todo el bien común. *Y así se evidencia que el dominio del hombre sobre el hombre tuvo su origen y procedencia en el derecho natural, y fue perfeccionado y confirmado por el de gentes (...) De todo lo cual se colige que la jurisdicción y poder de los reyes sobre el pueblo y la multitud era propia de éstos, y que de éstos la recibieron de modo inmediato*".<sup>315</sup>

En este contexto de ideas, en diversos de sus escritos Las Casas argumenta a favor de la legitimidad del gobierno indio y, en sus últimas obras, llega a declarar fuera de todo derecho los nombramientos de autoridades realizados por la Corona. Uno de sus argumentos se basa en defender la igualdad entre los europeos y los indios, y demostrar la necesidad que ambos tienen de constituirse en sociedad y nombrar gobernantes para lograr el bien común. En efecto, la pura búsqueda de los intereses individuales no logra instaurar una sociedad, sino que es necesario una autoridad que articule a sus miembros: "Y la prueba radica en que si muchos hombres estuvieran conviviendo y cada uno solo se preocupase de su convivencia, los demás, de no haber quien mirase por su bienestar, se iría cada uno por su lado, así como el cuerpo del hombre y el de otro animal cualquiera se desarticularía, de no existir alguna fuerza regidora que se cuidara del bien común de todos los miembros".<sup>316</sup> Y esto, por derecho natural, es común a fieles e infieles: "Pruébase, porque todo hombre, tanto infiel como fiel, es un animal racional y social y, por consiguiente, la sociedad o el vivir en sociedad es para todos ellos natural. Por lo tanto, también lo será el que fieles e infieles tengan un rey o jefe. Demuéstrase la consecuencia, porque el derecho natural y el de gentes son comunes a todos los hombres y generales entre todos ellos..."<sup>317</sup>

Tomemos en cuenta que Las Casas se enfrentó con diversos argumentos que buscaban negar la legitimidad de las autoridades indias. Entre ellos encontramos a Ginés de Sepúlveda quien, en su obra *Democrates Alter*, sostenía que "si quieres reducirlos [a los indios], no digo á nuestra dominación, sino á una servidumbre un poco más blanda, no les ha de ser muy gravoso el mudar de señores, y en vez de los que tenían, bárbaros, impíos e inhumanos, aceptar á los cristianos, cultivadores de virtudes

315 Bartolomé de Las Casas, "Algunos principios", *op. cit.*, p. 1245 (énfasis añadido).

316 *Ibid.*, p. 1241-1242.

317 *Ibid.*, p. 1247.

humanas y de la verdadera religión. Tales son en suma la índole y las costumbres de estos hombrecillos tan bárbaros, incultos é inhumanos”.<sup>318</sup> El argumento de Sepúlveda aún es actual: es el fundamento de la razón imperial monocultural que considera a otras expresiones culturales incapaces de gobernarse a sí mismas, y que por no asumir los valores enarbolados por Occidente, deben ver el dominio sobre ellos como un beneficio para ellos mismos, aún contra su voluntad. Argumento con el cual se buscaba justificar la destitución de las autoridades indias.

En cambio, cuando Las Casas sostiene que Dios no hizo diferencia entre los seres humanos en cuanto a los beneficios naturales, señala que “lo mismo sea cuanto a las dignidades, estados reales y *jurisdicciones*, conviene a saber, que les pertenezca de derecho y ley natural.”<sup>319</sup> El pueblo tiene el poder y la jurisdicción, y los da al gobernante; y si el poder surge de otro modo, entonces es una tiranía e injusticia. De aquí se constituye un segundo principio: “El dominio de un solo hombre sobre los otros, en cuanto lleva consigo el deber de aconsejar y dirigir, que por otro nombre es *la jurisdicción*, pertenece al derecho natural y de gentes”,<sup>320</sup> y esto se aplica por lo tanto al caso de los pueblos indios, que tienen legítimos monarcas, con sus jurisdicciones. De este segundo principio, aplicado en las Indias, se concluye que los indios tienen justamente dominios y jurisdicciones sobre sus gobernados, en cuanto entrañan el deber de aconsejar. Y es que el acto principal del poder real es juzgar, y a él corresponde la jurisdicción, ya que sin ella el gobernante no puede hacer nada y por ello es justo que válidamente la tenga sobre quienes se la otorgaron. Y, en justicia y por derecho natural, *nadie puede quitar lícitamente esa jurisdicción a ningún infiel que justamente la tuviere*.

Aunado a lo anterior, uno de los actos principales de la potestad del gobernante es juzgar, y juzgar es determinar lo que es según derecho, y esto es parte de la jurisdicción; por eso ésta es otorgada al gobernante por la comunidad que lo eligió. Y esto lo vio Las Casas con nitidez en la estructura social de los pueblos indios, y por ello definió que les pertenecían reinos y jurisdicciones por derecho natural: “[a] los infieles pertenecelles de

318 Juan Ginés de Sepúlveda, *Democrates alter*, *op. cit.*, p. 111.

319 Bartolomé de Las Casas, “Tratado comprobatorio”, *op. cit.*, p. 1061 (énfasis añadido).

320 Bartolomé de Las Casas, “Algunos principios”, *op. cit.*, p. 1241 (énfasis añadido).

derecho natural todos los estados e dignidades e jurisdicciones reales en sus reinos e provincias de derecho y ley natural, como a los cristianos, y cerca desto *ninguna diferencia* se puede asignar. La prueba desto es porque, *sin diferencia*, infieles o fieles son animales racionales, y por consiguiente competelles y serles cosa natural vivir en compañía de otros, y tener ayuntamientos, reinos, lugares y ciudades, y por consiguiente tener gobernadores y reyes y competelles tenellos, y los que lo son pertenecelles de ley e derecho natural”.<sup>321</sup>

El reconocimiento que debe hacerse del derecho de los pueblos indios a sus propios gobiernos, Las Casas lo amplía a los tributos, ya que “los reyes y señores, *aunque sean infieles*, les son debidos de derecho natural los tributos y derechos que les competen, y el temor, y la reverencia y honra que como a reyes se les debe de dar”.<sup>322</sup> Además, los españoles deben de reconocer “el servicio y obediencia y tributo que deben [los indios] a sus naturales señores, y éste es muy previllegiado, porque es primario y natural”.<sup>323</sup>

Es cierto que Las Casas consideró como el único título justo sobre las Indias, la obligación de los monarcas españoles de llevar el Evangelio, pero siempre para el bien de los indios.<sup>324</sup> Para esto, en la postura más crítica alcanzada por el dominico, era necesaria la previa aceptación de la evangelización por parte de los pueblos. Pero esta encomienda no significaba que pudieran privar de sus jurisdicciones y dominios a los reyes indígenas.<sup>325</sup> Por eso, en su tratado *De thesauris*, señala que “[s]iendo entre los infieles los dominios, jurisdicciones, estados y dignidades reales de derecho natural y

321 Bartolomé de Las Casas, “Tratado comprobatorio”, *op. cit.*, pp. 1067-1069 (énfasis añadido).

322 *Ibid.*, p. 1077 (énfasis añadido).

323 Bartolomé de Las Casas, “Entre remedios”, *op. cit.*, p. 733.

324 Por ejemplo, señala el dominico: “La causa final de dicha institución, concesión o donación papal a nuestros Reyes, para el imperio de aquel mundo, no fue que el Sumo Pontífice pretendiese, de manera principal, encumbrar a nuestros Reyes de las Españas a un estado más elevado, o hacerlos más ricos. La exclusiva causa final fue la predicación del evangelio y la dilatación de la fe, o del culto divino y de la religión Cristiana, así como la conversión y salvación de los habitantes de aquel mundo; y todo para provecho y favor de éstos. Éste es el fin que de manera principal se propone alcanzar el Sumo Pontífice; no busca, sino de lejos y accidentalmente, algún bien para nuestros Reyes o alguna utilidad temporal para ellos” (Bartolomé de Las Casas, “De thesauris”, *op. cit.*, pp. 99 y 101).

325 “El Sumo Pontífice, por las tantas veces citada institución, por la que entrega a nuestros Reyes el principado sobre dicho mundo, no dio a entender que privaba a los reyes o señores naturales del mencionado mundo de sus dignidades y jurisdicciones señoriales y reales, o que hacía alguna otra concesión a nuestros Reyes, o que les daba licencia para hacer y dejar de hacer, con lo cual se impediría la predicación de la fe y la conversión de dichas gentes, o totalmente se frustraría, o, por lo menos, se retardaría.” (las casas, Bartolomé de, “De thesauris”, *op. cit.*, p. 103).

de gentes, y confirmados por uno y otro derecho divino, en especial por el derecho evangélico, es manifiesto que la fe católica o la religión cristiana no priva a los reyes o señores infieles de sus estados, dignidades, bienes u otros derechos ni del dominio que, por derecho natural y de gentes, tienen sobre sus súbditos, sino más bien corrobora tales derechos”.<sup>326</sup> De ahí que concluya que es obligación del Rey, “de necesidad de salvarse”, restituir los reinos a los reyes elegidos por los pueblos indios (en referencia a los incas), y poner en ello todas sus fuerzas y poder.<sup>327</sup>

Para Las Casas, ante el drama de la destrucción del reino de Perú y las pretensiones de lograr la perpetuidad en la encomienda, y al comprobar que los indios nunca dieron su consentimiento a los monarcas españoles, declara la ilegitimidad de las autoridades impuestas por la Corona sobre los indígenas:

Nuestros Reyes Católicos carecieron de poder para nombrar a los españoles barones, duques o marqueses, sometiéndoles ciudades, provincias, u otros lugares, u hombres de entre los indígenas, en calidad de vasallos o súbditos o feudatarios, o mediante algún otro medio de sometimiento; y todas las medidas en este sentido hasta ahora por ellos tomadas fueron nulas e inválidas. Eso sí, solo podían honrar a los españoles que ellos quisieran con títulos meramente honoríficos, pues, con tal clase de títulos, no parece que se hace a los indígenas y a sus reyes ningún mal.<sup>328</sup>

Nuestros Reyes no tuvieron poder para enviar gobernadores, virreyes o magistrados ni curias, o vulgarmente llamadas ‘audiencias reales’, ni otros jueces o magistrados para administrar justicia. Por tanto, aquellos a quienes hasta ahora han enviado tienen usurpado el poder judicial y todas las sentencias y decisiones por ello dictadas han sido jurídicamente nulas.<sup>329</sup>

Por tanto, bajo esos supuestos, Las Casas considera que los indios tenían gobernantes legítimos, y que por lo tanto fueron removidos y derrocados injustamente. Es una faceta de la igualdad por la cual luchó, pues como claramente puede verse, exigía que la capacidad de tener y elegir

---

326 Bartolomé de Las Casas, “De thesauris”, *op. cit.*, pp. 75 y 77.

327 Las Casas, Bartolomé de. “Tratado de las doce dudas”. *Colección de obras*, t. II. Ed. Juan Antonio Llorente, París, Casa de Rosa, 1822, pp. 315 ss.

328 Bartolomé de Las Casas, “De thesauris”, *op. cit.*, pp. 417 y 419.

329 *Ibid.*, p. 423.

gobernantes fuese igualmente reconocida, *sin diferencias*, entre indios y europeos, entre infieles y cristianos.

### 6.3. Reconocimiento del derecho de propiedad y del derecho a la propia religión

La igualdad que proponía Las Casas entre europeos e indios también abarcaba otras dimensiones, entre las cuales está la defensa del derecho de propiedad y el derecho a la propia religión. El primero de ellos está en estrecha relación con el reconocimiento de los gobiernos indios y su defensa sigue una lógica parecida, como lo veremos a continuación. Por su parte, el derecho a la propia religión lo hemos desarrollado, de forma indirecta, al exponer la manera en que Las Casas considera respetables y conforme a derecho natural las prácticas religiosas de los pueblos indios, al tener ellos dichas prácticas en función del dios que ellos consideraban como el Dios verdadero; por lo tanto, solo haremos algún breve comentario al respecto.

Para la defensa del derecho de propiedad de los indios, Las Casas se basa en ideas jurídicas de su época, pero aplicadas al nuevo sujeto surgido de la invasión a las tierras descubiertas. Se fundamenta en el derecho natural y el derecho de gentes que no hace distinciones entre personas respecto al derecho a tener propiedades: “El dominio de las cosas que son inferiores al hombre corresponde a todos los hombres del mundo, *sin exclusión de fieles o infieles*, según la justicia y disposición divinas en lo común, y con arreglo al derecho natural y de gentes en lo particular”.<sup>330</sup> Y de manera aún más clara señala:

Ahora bien, como un acto de justicia por el cual alguien hace suyo lo que es de otro procede al acto de justicia que consiste en dar a cada cual lo que es suyo, y como cualquier hombre se hace dueño de las cosas inferiores en virtud de la ordenación divina, de la ley natural y del derecho de gentes, según hemos demostrado, infiérese que es cosa de la justicia humana el que cualquier hombre conserve inviolablemente el dominio de sus cosas, lo cual equivale a dar a cada uno lo que es suyo.

---

330 Bartolomé de Las Casas, “Algunos principios”, *op. cit.*, p. 1235.

De este principio se sigue: 1° *Que los infieles poseen con justicia el dominio de sus cosas*. Pruébese, porque Dios hizo sin diferencia a todas las criaturas que son inferiores al hombre para utilidad de las dotadas de razón y al servicio de todas las gentes, como se ve por lo dicho, sin que hiciera distinción entre fieles e infieles, por lo que tampoco nosotros debemos hacerla.<sup>331</sup>

Las Casas entonces considera que no es lícito que cualquier persona privada o pública –pues la crítica también iba encaminada a los encomenderos y demás agentes privados de la conquista–, sin legítima causa, despoje de los suyos a otra, ya sea fiel o infiel, contra su voluntad, “una vez que la tal persona lo había llevado para sí y convirtiéndose en dueño”.<sup>332</sup>

Por otra parte, su argumento básico, que encontramos en su tratado *De regia potestate*, se basa en las limitaciones que tiene la autoridad en cuanto a los bienes. En efecto, el gobernante tiene cuatro clases de bienes. La primera es la jurisdicción, es decir, la potestad civil y criminal. La segunda clase son los llamados propiamente fiscales, que pertenecen a la república, constituyen el patrimonio público, e incluye los bienes comunes de la colectividad. Estos bienes no son del rey en exclusiva sino de la Corona, señala Las Casas, es decir, son propios del Estado, pues el gobernante es solo un administrador. La tercera clase de los bienes son los patrimoniales, que puede poseer como persona privada. Y la cuarta clase son los bienes privados del reino sobre los cuales el príncipe no tiene dominio sobre ellos, sino solo jurisdicción y protección.<sup>333</sup> De esta clasificación surgen limitaciones para la acción del gobernante en relación con los bienes que no le pertenecen o que no le pertenecen de manera privada. De ahí que sostenga que “[a]unque digan los reyes que el reino es suyo, se entiende que lo es solo en cuanto a la jurisdicción y la protección”;<sup>334</sup> no se trata, pues, de una propiedad sobre las cosas, sino dominio respecto a la jurisdicción y el gobierno. Los gobernantes no tienen el dominio directo, ni siquiera el útil, de las cosas privadas, sino que son protectores y defensores con suprema jurisdicción,<sup>335</sup> ya que “ni los

---

331 *Ibid.*, *op. cit.*, p. 1239 (énfasis añadido).

332 *Ibid.*, *op. cit.*, p. 1241.

333 Bartolomé de Las Casas, “De regia potestate”, *op. cit.*, XII.2-XII.10, pp. 101-105.

334 *Ibid.*, III.3, p. 49.

335 *Ibid.*, III.8, p. 51.

reyes ni el emperador tienen poder fundamentado sobre las pertenencias de cada una de las personas ni sobre las posesiones, provincias o tierras situadas en ellas, ni sobre el dominio útil y directo. Por lo cual los poseedores de ellas no pueden llamarse respecto a ellas vasallos de los reyes o señores, sino súbditos o sometidos a los reyes o señores de los territorios respectivos en cuanto a la jurisdicción”.<sup>336</sup>

De lo anterior surge una serie de limitaciones en el actuar del gobernante, encaminada a proteger la propiedad del gobernado. Entre otras, Las Casas señala que el príncipe no puede “donar, tratar, intercambiar o negociar con las cosas o con el perjuicio de sus súbditos solo con consentimiento implícito o supuesto y no solicitado y expreso”.<sup>337</sup> Además, si ocultamente llevase a cabo algún despojo, “cometería un hurto, delito contrario a la justicia, que a cada cual da lo suyo, en cuanto hurto es el apoderamiento y uso de lo ajeno sin anuencia de su dueño; y si lo hiciera abierta y violentamente, el delito sería de robo, que entraña una cierta fuerza y coacción, por las cuales se le priva a alguien de lo que es suyo”.<sup>338</sup>

La postura de defensa de la propiedad india llega a su mayor radicalidad cuando Las Casas aborda el problema de los tesoros del Perú. Afirma que nadie, sin incurrir en pecado moral de hurto o rapiña, y en la obligación de restituir, puede tomar algún tesoro, consista en dinero o monedas, en vasos de oro o de plata, en ornatos, y cualquier otro objeto precioso que su dueño haya puesto en cualquier lugar, o ya se trata de áureos que hayan sido colocados en el templo, en un sepulcro, o bajo tierra, con tal de que su dueño todavía viva, o existan algunos a quienes corresponda de derecho el sucederle.<sup>339</sup> En congruencia con sus otras obras, Las Casas señala que a los reyes españoles, al igual que a otros reyes del mundo, no les es lícito “sin licencia y beneplácito del Rey Inca o de sus sucesores (y dígase lo mismo de los demás reyes de aquel mundo), entrometerse o tratar de disponer en lo que se refiere a los tesoros que están en aquellos reinos o a otros objetos precioso, o arrebatarlos de allí”.<sup>340</sup>

El hecho de que el Papa haya otorgado a los reyes la responsabilidad y obligación de predicar el Evangelio, les da un derecho sobre las cosas (*ius*

336 *Ibid.*, III.1, p. 47.

337 *Ibid.*, XI.1, p. 91.

338 Bartolomé de Las Casas, “Algunos principios”, p. 1241.

339 Véase Bartolomé de Las Casas, “De thesauris”, *op. cit.*, p. 47.

340 *Ibid.*, p. 397.



*in re*) pero es un derecho en potencia que solo pasará al acto por medio del consentimiento de los indígenas, de la aceptación libre de ser evangelizados. Sin que medie el consenso, el derecho no pasará a acto, es decir, como derecho a la cosa (*ius in rem*).<sup>341</sup> Pero al no mediar el consentimiento de los indígenas, es ilegítima la presencia de los españoles en sus tierras y deberán ser restituidas las propiedades: “Toda parte de tierra, todo campo, montes, heredades, bosques y ríos, en que los españoles edificaron ciudades, villas y localidades, construyeron edificios y tienen fincas, prados, pastos o campos de pastos comunes, donde se apacientan sus animales y ganado vacuno (si es que son suyos), han sido usurpados, injustamente apropiados y tiránicamente poseídos por ellos, y, si no los restituyen a sus propios dueños, sea a las comunidades, sea a las personas particulares, no pueden salvarse. Y no les libra o excusa de culpa el hecho de que los Reyes Católicos o los gobernadores que estos allí envían les den o concedan autorización para apoderarse de las tierras, heredades, campos, montes, etc. Y todo lo que edificaron o plantaron pertenece al suelo y pasa a ser propiedad de los dueños del suelo”.<sup>342</sup> Además, por eso, “los gastos y espensas que para la consecucion de dicho fin fuéron necesarios” corren por cuenta de los cristianos y no pueden obligar a los indígenas a pagarlos, “si ellos de su voluntad no los quisieren pagar”.<sup>343</sup>

Por último, y de manera breve, cabe señalar que el derecho a la propia religión es otra defensa que realiza Las Casas para afirmar la igualdad de los indios. A pesar de su visión cristiana del mundo —que era legítima en cuanto se trataba de *su pretensión universal de verdad*—, Las Casas reconoce la valía de las religiones indígenas, y por lo tanto, la viabilidad

<sup>341</sup> Véase *ibid.*, pp. 315 y 317.

<sup>342</sup> *Ibid.*, p. 409. El tema de la restitución es uno de los más importantes en las últimas obras de Las Casas, siempre en referencia al caso de Perú y a las pretensiones de instaurar la encomienda perpetua. En *De regia potestate* Las Casas señala: “Ningún príncipe o rey, por alto que sea, puede enajenar mediante donación, venta, permuta o de otro modo una ciudad, villa o fortaleza por pequeña que sea, ni negociar la soberanía de ellas con otro señor sin que los súbditos, ciudadanos o residentes de la villa o lugar consientan voluntariamente en tal enajenación. Y si el rey obra contra la voluntad de sus súbditos o coaccionándoles para que consientan en ello, peca mortalmente y tal enajenación, negociación o sometimiento no tiene valor jurídico y peca igualmente el donatario o comprador y no se puede salvar si no intenta por todos los medios que el príncipe renuncie a la donación y que el contrato de venta o enajenación se disuelva o revoque” (Bartolomé de Las Casas, “De regia potestate”, *op. cit.*, XII.1, pp. 99-101).

<sup>343</sup> Bartolomé de Las Casas, “Tratado de las doce dudas”, *op. cit.*, pp. 211-212.

de reconocer su congruencia con el derecho divino y el derecho natural. En su obra *Del único modo...*,<sup>344</sup> Las Casas defiende que la manera exclusiva en que los indios han de abrazar la fe cristiana es la persuasión con caridad de parte de los cristianos, pero esto no le permite desautorizar como bárbaras o contrarias a la ley natural sus costumbres religiosas pues son realizadas con una pretensión de verdad válida al creer que son ofrecidas al auténtico Dios.

## 7. Derecho a la libertad

Es cierto que Las Casas defendió un protectorado para los pueblos indios, pero esto no significaba que los considerase “menos humanos”, ni que no tuviesen la capacidad de autogobernarse, ni pudieran ejercer su libertad. En este sentido, es incorrecto interpretar las propuestas lascasianas como un “paternalismo”, sino que se trataron de proyectos que tenían como fin la enseñanza de la religión cristiana —a través del camino de la aceptación y no de la imposición— y la defensa de la vida y la libertad ante los colonos y conquistadores europeos. En este sentido, buscó presionar a la Corona a que cumpliera con su obligación de defender los derechos de los pueblos indios; sin duda, para el dominico, esta obligación era parte de la única razón por la que los españoles podían estar en las Indias: la evangelización para el bien de los indios. Un bien que no partía de una visión reduccionista de la fe cristiana que solo le interesara el “bienestar espiritual”, “de las almas”, alejada de toda referencia a la satisfacción de las necesidades para la producción y reproducción de la vida de los pueblos. Al contrario, como demostramos al hablar sobre el derecho a la vida, las referencias a los satisfactores materiales para que este derecho sea cumplido son constantes en la obra lascasiana.

Uno de esos satisfactores materiales para la producción de vida que defendió Las Casas fue la libertad. Para él, como veremos, la libertad era un derecho natural, un derecho que era generado a partir de la necesidad del ser humano de desarrollarse como persona, de conseguir su fin. En este sentido, desarrollaremos en distintos puntos cómo comprendía y en

344 Véase Bartolomé de Las Casas, *Del único modo...*, *op. cit.*

qué luchas específicas defendió la libertad de los indios. La ruta que seguiremos será la siguiente: en primer lugar, analizaremos la manera en que realiza el reconocimiento de la libertad; luego trataremos la cuestión de los títulos y la guerra justa; abordaremos la crítica al requerimiento, y la lucha contra la encomienda y la esclavitud; como una forma de protección a la libertad, veremos el derecho a la resistencia; y terminaremos con la controvertida cuestión sobre la opinión lascasiana sobre la esclavitud de los negros.

### 7.1. Reconocimiento de la libertad

Sobre la doctrina lascasiana de la libertad, señala Pérez Luño, que se encuentra transitada por “diversos y divergentes estímulos, representados por la herencia medieval voluntarista, el intelectualismo tomista y la exigencia de responder a los nuevos apremios de su tiempo”.<sup>345</sup> En efecto, observamos en este caso, no ideas novedosas en tanto tales, sino en cuanto a su uso. Bartolomé de Las Casas aplica las tradiciones del antiguo derecho romano y del derecho medieval, aunadas al pensamiento de la Escuela de Salamanca, en la defensa de los indígenas americanos.

Encontramos dos vertientes interrelacionadas que utiliza Las Casas para fundamentar el reconocimiento de la libertad. Por un lado, la libertad comprendida como un derecho natural, y por lo tanto, necesario para el desarrollo en acto de lo que cada persona es en potencia; es decir, la libertad como un medio para la consecución del fin de cada ser humano. Los seres humanos “nacen libres como consecuencia de su naturaleza racional. Como todos tienen la misma naturaleza, Dios no hace a uno siervo del otro, sino que concede a todos el mismo libre albedrío”.<sup>346</sup> Además, afirma que “la libertad es un derecho ínsito en el hombre por necesidad y *per se*, como consecuencia de la naturaleza racional y, por ello, es de derecho natural”.<sup>347</sup>

---

345 Pérez Luño, Antonio Enrique. “Los clásicos iusnaturalistas españoles”. *Historia de los derechos fundamentales. Tomo I: Tránsito a la Modernidad. Siglos XVI y XVII*, Dykinson-UC3M. Dirs. Gregorio Peces-Barba y Eusebio Fernández. Madrid, 1998, p. 548.

346 Bartolomé de Las Casas, “De regia potestate”, *op. cit.*, I.1, p. 35.

347 *Ibid.*, I.1, pp. 35 y 37.

Por otro lado, como ya habíamos comentado al tratar el derecho a la igualdad, asume la tradición iusnaturalista en cuanto considerar al ser humano como un ser sociable, que requiere de la vida en sociedad para satisfacer sus necesidades y conseguir sus fines: “Natural es (...) al hombre el ser un animal sociable, lo cual se muestra en el hecho de que uno solo no es suficiente para todo lo necesario a la vida humana”.<sup>348</sup> A su vez, la sociedad requiere de un gobierno para estar cohesionada y coordinada para la consecución del bien común, para que cada persona logre su finalidad. Entonces la sociabilidad por naturaleza del ser humano, que requiere de autoridades, debe ser compatible con su derecho natural a la libertad.

La compatibilidad entre la existencia de alguien con *jurisdicción* —elemento necesario de la sociabilidad natural humana— y el derecho natural a la libertad, la encuentra Las Casas a través del consenso. El pueblo es la causa eficiente y final de los gobiernos, pues estos tienen su origen en aquél mediante una elección libre; de ahí que “el pueblo no renunció a su libertad ni le entregó o concedió la potestad de gravarle o violentarle o de hacer o legislar cosa alguna en perjuicio de todo el pueblo o de la comunidad”.<sup>349</sup> Por tanto, es necesario el consentimiento del pueblo para impedir que sea gravado, privado de su libertad o la comunidad sea violentada. También señala que como el pueblo es anterior a los gobernantes, ya que aquél tuvo que “dedicar parte de los bienes públicos al mantenimiento de los reyes; por eso fue el pueblo quien creó o estableció los derechos de los reyes”.<sup>350</sup>

Sobre la base de lo anterior podemos señalar que, para Las Casas, la necesidad de contar con gobernantes engendra un derecho natural, y esto significa la obligación de éstos a ejercer justicia y conducir a la sociedad al bien común de todos los gobernados. Los ciudadanos se han congregado por un pacto, dando su libre consentimiento sobre la forma en que quieren vivir, para así poder desarrollarse como personas según su naturaleza. Es decir, en Las Casas encontramos unidas dos explicaciones de la sociedad: por un lado, siguiendo la tradición iusnaturalista, considera que ella responde a la naturaleza humana, para la satisfacción de las necesidades de

348 Bartolomé de Las Casas, “Algunos principios”, *op. cit.*, p. 1241.

349 Bartolomé de Las Casas, “De regia potestate”, *op. cit.*, IV.4, p. 63.

350 *Ibid.*, IV.4, p. 65.

las personas; pero por otro lado, tiene un argumento democrático, pues el sustento de la autoridad política la encuentra en el acuerdo de los gobernados para elegir a su gobernante. En efecto, el pueblo, en quien originalmente reside el poder pues Dios se lo ha depositado, hace un pacto con el gobernante para otorgárselo. Por eso, depende del cumplimiento de ese pacto el que el gobernante sea justo o pueda ser depuesto. “La potestad, la jurisdicción de los reyes solo tiene por finalidad procurar el bien común de los pueblos sin impedimento o perjuicio alguno de su libertad”.<sup>351</sup> En efecto, nadie tiene licencia ni poder para hacer cosa alguna que traiga perjuicio al bien común contra la voluntad del pueblo, y si por desconocer el consenso “el pueblo fuese vejado y damnificado, cierto es que la tal agresión sería contra natura, injusta y mala, y conternía gran deformidad”.<sup>352</sup>

Las Casas considera que la ley debe ser un instrumento para asegurar la libertad, y afirma que quien manda, tiene sobre sus súbditos una potestad no suya si no de la ley, y esta ha de estar subordinada al bien común. Los súbditos no están bajo la potestad de quien manda sino de la ley.<sup>353</sup> Por tanto, nadie tiene potestad para ordenar algo en perjuicio del pueblo, y ningún gobernante “por más alto que sea, no tiene libertad o potestad de mandar a sus súbdito como quiera y al arbitrio de su voluntad, sino solo según las leyes”.<sup>354</sup> Además, las leyes no son un fin en sí mismas, sino que deben conseguir el bien común de todos y no perjudicar a la república. Por eso, la ley tiene que ser fundada en el consenso del pueblo, en especial si a través de ella se le impondrá cargas y servidumbres:

Nunca se impuso sujeción ni servidumbre alguna ni carga sin que el pueblo que las iba a soportar consintiese voluntariamente en dicha imposición. El pueblo mismo lo estableció así con los príncipes, como lo demuestra el que inicialmente toda cosa, todo pueblo fueron libres, de modo que si se hacían coacciones contra la voluntad del pueblo o del dominio privado de una cosa, fue por la fuerza impidiendo al pueblo usar de la libertad que le pertenecía de derecho natural. Nada hay más contrario al derecho natural que privar de una cosa a su legítimo dueño, contra

---

351 *Ibid.*, V.1, p. 67.

352 Bartolomé de Las Casas, “Tratado comprobatorio”, *op. cit.*, p. 1011.

353 Véase Bartolomé de Las Casas, “De regia potestate”, *op. cit.*, V.1, p. 67.

354 *Ibid.*, IX.1, p. 85.

su voluntad, que no quiere desprenderse de lo que es suyo propio, o entregarla al dominio ajeno de cualquier modo ilícito. Además, en origen, toda la autoridad, potestad y jurisdicción de los reyes, príncipes o cualesquiera supremos magistrados que imponen censos y tributos proceden del pueblo libre.<sup>355</sup>

El gobernante debe ocuparse de que se logre el fin del Estado, el bien común, sin demeritar el bien individual y la libertad de los individuos. La coacción que puede hacer sobre la libertad del gobernado viene de la ley y de la jurisdicción, y no de la posesión. Se trata, por tanto, de una potestad que surge de la ley, no de la persona del gobernante. Por eso no es un “dominio” la potestad que tiene el rey sobre los súbditos, sino más bien es “jurisdicción”. El gobernante, entonces, no es propiamente un “señor”, según Las Casas, sino un alguien que preside o administra los intereses comunes. De ahí que nazca la obligación del Estado de proteger la propiedad de los gobernados: “...todo príncipe o señor puede y debe o es obligado a defender sus súbditos y los derechos o bienes dellos...”<sup>356</sup> Esta distinción es importante para nuestro tema, pues coloca de lleno a Las Casas en la concepción del derecho subjetivo, lo que era posible según explicamos en el capítulo primero. En este sentido, Mauricio Beuchot afirma:

Aquí vemos dos cosas importantes: una es la utilización del concepto de dominio como equivalente al de derecho, esto es, el dominio tiene que ver con el derecho subjetivo, con el que tiene la persona, y esto es ya desembocadura de Las Casas en la modernidad, que tendrá esa idea del derecho, como potestad que uno tiene, y es doble, ya que a veces será de mera jurisdicción, como en el caso del gobernante con los súbditos, y a veces de posesión, como en el caso del dueño de algo. La otra cosa importante es que el gobernante solo tiene ese dominio jurisdiccional, no posesivo, respecto a los ciudadanos; con ello se marca otra desembocadura de Las Casas en la modernidad, que tendrá esa idea de relación democrática y liberal con el gobernante. Tanto el nominalismo como el humanismo confluían para esto en Bartolomé, pero también y sobre todo la tradición tomista del derecho natural que asentaba la libertad y la igualdad de todos los ciudadanos. solo que Bartolomé llega hasta postular la

---

355 *Ibid.*, IV.1, p. 61.

356 Bartolomé de Las Casas, “Tratado comprobatorio”, *op. cit.*, p. 1009.

igualdad no solo de los ciudadanos, sino de todos, excluyendo así la distinción entre siervos y señores.<sup>357</sup>

En resumidas cuentas, podemos afirmar que el dominico realiza una fundamentación pactista del poder<sup>358</sup> al sostener que quien gobierna “no puede ser otro sino aquel que toda la sociedad y compañía eligió al principio, ó eligiere de nuevo adonde no estuviere de esto”.<sup>359</sup>

Como puede verse, para Las Casas la libertad no es solo un derecho natural del individuo, sino que es un derecho colectivo, un derecho de los pueblos. Por eso, llega a afirmar que la libertad es “más preciosa e inestimable que todas las riquezas que pueda tener un pueblo libre”,<sup>360</sup> y cualquier gobernante que atente contra ella, estaría cometiendo un acto injusto. Es obvio que solo un derecho de libertad en esta perspectiva le serviría al dominico en su lucha por la dignidad de los indios; el contexto histórico le exigía una formulación de la libertad en estos términos, pues las víctimas no solo podían ser consideradas como individuos aislados, sino que debían ser asumidos como sujetos pertenecientes a culturas que estaban siendo destruidas. De ahí que la perspectiva de la libertad en Las Casas sea compatible con su respeto a las expresiones culturales indígenas. Por eso, es en una de sus obras destinadas a atacar la pretensión de Felipe II de ceder ante las presiones de los encomenderos del Perú, para hacer perpetua la encomienda, que formula su “principio universal normativo de validez política o legitimidad”:<sup>361</sup>

A ningún rey o príncipe, por alto que sea, le es lícito legislar u ordenar algo concerniente a toda la república en detrimento del pueblo o de los súbditos sin su consentimiento (*consensu*), en la forma debida y lícita; y si lo hace no tiene ningún valor jurídico (*valet de iure*).<sup>362</sup>

[...] ningún rey puede sin legítima causa atentar contra la libertad de sus pueblos; ahora bien, si manda algo contra el provecho común del pueblo sin su consentimiento (*consensu*), atenta contra la libertad del pueblo y de

---

357 Mauricio Beuchot, *Bartolomé de Las Casas, op. cit.*, pp. 26-27.

358 Antonio Enrique Pérez Luño, “Los clásicos iusnaturalistas españoles”, *op. cit.*, p. 551.

359 Bartolomé de Las Casas, “Tratado de las doce dudas”, *op. cit.*, p. 196.

360 Bartolomé de Las Casas, “De regia potestate”, *op. cit.*, VIII.5, p. 83.

361 Enrique Dussel, *Materiales para una política de la liberación, op. cit.*, p. 26.

362 Bartolomé de Las Casas, “De regia potestate”, *op. cit.*, VIII.1, p. 81.

sus súbditos. Por tanto, la libertad es más preciosa e inestimable que todas las riquezas que pueda tener un pueblo libre. Atentando contra la libertad, por tanto, el príncipe obraría injustamente.<sup>363</sup>

Algo semejante ya afirmaba Las Casas en sus *remedios* que influyeron la redacción de las Leyes Nuevas, pues sostenía que la libertad era un presupuesto necesario para la aceptación popular de cualquier ley:

[...] porque para cualquier gente y pueblos o naciones *oigan y reciban alguna ley* y sean instruidos en ella y puedan guardilla, dos cosas, o disposiciones, de directo contrarias de los dos dichos inconvenientes necesariamente se requieren. La primera, que sea pueblo, conviene a saber, que viva la gente junta social y popularmente, porque de otra manera, si la promulgación de la ley oyeren diez no la oirán ciento ni mil; y, por consiguiente, ni ternán obligación a guardilla, ni tampoco la podrán guardar. La segunda, *que tengan entera libertad*, porque no siendo libres no pueden ser parte de pueblo, ni tampoco, ya que les constase, no la podrán guardar, por estar al albedrío y servicio ordinario dedicados de otros.<sup>364</sup>

Es este principio de legitimidad lo que hace compatible, para Las Casas, el derecho natural a la libertad con la necesidad natural del ser humano a vivir en sociedad y tener un gobernante. El consenso del pueblo, tanto para el otorgamiento de la jurisdicción al gobernante como para la adopción de leyes que le signifiquen un gravamen, debe asegurar la libertad. Y es que, a final de cuentas, tanto la libertad, vivir en sociedad y contar con un gobierno son satisfactores de necesidades humanas para la consecución de la realización de la persona.

## 7.2. La cuestión de los títulos y la guerra justa

El principal atentado contra la libertad de los pueblos indios era negarles su soberanía como pueblos y naciones y destituir a sus gobernantes, y además hacerlos esclavos. Esto se basaba en un uso ideológico del derecho que presentaba a la invasión como una guerra justa. En el inicio de la conquista, la

---

363 *Ibid.*, VIII.4-VIII.5, p. 83.

364 Bartolomé de Las Casas, "Entre remedios", *op. cit.*, pp. 663 y 664.



esclavitud fue la forma en que se llevó a cabo el sometimiento de la población nativa. Las primeras víctimas fueron los indígenas que poblaban los territorios de las Antillas, especialmente en la isla La Española, donde apenas cuatro años después de la llegada de los conquistadores ya había perecido la tercera parte de la población. Con el tiempo, esta práctica se fue revistiendo de un discurso que la justificara en función de las ideas dominantes de la época. Fue cuando, basados en la retórica del derecho natural, se generaron la figura de la “guerra justa”, del cual ya hemos visto algunos argumentos en el pensamiento de Ginés de Sepúlveda.

La doctrina de la “guerra justa” —que a través de la historia se ha ido presentando por medio de diversas versiones—<sup>365</sup> se basaba entonces en la idea de que se podía someter a los indígenas que no aceptasen pacíficamente el dominio español. Era un discurso de justificación de la presencia española en las Indias, parte de la discusión sobre los “títulos”. Los juristas alegaban diversos títulos para justificar el dominio español sobre las tierras descubiertas; eran las causas por las cuales se consideraba conforme a derecho que los reyes de España podían apoderarse de los pueblos recién descubiertos. Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Bartolomé de Las Casas mostraron que varios de estos títulos eran falsos y que de ninguna manera justificaban la invasión y el dominio español sobre los indios.

Uno de los documentos que sirvió a la Corona española, y a diversos actores de la época, para argumentar sobre el justo título sobre las Indias, fue la bula que el papa Alejandro VI expidió el 3 de mayo de 1493: la Bula *Inter caetera*.<sup>366</sup> Diversas y muy contradictorias son las interpretaciones que

365 Véase AA.VV. *Teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas*. México, UNAM, 2008.

366 La discusión respecto a si este documento era considerado con validez jurídica es amplia. Parece ser que no fue la sentencia de ningún arbitraje que realiza el Papa entre las coronas española y portuguesa, ni la función de dar fe pública respecto al Tratado de Tordesillas. Pero, al parecer, la Corona española la asumió como uno de los documentos que le daban derechos sobre las Indias, como se puede notar en la Recopilación de Leyes de Indias: Ley 1, Título primero, Libro III: “Por Donación de la Santa Sede Apostólica, y otros juntos y legítimos títulos, somos Señor de las Indias Occidentales, Islas y Tierra firme del mar Oceano, descubiertas, y por descubrir, y están incorporadas en nuestra Real Corona de Castilla”. Ley 14, Título Doce, Libro IV: “Por Haver Nos sucedido enteramente en el Señorío de las Indias, y pertenecer á nuestro Patrimonio y Corona Real los valdios, suelos y tierras, que no estuvieren concedidos por los señores Reyes nuestros predessores, ó por Nos, ó en nuestro nombre conviene que toda la tierra, que se posee sin justos ni verdaderos títulos, se nos restituya, según, y como nos pertenece...” (Su origen es una disposición del rey Felipe II, de 10 de noviembre de 1572). Véase Jesús Antonio de la Torre Rangel, *El uso alternativo del derecho por Bartolomé de Las Casas*, op. cit., pp. 69-73.

sobre ella se dieron; unas justificaban con ella la guerra justa, otras señalaban que permitía la explotación de las riquezas, unas más la consideraban como un título ilegítimo, y también Las Casas dio su interpretación y la usó como parte de su lucha política.

Entre las interpretaciones que justificaban la guerra contra los indios encontramos la de Fernández de Enciso y la de Ginés de Sepúlveda. Aquél sostenía que “Dios había asignado las Indias a España, por la donación que el Papa hizo a Fernando e Isabel, del mismo modo que se había concedido la Tierra prometida a los judíos”, por lo que “el rey puede, con toda justicia, enviar hombres para obligar a esos indios idólatras a entregarle su tierra, ya que le fue concedida por el Papa. Si los indios no hacían esto, él podría, con todo derecho, declarar la guerra en su contra, matar y esclavizar a los prisioneros de guerra, precisamente como Josué a los habitantes de la tierra de Canaán”.<sup>367</sup> Por su parte, Sepúlveda, en su varias veces citado *Democrates alter*, justificaba la licitud de la guerra como medio “de atraerlos al redil de Cristo”, y consideraba que el dominio español sobre los indios tenía como título legítimo la donación papal: “Pero hoy ya por el derecho de gentes, que da el derecho de las tierras desiertas á los que las ocupen, y por el privilegio del Pontífice máximo se ha conseguido que el imperio de estos bárbaros pertenezca legítimamente a los españoles (...) además por el decreto y privilegio del sumo sacerdote y vicario de Cristo, á cuya potestad y oficio pertenece sosegar las disensiones entre los príncipes cristianos, evitar las ocasiones de ellas y extender por todos los caminos racionales y justos la religión cristiana. El sumo Pontífice, pues, dio este imperio á quien tuvo por conveniente”.<sup>368</sup> Más clara queda la postura de Sepúlveda cuando hace que Leopoldo dé la razón a Demócrates sobre la guerra justa:

Nada tengo ya que replicar, ¡oh Demócrates! sobre la justicia de esta guerra y conquista, que me has probado con fuertes razones sacadas de lo íntimo de la filosofía y de la teología... cuatro son las causas en que fundas la justicia de la guerra hecha por los españoles á los bárbaros, la primera es que siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros, incultos

367 Lewis Hanke, *La humanidad es una*, op. cit., pp. 67-68.

368 Ginés de Sepúlveda, *Democrates alter*, op. cit., pp. 151 y 153.

e inhumanos, se niegan a admitir la dominación de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; dominación que les traería grandísimas utilidades, siendo además cosa justa, por derecho natural, que la materia obedezca á la forma, el cuerpo al alma, el apetito á la razón, los brutos al hombre, la mujer al marido, los hijos al padre, lo imperfecto á lo perfecto, lo peor a lo mejor, para bien universal de todas las cosas. Este es el orden natural que la ley divina y eterna manda observar siempre... La segunda causa que has alegado es el desterrar las torpezas nefandas y el portentoso crimen de devorar carne humana... Y después añadiste una cosa que para mí tiene gran fuerza... el salvar de graves injurias á muchos inocentes mortales á quienes estos bárbaros inmolaban todos los años... En cuarto lugar probaste con adecuadas razones que la religión cristiana debe ser propagada por medio de la predicación evangélica siempre que se presente ocasión para ello, y ahora está abierto y seguro el camino á los predicadores y maestros de las costumbres y de la religión... y es evidente que nada de esto hubiera podido hacerse sino sometiendo á los bárbaros con guerra ó pacificándolos de cualquier otro modo.<sup>369</sup>

Ahora bien, el argumento de Sepúlveda va más allá de justificar la guerra justa, y defiende el hecho de que pasen a dominio español los indios y fueran destituidos sus gobernantes. Aún para autores de la época, la destitución de los gobernantes de un reino era una solución muy extremosa, como el caso de Vitoria, que exponía como duda la licitud de deponer a los príncipes enemigos y poner en su lugar a otros o quedarse con el poder.<sup>370</sup> Pero la posición de Sepúlveda es imperialista,<sup>371</sup> llevando al extremo los castigos de la guerra justa contra los que él considera bárbaros:

---

369 *Ibid.*, pp. 153 y 155.

370 Para Francisco de Vitoria la agresión recibida, y que justifica la guerra justa, debería ser muy grande para llegar al grado de deponer a las autoridades legítimas e imponerles unas nuevas: "La pena no debe exceder la magnitud de la injuria. Es más, deben restringirse las penas y ampliarse los favores. Esta regla es no solo de derecho humano sino también de derecho natural y divino. Por consiguiente, aun cuando el agravio inferido por los enemigos sea suficiente causa de guerra, no siempre será suficiente para exterminar al Estado enemigo ni para deponer a sus príncipes legítimos y naturales, pues esto sería cruel e inhumano en exceso" (Francisco de Vitoria, *De iure belli*, IV, II, 9).

371 Véase Patiño Palafoz, Luis. *Ginés de Sepúlveda y su pensamiento imperialista*. México, Los libros de Homero, 2007.

Téngase, pues, por cierto é inconcuso, puesto que lo afirman sapientísimos autores, que es justo y natural que los hombres prudentes, probos y humanos dominen sobre los que no lo son, y esta causa tuvieron los romanos para establecer su legítimo y justo imperio y sobre muchas naciones, según dice san Agustín en varios lugares de su obra *De Civitate Dei*, los cuales cita y recoge santo Tomás en su libro *De Regimine Principum*. Y siendo esto así, puedes comprender ¡oh Leopoldo! Si es que conoces las costumbres y naturaleza de una y otra gente, que con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo é islas adyacente, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores á los españoles como los niños a los adultos y las mujeres á los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles á gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes á los continentes y templados, y estoy por decir que de monos á hombres.<sup>372</sup>

El argumento sepulvediano según el cual los indios eran siervos naturales no queda solo en el plano de los individuos. De ser así —que la servidumbre natural se diera entre meros individuos— no hubiese sido un discurso lo suficientemente funcional para la empresa imperial, ni hubiera sido un adelanto de los argumentos que con el tiempo se darían para justificar la expansión colonialista europea. Por eso, Sepúlveda lleva hasta sus mayores consecuencias políticas su argumento, y no se habla ya de una relación de servidumbre entre individuos sino entre naciones, de forma que, por el dominio justo de lo perfecto sobre lo imperfecto, un pueblo considerado bárbaro debiera pasar a dominio de otro considerado superior. De ahí que condene a todo el pueblo y a sus instituciones políticas:

Pero si hubiese una gente tan bárbara é inhumana que no contase entre las cosas torpes todos ó algunos de los crímenes que he enumerado y no los castigase en sus leyes y en sus costumbres ó impusiese penas levísimas a los más graves y especialmente á aquellos que la naturaleza detesta más, de esa nación se diría con toda justicia y propiedad que no observa la ley natural, y podrían con pleno derecho los cristianos, si rehusaba á someterse a su imperio, destruirla por sus nefandos delitos y barbarie é inhumanidad, y sería un gran bien que aquellos hombres pésimos, bárbaros é

372 Juan Ginés de Sepúlveda, *Democrates alter*, op. cit., pp. 99-101.

impíos obedeciesen a los buenos, á los humanos y á los observadores de la verdadera religión y mediante sus leyes, advertencias y trato se redujesen á humanidad y piedad, lo cual sería gravísima ventaja de la caridad cristiana”.<sup>373</sup>

Por otro lado, los encomenderos y otros actores que habían recibido beneficios de las riquezas de las Indias realizaban una interpretación de la Bula *Inter caetera* para justificar el usufructo de tierras, minas y la fuerza laboral. Un ejemplo de esta postura, analizada ampliamente por Gustavo Gutiérrez,<sup>374</sup> es un documento mandado a hacer por el virrey del Perú, Francisco Toledo, para demostrar la legitimidad del dominio sobre las Indias, conocido como *Parecer de Yucay* (1571). Es un documento que intenta desautorizar los argumentos de Las Casas sobre la libertad de los indios, la necesidad de su consenso para ser gobernados por la Corona, y la obligación de restitución de sus riquezas por parte de los conquistadores. Entre sus argumentos, encontramos aquél sobre la donación papal y la misión de evangelización, donde se considera a las riquezas de las Indias y la fuerza de trabajo de los indios como la compensación que Dios realiza a los cristianos por evangelizar.

Por su parte, como bien es conocido, Francisco de Vitoria analiza y rechaza diversos títulos del dominio sobre las Indias.<sup>375</sup> Parte del supuesto de que aún antes de la llegada de los españoles, los indios eran verdaderos

373 *Ibid.*, p. 125. Además, esta desautorización total a un pueblo y sus instituciones que más claro cuando Sepúlveda se cuida del argumento en contrario respecto a que la violación a la ley natural también se da en la cultura de la cristiandad: “(...) Son sin duda los pecados más graves los que se cometen contra la ley de naturaleza. Pero guárdate de sacar de aquí temerarias consecuencias contra todas las naciones en general, y si en algunas de ellas pecan algunos contra las leyes naturales, no por eso has de decir que toda aquella nación no observa la ley natural, porque la causa pública no debe considerarse individualmente en cada hombre, sino en las costumbres é instituciones públicas. En aquellas naciones en que el latrocinio, el adulterio, la usura, el pecado nefando y los demás crímenes son tenidos por cosas torpísimas y están castigadas por las leyes y las costumbres, aunque algunos de sus ciudadanos caigan en estos delitos, no por eso ha de decir que la nación entera no guarda la ley natural, ni por el pecado de algunos que públicamente son castigados deberá ser castigada la ciudad entera” (Juan Ginés de Sepúlveda, *Democrates alter*, *op. cit.*, pp. 123-125). De hecho, como hemos visto, para Las Casas los verdaderos violadores del derecho divino y natural han sido los europeos con la invasión y destrucción de las Indias.

374 Véase Gustavo Gutiérrez, *Dios o el oro en las Indias*, *op. cit.*, pp. 101-124.

375 Véase las selecciones de Francisco de Vitoria: *Sobre la templanza o De temperantia* (curso 1536-1537), *Sobre los indios o De indis* (curso 1537-1538) y *Sobre el derecho de guerra o De iure belli* (curso 1538-1539).

señores, pública y privadamente. Luego va otorgando razones para deslegitimar los siguientes títulos: (a) El emperador no es el señor de todo el orbe y por lo tanto no puede deponer a los gobernantes indios. (b) El papa no tiene potestad civil o temporal en todo el orbe, aunque la tuviera no la podría transmitir a los gobernantes particulares, y por lo tanto, si los indios se opusiesen al dominio papal no se les puede hacer guerra ni ocuparles sus bienes. (c) El derecho de descubrimiento no se puede ejercer en este caso, pues las tierras ya estaban ocupadas por los indios. (d) El rechazo de la fe cristiana, una vez anunciada de modo probable y suficiente, no justifica la guerra contra los indios. (e) La pretensión de apartar a los indios de sus “costumbres bárbaras” y de sus pecados contra la naturaleza no permite a los gobernantes cristianos, aun con autoridad del papa, el uso de la fuerza. (f) Le elección voluntaria no es justo título cuando esta se realizare por miedo y desconocimiento, como sospechaba Vitoria que se llevaban a cabo. (g) Por último, tampoco es legítimo hacerse de las riquezas de las Indias como don por realizar la prédica de la doctrina cristiana. En sentido semejante, otro dominico, Domingo de Soto, también niega varios de estos títulos.

Ahora bien, Las Casas también realiza diversas críticas a los títulos que se tomaban por lo general como legítimos. No lo hace de manera sistemática, y sus reflexiones responden más a los problemas políticos que se enfrentaba en el momento histórico concreto. Así, los títulos que critica los encontramos referidos a través de distintas secciones de sus diversas obras, y algunas ya han sido abordadas de manera indirecta en los apartados anteriores. (1) El título que señala que el emperador es el soberano del mundo entero, y que por lo tanto puede disponer por derecho de las tierras recién descubiertas. Las Casas niega la soberanía del emperador sobre todo el orbe que quiere ser fundamentada en antiguas leyes positivas, porque por derecho natural los gobernantes indios tiene su legitimidad en función de la soberanía de su pueblo. (2) El título basado en que el Papa es el soberano del mundo en lo temporal, y por lo tanto puede conceder al rey de España el dominio de las tierras recién descubiertas. Pero para Las Casas, y para defender la identidad política y jurídica de los gobiernos indios, niega esta capacidad papal porque él no tiene potestad temporal sino tan solo la espiritual. (3) El título que alega el derecho de posesión, el cual descalifica Las Casas porque este derecho es del descubridor

cuando lo descubierto no pertenece a nadie, y por lo tanto, no procede en este caso en que los indios tienen justo título sobre sus posesiones. (4) El título que sostiene que la resistencia de los indios a recibir la fe es motivo para que se les haga la guerra y se les domine; Las Casas descalifica este título mostrando que los indios están dispuestos a recibir la fe, pero que además están en el derecho de oponerse, porque puede suceder que se les anuncie de manera indebida, con falta de claridad o no se usen los medios adecuados de convencimiento. (5) El título que sostenía que por ciertos pecados —como la idolatría, la antropofagia, los sacrificios humanos—, los indios perdían su derecho de posesión y de autogobierno; en contra, Las Casas sostiene basándose en antiguos canonistas que “[p]or ningún pecado de idolatría, ni de otro alguno, por grave y nefando que sea, no son privados los dichos infieles, señores, ni súbditos, de sus señoríos, dignidades, ni de otros algunos bienes, *ipso facto vel ipso iure*”.<sup>376</sup> (6) El título que sostiene que los indios han aceptado como soberano al rey de España, como resultado de la persuasión de los españoles; no obstante, Las Casas denuncia que esto ha sido mediante engaños y hasta con violencia. (7) El séptimo título habla de un don especial de Dios; pero Las Casas niega que dicho don pueda ir en contra del derecho natural que él ha creado.

No obstante, Las Casas sostiene un título justo basado más en la concepción de la política medieval que en las tesis, de corte moderno, de Vitoria y de Soto. Así, en la proposición XVII de su tratado “Treinta proposiciones muy jurídicas”, acepta la legitimidad de la donación papal hecha por la Bula *Inter caetera*: “Los reyes de Castilla y León son verdaderos príncipes soberanos y universales señores y emperadores sobre muchos reyes, e a quien pertenece de derecho todo aquel imperio alto, e universal jurisdicción sobre todas las Indias, por la auctoridad, concesión y donación de dicha Sancta Sede Apostólica, y así, por auctoridad divina. *Y éste es y no otro el fundamento jurídico y substancial donde está fundado y asentado todo su título*”.<sup>377</sup> Se puede considerar que teóricamente en este punto, los miembros de la Escuela de Salamanca fueron mucho más profundos en sus análisis pues sus condiciones personales eran otras. Las Casas, en cambio, y sin desmerecer su esfuerzo al respecto, utilizó la discusión de los títulos

376 Bartolomé de Las Casas, “Tratado de las treinta proposiciones muy jurídicas” en *Tratados*, t. I, *op. cit.*, p. 252.

377 *Ibid.*, p. 481.

justos como parte de su lucha política a favor de los indios; era un discurso inmerso no en la mera teoría sino encarnada en circunstancias históricas concretas. Entonces, ¿por qué Las Casas, siendo como hemos visto defensor de la legitimidad de la autoridad de los gobiernos indios, de la libertad como derecho natural y de la necesidad del consenso del pueblo para elegir su gobierno, acepta la donación papal como fundamento de un justo título? Porque le da un uso alternativo<sup>378</sup> a la *Bula Inter caetera*, es decir, la usa buscando soluciones para salvaguardar los derechos de los indios, tomando en cuenta la situación política en que se encontraba.

Las Casas señala que la donación del papa hecha a los reyes de León y Castilla es “no simple y mera, sino modal”.<sup>379</sup> El modo es un gravamen impuesto a actos de liberalidad,<sup>380</sup> es decir, una obligación impuesta a aquel que recibe algo sin dar nada a cambio a aquel de quien recibe. Esta institución jurídica (*el modus*) es descrita por Iglesias como “una carga impuesta a una persona beneficiada por un acto de liberalidad”. Y continúa señalando: “El cumplimiento del modo es un deber jurídico subsiguiente a la recepción del beneficio, y a él puede ser constreñido el beneficiario por el que lo otorgó o por sus herederos”. Y complementa: “En derecho justiniano, o el donante sub modo se hallaba asistido por la *condictio ob causam datorum*, para pedir la devolución de lo donado y por la *actio praescriptis verbis*, para obligar a cumplir la carga o gravamen.”<sup>381</sup> En este orden de ideas, para Las Casas, el modo está ligado a la causa final del acto de liberalidad.

El *modo* que afecta a la donación papal hecha a los reyes se encuentra en el siguiente texto lascasiano:

[...] se llama causa de poner fin. Ella es el objeto del entendimiento, como signo es el objeto de la vista y el puerto es el objeto de los navegantes; y todo lo que hacemos lo hacemos por el fin. (...) Que es causa final aquella de cuya raíz emana la obligación (...) Como, pues, en el proemio o en

378 En este punto, seguimos la interpretación realizada por Jesús Antonio de la Torre Rangel, en su ya citada obra *El uso alternativo del derecho por Bartolomé de Las Casas*, pp. 90 ss.

379 Bartolomé de Las Casas, “Tratado comprobatorio”, *op. cit.*, p. 925. También véanse las páginas 1197, 1199 y 1201.

380 Margadant, Guillermo F. *Derecho Romano*. México, Esfinge, 1960, p. 361.

381 Iglesias, Juan. *Derecho Romano. Instituciones de derecho privado*. Barcelona, Ariel, 1965, pp. 167-168.



el prefacio, o también en las palabras enunciativas de las dichas letras apostólicas, a la referida donación y concesión se añade expresamente la carga para nuestros Reyes de introducir el nombre de Cristo y dilatar la fe católica en aquellas tierras, sean movidas a recibir la religión cristiana; como tal cosa debe cumplirse y llevarse a feliz término mediante ellos y por su industria, dedicación, ingenio, diligencia, mandato y ordenación; y como de todo esto, o de raíz, emana y nace la obligación de nuestros Reyes (...) se sigue que tales palabras enunciativas o preliminares valen por causa final e introducen la tácita disposición de su efecto, es decir, que imponen la necesidad de su efecto, el cual consiste en que el nombre del Salvador sea introducido en aquel orbe de Indias y que las tales gentes reciban la fe cristiana, esto es, que de necesidad los Reyes nuestros están obligados a producir o realizar estos efectos, prestando, en cuanto pudieren, un auxilio eficaz. Y consecuentemente es claro que por este efecto, o por su realización, el Vicario de Cristo fue movido a conceder y donar el principado supremo de aquellos reinos; de otro modo no lo había concedido o donado, puesto que ni aun por derecho podría hacerlo (...) Luego la predicha concesión o donación no es simple ni absoluta, sino modal, es decir, gravada con la carga gravísima de cumplir y producir el efecto laboriosísimo y maravilloso de Cristo, a saber, introducir, fundar, ampliar, conservar la fe y la religión cristiana por aquel orbe universo y, después, procurar con todas las fuerzas la conversión de esas innumerables gentes. Luego, al cabo de interpósita causa final.<sup>382</sup>

Ante la invasión que se estaba dando, los abusos contra la vida de los indios, y las constantes prácticas de explotación de su trabajo y sus riquezas, Las Casas necesitaba un argumento para obligar a la Corona a reparar y evitar estos perjuicios. Las tesis modernas de Vitoria, como veremos más adelante, no le servían del todo. Requería una estrategia, un discurso jurídico-político, capaz de hacer ver a la Corona su obligación de defender los derechos de sus nuevos súbditos, los indios. Pero esto lo debía lograr sin aceptar ninguno de los títulos que utilizaban los encomenderos y aquellos que explotaban a los indios; si aceptaba alguno de los siete títulos que hemos mencionado —y que él mismo desautorizaba— traería como consecuencia la justificación de la guerra y de la violación al derecho a la libertad. Y de esto tenía experiencia Las Casas, de los usos contra los indios que

---

382 Bartolomé de Las Casas, "Tratado comprobatorio", *op. cit.*, pp. 1359-1360.

podía tener la Bula *Inter caetera*; así, por ejemplo, Antonio de Remesal narra que Bartolomé de Las Casas, siendo obispo de Chiapas, cuando dispone que no se han de perdonar los pecados de aquellos que tengan y conserven a los indios sometidos, la feligresía le arma una protesta que vive de la encomienda o de la esclavitud del indio. Los perjudicados con la medida del obispo respecto de las confesiones y absolución de los pecados, señala Remesal:

[p]asaron adelante y requiriéndole *con la bula de la concesión* de las Indias y cómo habían por virtud della conquistado la tierra y que así no había pecado en hacer esclavos los indios por ser la guerra justa. A esto les respondía el señor obispo que la había leído muchas veces y que en toda ella no había palabra de guerra, ni licencia para hacer esclavos, y que el Papa no le podía mandar que diese los sacramentos a los que no solo no tenían propósito de la enmienda del pecado: pero que ni aun dejaban de pecar. No obstante esta respuesta le decían que era inobediente al Sumo Pontífice y menospreciador de sus bulas apostólicas.<sup>383</sup>

Entonces, como hemos visto, Las Casas no rechazó el contenido de la Bula; es más, era uno de los documentos de los que promocionaba su conocimiento. Al contrario, como hemos insistido, afirmó que la donación papal conllevaba una obligación para la Corona: la de evangelizar a los indios. Y esta sola obligación, desde la perspectiva de Las Casas, colocaba la acción de los reyes a favor de los indios, ni siquiera en beneficio de la propia Corona y, mucho menos, para el bien de los conquistadores y encomenderos. Por eso, la postura de defensa de los derechos naturales de los pueblos indios, en la práctica, era compatible con la aceptación de este título. Ciertamente es que provocaba cierto paternalismo de la Corona sobre los indios, pero en la realidad concreta, y después de los daños acontecidos durante los primeros años de la invasión, era la única solución que Las Casas veía viable.<sup>384</sup> De ahí que exigiera a la Corona que “eficazmente, con

383 Remesal, Antonio de. *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapas y Guatemala*, t. I. México, Porrúa, 1988, p. 447. (énfasis añadido).

384 Cabe señalar que la otra solución más radical, es decir, la restitución de las potestades, riquezas y tierras a los indios, que también la planteó Las Casas, fue a todas luces inviable (era impensable que España, y menos con Felipe II, abandonara las Indias), y además chocaba con la visión providencialista de la historia, dominante en la época, y que también Las Casas tenía. La Corona debía realizar la restitución a los pueblos indios, pero no tenía por qué abandonar las tierras de las Indias

la administración de la justicia y con otros remedios oportunos, y a ordenar, moderar y disponer su régimen de tal modo, que esos pueblos, viviendo en paz y tranquilidad, conservando sus bienes y sus derechos, y liberándose de todos los impedimentos exteriores, abracen de grado, libre y fácilmente, la fe católica, se penetren de las buenas costumbres, y creyendo en Dios, su verdadero creador y redentor, alcancen el fin propio de la criatura racional, o sea la eterna felicidad, que asimismo es el objetivo e intención de Dios, y de su vicario el Sumo Pontífice, a la consecución de Dios, y de su vicario el Sumo Pontífice, a la consecución del cual, con todas sus fuerzas y conatos, *están más obligados que otro alguno los reyes de España, con sacrificio de sus propios intereses*".<sup>385</sup>

La donación papal significaba para la Corona, según Las Casas, no buscar más "honra e más títulos e riquezas", sino "conversión y salvación de los infieles".<sup>386</sup> Esto le traía las obligaciones que hemos comentado a través de estas páginas: reconocer que las guerras contra indios han sido injustas y todas las cosas y potestades obtenidas de ellas carecían de valor de derecho;<sup>387</sup> conservar las leyes justas y buenas costumbres de los naturales y quitarles las malas "que no eran muchas", no con la violencia sino "con la predicación y recepción de la fe", y siempre procurar "sus derechos y justicia" y velar también por su "vida corporal" y "su bien temporal",<sup>388</sup> entre otras.

Hemos visto cómo Las Casas defiende la libertad de los pueblos indios al no aceptar la guerra justa rechazando los títulos que pretendían justificarla. No obstante, ¿por qué en el punto del título considerado legítimo discordó de Vitoria? ¿Se trató un resabio medieval en la mente de Las Casas o una pretensión de seguir con una visión teocrática de la sociedad? Consideramos que, como hemos dicho, fue su estrategia jurídico-política para hacer valer, en la concreta realidad histórica que vivía, los derechos

---

pues seguía teniendo la obligación de la evangelización. A final de cuentas, providencialmente, llegaría el momento histórico en que los indios, de manera voluntaria, aceptaran el Evangelio que los españoles les predicasen de manera pacífica, racional y a través del ejemplo. Ciertamente que esta es una limitación de la concepción de la historia por la época en que le tocó vivir a Las Casas, pero vemos cómo, a pesar de ella, pudo comprender la donación papal y la obligación de la Corona de evangelizar en función de la defensa de los indios.

385 Bartolomé de Las Casas, "Algunos principios", *op. cit.*, p. 1273.

386 Bartolomé de Las Casas, "Treinta proposiciones...", *op. cit.*, pp. 471 y 473.

387 *Ibid.*, p. 489.

388 *Ibid.*, pp. 489 y 491.

de los indios. No era la perspectiva moderna, mercantilista y universitaria de Vitoria, más bien era fruto de la perspectiva en que se había colocado: la de las víctimas.

El primer título que Vitoria establece como legítimo e idóneo es el *ius societas et communicationis*, en el cual descansa toda organización social, y por ende, el derecho internacional. Señala que “[s]i hay cosas entre los bárbaros que son comunes, tanto a los ciudadanos como a los huéspedes, no es lícito a los bárbaros prohibir a los españoles la comunicación y participación de esa cosa”.<sup>389</sup> De este principio Vitoria extrae siete conclusiones, de las cuales destacamos las siguientes:<sup>390</sup>

1. Los españoles tienen derecho de recorrer aquellas provincias y de permanecer allí, sin que puedan prohibírseles los bárbaros, pero sin daño alguno de ellos.  
Es lícito a los españoles comerciar con ellos, pero sin perjuicio de su patria, importándoles los productos de que carecen y extrayendo de ahí oro o plata u otras cosas en que ellos abundan; y ni sus príncipes pueden impedir a sus súbditos que comercien con los españoles, ni por el contrario, los príncipes de los españoles pueden prohibirles el comerciar con ellos.
2. Si hay cosas entre los bárbaros que son comunes, tanto a los ciudadanos como a los huéspedes, no es lícito a los bárbaros prohibir a los españoles la comunicación y participación de esas cosas.
3. Más aún: si a algún español le nacen allí hijos y quisieran estos ser ciudadanos del lugar, no parece que se les pueda impedir el habitar en la ciudad o el gozar del acomodo y derechos de los restantes ciudadanos.

Estos derechos de tránsito, de comercio y de ciudadanía pretendía Vitoria presentarlos como universales y justos. Son ya expresión de la Modernidad y, sobre todo, de las pretensiones mercantilistas europeas. El sujeto de estos derechos ya es un individuo abstracto, pues si bien Vitoria menciona al “español”, lo hace sin hacer referencia al contexto histórico

---

389 Francisco de Vitoria, *De indis*, III, 4.

390 *Ibid.*, III.

y a las situaciones reales. Por eso coloca en un plano abstracto de igualdad formal a los europeos con los indígenas, desconociendo que para entonces —aproximadamente 1540— ya había sucedido la destrucción de las islas del Caribe, la conquista de México por Cortés, y la destrucción del Perú por Pizarro, y que en efecto los pueblos indios se encontraban sometidos a los sistemas de la encomienda y de la mita. Sus afirmaciones, por más que insista en la racionalidad para no justificar la violencia, avalan la invasión a las Indias al presentarla como el ejercicio de los europeos de dichos derechos.

Y es que, paradójicamente, aunque Vitoria comienza a racionalizar desde el individuo abstracto dentro de un plano formal de igualdad con otros individuos abstractos, funcionalmente solo reconoce estos pretendidos derechos universales a los europeos. Nunca se le ocurre ponerse en la perspectiva de los indios, como insistía Las Casas, y preguntarse sobre qué reacción tendrían los europeos si sus tierras se viesan “peregrinadas” por “comerciantes” indios que quisieran establecerse en ellas y adquirir derechos de ciudadanía. Como señala Dussel, “los derechos de los que peregrinan, de los que comercian, o de los que pueden transformarse en ciudadanos con derechos plenos (según el *ius solis*), son solo los europeos, metropolitanos. Dichos derechos se enuncian en nombre del ‘derecho de todos los pueblos’, pero solo los europeos pueden ser sus sujetos, porque Vitoria no se está refiriendo al derecho de peregrinar, de comerciar o de adoptar los derechos de ciudadanía de los indígenas *en Europa*”.<sup>391</sup>

No sabemos si Vitoria era consciente de las consecuencias en las Indias de sus argumentos, pero su lejanía de la realidad es evidente. En cuanto defensor *real* de derechos humanos y no meramente teórico, Las Casas le llevó delantera al profesor de Salamanca. La perspectiva de las víctimas está ausente en Vitoria, pues hablar del *ius communicationis*, del derecho al comercio, como el título legítimo de la presencia europea en las Indias, cuando existían el sistema de encomiendas donde el indio tenía que dar su trabajo gratuito, y el sistema de explotación del oro y la plata donde estos minerales pasaban a España y de ahí a toda Europa sin que los indios recibieran algo a cambio, es un uso perverso del lenguaje universalista de los derechos.

---

391 Enrique Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, op. cit., p. 31.

En cambio, como hemos insistido, Las Casas reconoce la igualdad de todos los seres humanos, pero sabe que en la realidad, después de los daños recibidos, los indios deben ser protegidos y empoderados. La mera declaración formal de la igualdad humana no es suficiente; ante la situación de la víctima son necesarias medidas para que los satisfactores de las necesidades le sean restituidos o estén a su alcance. Y para esto era necesario obligar a la Corona a asumir una actitud de Estado protector de los derechos indios,<sup>392</sup> y los argumentos de Vitoria no servirían para eso. En cambio, basarse en la donación papal según los términos de la Bula *Inter caetera*, insistiendo en las obligaciones que esta traía a los reyes, le abría las puertas para proteger con mayor eficacia a los indios.

### 7.3. La crítica al requerimiento

Ante la polémica de los títulos, para muchos solo quedaba una forma de legitimar la posesión de América para España: demostrar que la guerra contra los indios había sido una guerra justa. Una de las maneras en que formalmente aseguraban que la guerra fuera “justa”, fue el uso del documento conocido como “el requerimiento”. Este texto fue realizado por un jurista castellano, Juan López de Palacios Rubio, a inicios del siglo XVI.

Este texto se les leía a los indígenas, antes de que los conquistadores se apoderasen de sus tierras. Estaba en castellano y usaba una serie de conceptos que era totalmente extraños a las culturas indígenas, por lo que aun contando con intérpretes les era incomprensible. Este documento justificaba, bajo la teología europea de la época, la potestad del Papa Alejandro VI sobre la tierra y la donación hecha a los Reyes Católicos de España de los territorios recién “descubiertos”, y que por lo tanto todos los nativos debían aceptar el sometimiento a la Corona y aceptar la fe católica, y si se oponían se haría la guerra contra ellos. Una “guerra justa”, por supuesto, y que servía como pretexto para tomar a indios como esclavos, alegando que habían sido capturados a “justo título”. Señala Hanke que si los

392 Otra cita al respecto, en un documento distinto a los citados es: “todas estas naciones indias y sus pueblos tienen que ser regidas y gobernadas espiritual y temporalmente para su bienestar y por su causa, de tal modo que cuando en el régimen temporal referente a ellas se haga o diga, se obliguen los reyes de España a hacerlo y disponerlo con vistas a la omnímoda utilidad espiritual y temporal de aquéllas”. Véase Bartolomé de Las Casas, “Algunos principios”, *op. cit.*, p. 1269.

indios “reconocían de inmediato esas obligaciones, santo y muy bueno. Caso y contrario, el ‘Requerimiento’ proporcionaba una lista de las medidas punitivas que deberían poner en práctica los españoles. Se apoderarían de la tierra a sangre y fuego, someterían a los habitantes por la fuerza de la Iglesia y la Corona”.<sup>393</sup>

El texto del “Requerimiento” es referido por Las Casas en su *Historia de las Indias*, y por su importancia, transcribimos las líneas que consideramos más sobresalientes:

De partes del rey D. Fernando y de la reina doña Juana, su hija, reina de Castilla y León, etc., domadores de las gentes bárbaras, nos, sus criados, os notificamos y hacemos saber como mejor podemos, que Dios, Nuestro Señor (...) dió cargo a uno, que fué Sant Pedro, para que de todos los hombres del mundo fuese señor y superior (...) y dióle el mundo por su reino y jurisdicción; y como quier que le mandó poner su silla en Roma, (...) también le permitió que pudiese estar y poner su silla en cualquiera otra parte del mundo y juzgar e gobernar a todas las gentes, cristianos, moros, judíos, gentiles y de cualquier otra secta o creencia que fuesen. Esta llamaron papa (...). A este Sant Pedro obedecieron y tomaron por señor, rey y superior del Universo (...). Uno de los pontífices pasados, que en lugar de éste sucedió en aquella dignidad e silla que he dicho, como señor del mundo, hizo donación destas islas e tierra firme del mar Océano a los dichos rey y reina e a sus sucesores en estos reinos, nuestros señores, con todo lo que en ellas hay (...); así que Sus Altezas son reyes y señores destas islas y tierra firme, por virtud de la dicha donación, y como a tales reyes y señores algunas islas más y casi todas, a quien esto ha sido notificado, han recibido a Sus Altezas y les han recibido y servido y sirven como súbditos lo deben hacer, y con buena voluntad y sin ninguna resistencia, luego sin dilación, como fueron informados de lo susodicho, obedieron y recibieron los varones religiosos que Sus Altezas les enviaban para que les predicasen y enseñasen nuestra sancta fe (...). Por ende, como mejor podemos, vos rogamos y requerimos que entendáis bien esto que os decimos, y toméis para entenderlo y deliberar sobre ello el tiempo que fuere justo, y reconozcáis a la Iglesia por señor y superiora del Universo mundo, y al Sumo Pontífice, llamado papa, y en su nombre al rey o a la reina doña Juana, nuestros señores, en su lugar, como a superiores y señores y reyes destas islas y tierra firme, por virtud de la dicha

---

393 Lewis Hanke, *La humanidad es una*, op. cit., p. 68.

donación, y consintáis y deís lugar que estos padres religiosos os declaren y prediquen lo susodicho. Si así lo hicierdes, haréis bien y aquello que sois obligados a Sus Altezas, y nos en su nombre vos recibiremos con todo amor e caridad e vos dejaremos vuestras mujeres e hijos e haciendas, libres, sin servidumbre, para que dellas e de vosotros hagáis libremente lo que quiserdes y por bien tuvierdes, e no vos compelerán a que vos tornéis cristianos, salvo si vosotros, informados de la verdad, os quisierdes convertir a nuestra sancta fe católica, como lo han hecho cuasi todos los vecinos de las otras islas; y allende desto, Sus Altezas vos darán muchos privilegios y exenciones y vos harán muchas mercedes; y si no lo hicierdes, y en ello dilación maliciosamente pusierdes, certifícos que con la ayuda de Dios, nosotros entraremos poderosamente contra vosotros y vos haremos guerra por todas las partes y maneras que pudiéremos, y vos sujetaremos al yugo y obediencia de la Iglesia y de sus Altezas y tomaremos vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haremos esclavos y como tales los venderemos y dispornemos dellos como Sus Altezas mandaren, e vos tomaremos vuestros bienes y vos haremos todos los daños y males que pudiéremos, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor y le resisten y contradicen; y protestamos que las muertes y daños que dello se recrecieren sea a vuestra culpa y no de Sus Altezas, ni nuestra ni destes caballeros que con nosotros vienen: y de cómo lo decimos y requerimos, pedimos al presente escribano que nos lo dé por testimonio signado, y a los presentes rogamos que dello nos sean testigos, etc.<sup>394</sup>

Este documento consistía en una herramienta jurídica, formalmente válida, pero que era usada para justificar el sometimiento de los indios. Estos no entendían la lengua en que les era hecho, ni los conceptos que refería, ni sus alcances, y si llegaban a comprenderlo como llegó a suceder, no tenían porqué aceptarlo. De ahí la reacción que tuvo el cacique de Cenú que respondió al Requerimiento “que el papa, en conceder sus tierras al rey de Castilla debía estar fuera de sí cuando las concedió, y el rey de Castilla no tuvo buen acuerdo cuando tal gracia recibió, y mayor culpa en venir o enviar a usurpar los señoríos ajenos de los suyos tan distantes”.<sup>395</sup> Ante esta reacción, Las Casas hace la siguiente reflexión, donde denuncia la falsedad del uso del requerimiento:

394 Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, t. III, *op. cit.*, III.LVII, pp. 26-27.

395 *Ibid.*, III.58, p. 29.



Todo esto es lo que Ancino dice formalmente y a la letra en el lugar alegado. ¿Qué mayor argumento ni más claro, confesado por su boca, de la ignorancia y ceguedad del bachiller Ancino de quien ordenó tal requerimiento y de todos los que creían que por él se excusaban las tan horribles e impías guerras y robos y calamidades que aquellas gentes por ellas los españoles les causaban? ¿Qué injurias o daños representaba haber al rey de Castilla o de España o el mismo Ancino dellos recibido? ¿Qué tierras o bienes les habían usurpado, que pidiéndoles la restitución dellas fueran en mora constituidos, después de muchas veces rogados y requeridos? ¿Qué bárbaros, incultos y hombres bestialísimos no escarnecieran de aquel requerimiento y de quien lo hizo? ¡Y que afirme Ancino, como testigo de vista, que de aquella forma que él hizo la guerra a los vecinos de la provincia del Cenú se hicieron allá todas las guerras!<sup>396</sup>

Las Casas realiza diversas críticas a dicho documento. La primera de ellas, y sobre la cual más insiste, se refiere a lo poco comprensible que era para los indios, tanto por el idioma como por los conceptos que lo componen. Luego señala que dicho formulismo jurídico no influía realmente en la persuasión pacífica con que debería realizarse la evangelización. Además, critica agriamente las pretensiones coactivas que tiene el documento que, finalmente, es el núcleo en que sustentaban la guerra justa. A guisa de ejemplo, dos textos lascasianos al respecto:

[Q]uisiera yo preguntar al Consejo que determinó deberse hacer tal requerimiento a estas gentes, que vivían seguras debajo de sus señores y reyes naturales, en sus casa sin deber ni hacer a ninguno mal ni daño, qué fe y crédito eran obligados a dar a las escrituras de la tal donación; y que fueran las mismas bulas plomadas del papa que allí se las presentaran, ¿merecieran, por no obedecellas, que fueran descomulgados o que les hicieran algún otro mal temporal ni espiritual o cometieran en ello algún pecado?<sup>397</sup>

¿[C]ómo o con qué o por qué derecho humano, natural ni divino será obligado a creer que hay Iglesia y que hay papa? Pues si no es obligado, por algún derecho ni razón, a creer que hay Iglesia ni papa, y esto sin

---

396 *Ibid.*, III.58, p. 29.

397 *Ibid.*

alguna culpa, ni pecado, ni venial, ¿cómo o por qué será obligado a creer que el papa tuvo poder para hacer donación de las tierras y señoríos que poseen gentes que nunca otra cognoscieron, ni tuvieron que hacer con otras en bueno ni malo, tan distantes de todas las otras de nuestro mundo viejo, y siendo poseedores y propietarios señores de tantos años?<sup>398</sup>

También denuncia que es un documento que contiene mentiras, pues era falso que los pueblos vecinos hayan aceptado voluntariamente el contenido del Requerimiento.

Paradójicamente, en el decimocuarto remedio de su “Memorial de Remedios” (1516), Las Casas solicitaba que la Corona enviara a las Indias las obras jurídicas de Juan López Palacios Rubios y del dominico Matías de Paz como herramienta para concientizar respecto a la calidad de seres humanos racionales y libros que tenían los indios. Pues, en efecto, ambos juristas formaron parte de la comisión de expertos que realizaron el dictamen de la Junta de Burgos en 1512, en donde se sostuvo que “los indios son libres”.<sup>399</sup> No obstante de tratarse de un jurista humanista, que reconocía la racionalidad y la humanidad de los indios, la perspectiva de Palacios Rubio era de un actor político ubicado en la metrópoli y, por lo tanto, tenía una concepción meramente formalista del derecho. Como señala de la Torre Rangel, a Palacios Rubio “le interesa, ante todo, que las formas jurídicas sean cubiertas y no tanto la materialidad —por así decirlo— de los derechos”.<sup>400</sup> Esta concepción meramente formal del derecho fue funcional para justificar la guerra contra indios, y el citado “Requerimiento” es un ejemplo indudable de esto.

Pero este formalismo jurídico que buscaba justificar la guerra contra los indios llegó a ser considerado inútil hasta por los propios defensores de la guerra justa. Es el caso de Ginés de Sepúlveda, quien en la Controversia de Valladolid critica la pretensión, aunque fuera formal, de establecer un diálogo con los indios:

[...]porque es difícil de llevarse a cabo, y de hecho resultó muy difícil al principio de la guerra; pues al acercarse y amonestar a tantas naciones

398 *Ibid.*, III.58, pp. 29-30.

399 Véase García, Gallo. *Manual de historia del Derecho Español*, t. II, s/e. Madrid, 1982, p. 655.

400 Jesús Antonio de la Torre Rangel, *El uso alternativo del derecho por Bartolomé de Las Casas*, *op. cit.*, p. 108.

tan bárbaras separadas por inmensas distancias de tierra y mar, sin comunidad de idioma con nosotros y esperar no solo sus respuestas, sino también su acción, resultaría cosa tan difícil, tan costosa y larga que apartaría fácilmente de tal empresa a todos los príncipes cristianos. Por lo tanto, exigir como necesaria tal admonición equivale a impedir totalmente una expedición piadosa y saludable para los bárbaros y, por lo tanto, su conversión, que es la finalidad de esta guerra.<sup>401</sup>

Así, para Sepúlveda, la pretensión de entablar un diálogo con los indios era innecesario y una pérdida de tiempo, pues ya vimos en apartados anteriores, su opinión sobre ellos y su justificación de la servidumbre natural. Dar paso a dicha “amonestación” significaba permitir a los indios que ganasen tiempo o, como de hecho sucedió, engañar a los conquistadores fingiendo la aceptación del cristianismo.<sup>402</sup>

En cambio, la opinión de Las Casas, en la Controversia de Valladolid, era positiva hacia un tipo de requerimiento. Estaba de acuerdo en la necesidad de otorgarles un lapso largo para que los indios reflexionaran si aceptarían o no la evangelización y la jurisdicción de la Corona española. Pero la “admonición previa” no tenía porque tener un lenguaje coactivo que hiciera a los indios sentirse en la obligación de admitirla. Y en este punto, a diferencia que Palacios Rubio, Las Casas no era formalista y ante la “igualación de derecho de los indios ante la ley que se propone (tratarlos de la misma manera que se trata a los ciudadanos en relación con las leyes) tampoco le deja satisfecho. Quiere otras medidas correctoras en favor del débil, porque sospecha (con fundamento) que también en este caso quien hace la ley hace la trampa”.<sup>403</sup> Y es que sin medidas de protección, el tiempo dado a los indios para reflexión terminaría en letra muerta, pues los conquistadores no respetarían esto: “Más bien harán toda clase de votos para que los indios no comprendan dicha premonición o más bien la rechacen, y así, de acuerdo con sus deseos, puedan lanzarse

401 Ginés de Sepúlveda, *Apología*, op. cit., p. 71. De hecho, todavía en el siglo XIX, Constantino Bayle, jesuita español, declaró que “Lo que resultó equivocado con el ‘Requerimiento’ fue que estaba dirigido para hombres, pero fue leído a medio bestias”. Véase Lewis Hanke, *La humanidad es una*, op. cit., p. 70.

402 De hecho, una forma de resistencia de los pueblos indígenas fue —y ha sido— mantener sus prácticas religiosas tradicionales a espaldas de la Iglesia oficial, ya sea de manera explícita o a través de cierto sincretismo religioso.

403 Francisco Fernández Buey, *La gran perturbación*, op. cit., p. 173.

contra los indios con hierro, llamas y todas las desgracias de una extrema guerra, y, derramada la sangre de innumerables hombres, apoderarse de sus riquezas y hacer esclavos a los supervivientes...”<sup>404</sup>

Ahora bien, consistente con su postura sobre el derecho a la libertad que hemos analizado, Las Casas denuncia el uso dado al Requerimiento porque soslayaba la construcción de un auténtico consenso para que la autoridad del rey fuera legítima: “[P]edidles obediencia para rey extraño, sin hacer tratado ni contrato o concierto entre sí sobre la buena y justa manera de los gobernar de parte del rey, e del servicio que se le había de hacer de parte dellos, el cual tratado, al principio, en la elección y recibimiento del nuevo rey o del nuevo sucesor, si es antiguo aquel estado, se suele y debe hacer y jurar de razón y ley natural?”<sup>405</sup>

Por todo lo anterior, Las Casas consideraba que era injustas, tiránicas y destestables todas las invasiones hechas utilizando el Requerimiento.<sup>406</sup> Y por eso señala que era “manifiesta la ignorancia del Consejo del rey, y plega a Dios que les haya sido remisible, y cuán injusto, impió, escandaloso, irracional y absurdo fue aquel su requerimiento”.<sup>407</sup>

#### 7.4. La lucha contra la encomienda y la esclavitud

En el análisis que hemos realizado del pensamiento lascasiano hasta el momento, hemos abordado en distintos apartados, y desde diversas perspectivas, su rechazo a la esclavitud de los pueblos indígenas. Hemos señalado cómo consideraba que no había ninguna razón, ni por derecho natural ni por derecho de gentes, ni tampoco por derecho civil, de hacer y mantener en la esclavitud a los indios. Al lado de la esclavitud funcionó otra institución que en la práctica tuvo las mismas consecuencias para la población indígena: la encomienda.

La encomienda era un derecho concedido por merced real a los conquistadores destacados para percibir y cobrar para sí los tributos de los indios que se les encomendaren. El indio encomendado era considerado un hombre libre pero con calidad de vasallo, y por lo tanto, debía pagar

404 Bartolomé de Las Casas, *Apología*, op. cit., 150, p. 273.

405 Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, t. III, op. cit., III.LXIII, pp. 45-46.

406 *Ibid.*, III.LVIII, p. 30.

407 *Ibid.*

un tributo al encomendero que recibía ese beneficio en compensación de los servicios prestados a la Corona. El tributo se pagaba en especie con el producto de la tierra, en servicios personales, o trabajo en los predios o minas de los encomenderos.

Desde el punto de vista económico, el encomendero era una especie de “*empresario de las fuerzas de producción* (sobre todo las minas) y de las relaciones de producción (reclutamiento de la mano de obra y mantenimiento de esa misma fuerza de trabajo)”.<sup>408</sup> El carácter económico de la encomienda se despliega en dos aspectos: implica una recompensa o retribución y, además, un modo permanente de obtener recursos para la manutención. Por estas razones económicas, y siguiendo la costumbre militar castellana, Hernán Cortés comienza a hacer los repartimientos de indios en encomienda en la Nueva España.

La encomienda que se realizó en las Indias, fue sancionada por las *Leyes de Burgos* de 1512 y jurídicamente hablando, consistió en “un derecho concedido por merced Real a los beneméritos de las Indias para percibir y cobrar para sí los tributos de los indios que se les encomendaren por su vida y la de un heredero, conforme a la ley de la sucesión, con cargo de cuidar del bien de los indios en lo espiritual y temporal, y de habitar y defender las provincias donde fueren encomendados, y hacer de cumplir todo esto, con homenaje, o juramento particular.”<sup>409</sup> La concesión de encomiendas constituía, entonces, una merced real; al monarca es al que corresponde concederlas en exclusividad o a aquellas autoridades indianas a las que delegue esa gracia, pero las encomiendas dadas por su autoridad delegada requieren, para ser válidas, de la confirmación de la Corona.<sup>410</sup> Existían dos tipos de encomiendas, tratándose de la manera de paga, es decir, “la de *servicios personales* y la de *tributo*, en aquella el premio del encomendero es el trabajo personal de los indios encomendados y en ésta, que representa una superación de la anterior, la recompensa está en el percibido por el encomendero de los tributos que los nativos deben al rey como vasallos y que el monarca cede a favor de los encomenderos”.<sup>411</sup>

---

408 Juan Bautista Lassègue, *op. cit.*, p. 71.

409 Zavala, *La Encomienda Indiana*, *op. cit.*, p. 191. Sobre las reglas de la herencia en las encomiendas, es necesario aclarar que variaron mucho durante el largo período de su existencia.

410 Véase Jesús Antonio de la Torre Rangel, *Lecciones de historia del Derecho mexicano*, *op. cit.*, p. 103.

411 Muro Orejón, Antonio. *Lecciones de Historia del Derecho Hispano-Indiano*. México, Miguel Ángel Porrúa, 1989, p. 283.

Las encomiendas eran inalienables, no se pueden dar en garantía, e indivisibles. Se perdían por varias razones: por falta la confirmación real; por condena contra el encomendero por la comisión de algún delito; y si no cumplía con las obligaciones según la reglamentación vigente. La regla general era que todos los indios podían ser sujetos de encomienda, salvo los que expresamente son exceptuados de ello, tales como guaraníes, tlaxcaltecas y otros.

La encomienda implicaba obligaciones para los encomenderos, con respecto al rey y en relación con los indios encomendados. En cuanto al rey, debían defender la tierra con armas y caballo; residir permanentemente en la población donde tiene su encomienda, pero no en los pueblos de indios; edificar casa estable; y contraer matrimonio, esto con el fin de asegurar permanencia; solo podían ausentarse con licencia y de manera temporal, de lo contrario perdían la merced. Tenían limitaciones para ocupar cargos de autoridad, como ser corregidores o alcaldes mayores de la población en donde tienen su encomienda, ni escribanos. Con los indios encomendados, las obligaciones del encomendero eran atender a su cristianización y a protegerlos en su persona y bienes.

Con el paso del tiempo, y la consolidación de esta institución jurídica, la Corona se enfrentó a los conquistadores y sus herederos en el tema del control de la población nativa. Estos consideraban la colonización de las tierras americanas como un asunto privado, autorizado por los reyes pero sin mayor intervención; mientras que la Corona buscaba imponer restricciones de “interés público” al actuar de los colonos. A partir de mediados del siglo XVI, se comenzaron a tomar medidas para abolir la esclavitud de la población nativa de América, gracias en parte a las protestas realizadas por diversos religiosos. Sobresalen en tal sentido las *Leyes Nuevas* de 1542, en cuyo capítulo XXI se prohibió la esclavitud de indios bajo cualquier concepto; estas leyes fueron expedidas por la Corona, en gran medida, por el empuje y lucha de Bartolomé de Las Casas. También destaca la real cédula de febrero de 1549, donde la Corona redujo la encomienda al cobro de tributo, prohibiendo los servicios personales, por los cuales el indígena debía recibir un pago.

Otra institución opresora de los indígenas fue el *repartimiento* forzoso de trabajadores, que tuvo sus inicios con la cédula ya mencionada de 1549, y que fue consecuencia de la “liberalización” de la mano de obra que se

pretendió realizar con las limitaciones a los encomenderos.<sup>412</sup> Aunque se suponía que no se aplicaba exclusivamente a los indígenas, en la práctica fue a ellos sobre quién se ejecutó. Los “repartidores” —funcionarios de la Corona— recibían solicitudes de diversas personas (encomenderos, colonos, clero, autoridades reales, etc.) para hacerse de trabajadores, a través de un reclutamiento forzoso para labores agrícolas, mineras, entre otras. Esta institución fue suspendida en Nueva España en 1632. No obstante, se utilizaron otros métodos para continuar con la servidumbre de los indígenas, como el pago de deudas; a pesar de las medidas oficiales que se tomaron para atenuar esta práctica, lo cierto es que fue una manera eficaz de mantener a los indígenas trabajando para la misma persona.

Teniendo en cuenta este contexto histórico, y las diversas instituciones jurídicas que restringían el derecho de libertad de los indios, analicemos la postura al respecto de Las Casas. Como ya señalamos, mucha de su crítica contra estas restricciones ya han sido abordadas a través de las páginas anteriores; ahora haremos un complemento en función de la vasta obra lascasiana en defensa de la libertad.

En su obra *De regia potestate*, Las Casas señala que la esclavitud no puede considerarse natural, sino tan solo accidental; así, la esclavitud no tiene una causa natural sino accidental, es decir, impuesta o preceptuada; de ahí que todo hombre sea libre. Señala que el hombre libre es “quien posee libre albedrío, es decir, la facultad de disponer libremente, como quiera, de su persona y de sus bienes”,<sup>413</sup> y esto es lo que lo diferencia de un esclavo, pues “toda prohibición, temporal o perpetua, va contra la libertad e implica mengua de ella”.<sup>414</sup> Como todas las cosas son libres en inicio, mientras no se demuestre lo contrario, sostiene Las Casas que “para que prescriba la esclavitud basta la negligencia de no exigirla”, pero por su parte, “la libertad es un derecho imprescriptible”.<sup>415</sup>

En 1552, Las Casas escribe un tratado por comisión del Consejo Real de Indias, respecto a los indios que se han hecho esclavos. Dice Las Casas: “Todos los indios que se han hecho esclavos en las Indias del mar

---

412 Véase Dougnac Rodríguez, Antonio. *Manual de historia del Derecho Indiano*. México, McGraw-Hill-UNAM, 1998, pp. 261-262.

413 Bartolomé de Las Casas, “De regia potestate”, *op. cit.*, I.4, p. 39.

414 *Ibid.*, I.5, p. 39.

415 *Ibid.*, II.4-II.5, p. 45.

Océano, desde que se descubrieron hasta hoy, han sido injustamente hechos esclavos, y los españoles poseen a los que hoy son vivos, por la mayor parte, con mala consciencia, aunque sean de los que hobieron de los indios”.<sup>416</sup> Este mismo texto aparece tanto al inicio como al final del Tratado, pues es la tesis básica que argumenta a través de sus páginas. Analiza en tres partes esta afirmación, y van dado razones que sustentan sus dichos, tanto jurídicos como históricos. La razón más importante es que “las guerras injustas ejercidas en contra de ellos”.

Las Casas conoce y combate el argumento de la continuidad de los esclavos, en el sentido de que la esclavitud era cosa conocida entre los indios y que los españoles los liberaron de ella, y que en el peor de los casos no hicieron sino continuarla.<sup>417</sup> Entonces analiza las diversas formas de esclavitud existente, aún en tiempos de prehispánicos, y las desautoriza: “...entre los indios mexicanos y Nueva España se hallaron muchas maneras ilícitas de hacer esclavos, comoquiera que careciesen de conocimiento del verdadero Dios y de la noticia de la ley evangélica, que no consiente ni permite cosa ilícita y maculada con pecado. Una manera injusta fue que en tiempo de hambre (y éstas pocas hemos visto en aquellas tierras, por ser fertilísimas y felicísimas) los indios ricos o que tenían maíz (que es el trigo de aquella tierra) diz que llamaban y persuadían a los pobres que les vendiesen tal hijo o tal hija y que les darían maíz para que comiesen ellos e sus hijos”.<sup>418</sup> Y describe una serie de formas en que ilícitamente se hacían esclavos.<sup>419</sup> Pero también denuncia que el nivel de explotación en la esclavitud colonial aumentó en comparación con la previa: “Porque ser esclavo entre los indios, de los indios, es tener muy poquito menos que los propios hijos muy cumplida libertad, e la vida e tratamiento que tienen con sus propios amos es todo blando y suave, pero la servidumbre que tienen entre los españoles es toda infernal, sin ninguna blandura, sin algún

416 Bartolomé de Las Casas, “Sobre los indios que se han hecho esclavos” en *Tratados*, t. I, op. cit., p. 505.

417 *Ibid.*, p. 507.

418 *Ibid.*, p. 539.

419 Lo cual, por cierto, nos vuelve a demostrar que Las Casas no idealizaba a las culturas indígenas, y que no es un antecedente —por lo menos en sus auténticas intenciones— del mito ilustrado del buen salvaje. Insistimos que sus discursos de “idealización” del indio, muchas veces cayendo en comparaciones extremas con pueblos europeos, eran una estrategia de contra-argumentación, con el fin de demostrar, como hemos explicado, la falsedad de la aplicación de la doctrina aristotélica respecto a la servidumbre natural.



consuelo y descanso, sin dalles un momento para que resuellen, y el tratamiento ordinario de injurias y tormentos durísimos y aspérrimo, todo lo cual y al cabo y en breves días les es convertido en pestilencia moral”.<sup>420</sup> Las Casas es testigo de cómo la esclavitud comienza a adquirir características distintas, al tratarse de una práctica que se va configurando desde la nueva configuración mundial marcada por urgencia de proporcionar recursos a la nueva Europa que comenzaba su marcha para colocarse como centro del sistema-mundo.

De dicha conclusión, establece diversos corolarios. El primero señala la obligación del Rey de poner en libertad todos los indios que los españoles tienen por esclavos; esto porque el gobernante está obligado por derecho divino a hacer justicia. El segundo corolario señala que los obispos de las Indias están obligados “a insistir y negociar importunamente ante Su Majestad y su Real Consejo, que mande librar de la opresión e tiranía que padecen los dichos indios que se tienen por esclavos y sean restituidos a su prístina libertad, e por esto, si fuere necesario, arresgar la vida”.<sup>421</sup> Y el tercer corolario señala el hecho de que las órdenes de los franciscanos y dominicos no absuelvan “a español que tuviese indios por esclavos sin que primero los llevase a examinar ante la Real Audiencia, conforme a las Leyes Nuevas, pero mejor hicieran si absolutamente a ello se determinaran sin que los llevaran a la Audiencia”.<sup>422</sup> Señala como elemento de la justicia que tiene que hacer el gobernante “librar de las manos de los calumniadores y opresores a los hombres pobres y menospreciados, y afligidos, y opresos que no pueden por sí defenderse ni remediarse”.<sup>423</sup>

El “Confesionario” es un documento que Las Casas redactó como avisos para que los confesores de su diócesis impartieran el sacramento de la penitencia, con la exigencia de que los conquistadores reconocieran la situación de injusticia y pecado en que se encontraban por todo lo que habían hecho a los indios. Considera tres los sujetos que pueden solicitar la confesión: los conquistadores, los pobladores con repartimientos de indios, o los mercaderes de armas que comerciaron con los conquistadores.

---

420 Bartolomé de Las Casas, “Sobre los indios que se han hecho esclavos” en *Tratados*, t. I, *op. cit.*, p. 589.

421 *Ibid.*, p. 607.

422 *Ibid.*, p. 635.

423 Y en esto, por cierto, cita el capítulo 1 de Isaías, y de Jeremías los capítulos 21 y 22; también hace referencia a San Jerónimo.

Hace un llamado a todos los religiosos a asumir una actitud militante en contra de la esclavitud como “docta y sanctamente lo hicieron los religiosos de la Orden de Sancto Domingo y Sant Francisco y Sant Agustín en la Nueva España, conveniendo y concertándose todos a una, de no absolver a español que tuviese indios por esclavos sin que primero lo llevase a examinar ante la Real Audiencia, conforme a las Leyes Nuevas, pero mejor hicieran si absolutamente a ello se determinaran sin que los llevaran a las Audiencia”.<sup>424</sup> Lo que se buscaba era que se aceptara la responsabilidad de los daños causados a los indios. Como cuarto requisito antes de administrar el sacramento establece que “si tuviere algunos indios por esclavos de cualquier vía o título, o manera que los hubiere habido o los tenga luego en continente y desde luego los dé por libres irrevocablemente, sin alguna limitación ni condición, y pídeles perdón de la injuria que les hizo en hacerlos esclavos, usurpando su libertad, o en ayudar, o en ser parte que fuesen hechos; o si no los hizo, por haberlos comprado, tenido y servídose de ellos por esclavos, con mala fe”.<sup>425</sup> Ante la injusticia de la esclavitud hecha contra los indios, exige que el conquistador que quiera ser absuelto “mandará que se les pague a los dichos indios que tuvo por esclavos, por cada mes o cada año, todo aquello que juzgare el discreto confesor, que por sus trabajos, y servicios, e injuria hecha, que se les recompense merecían”.<sup>426</sup> Así, busca que el confesor logre que se restituya a los indios, a sus herederos, o a sus pueblos, lo que han perdido a causa de la esclavitud. Además, pide que si los pueblos no han sido totalmente destruidos, se deberán reconstruirse trayendo población indígena para tal efecto. Tanto la invasión como la esclavitud realizada eran “contra todo derecho natural, y derecho de las gentes, y también contra derecho divino; y por tanto es todo injusto, inicuo, tiránico, y digno de todo fuego infernal y, por consiguiente, nulo, inválido y sin ningún valor y momento de derecho”.<sup>427</sup> Por otro lado, como ya hemos señalado, todos estos actos no cumplieron con la única causa final y modo que debía tener la presencia española en Las Indias, es decir, la evangelización. En efecto, sostiene que los esclavos deben ser liberados, sin importar la manera en que hayan sido adquiridos, y se les debe pagar por los días de servicio.

424 Las Casas, Bartolomé de. “Confesionario”. *Doctrina*. México, UNAM, 1982, p. 140.

425 *Ibid.*, p. 139.

426 *Ibid.*, p. 140.

427 *Ibid.*, p. 148.

El tratado lascasiano que influye con claridad en la redacción de las *Leyes Nuevas*, lo es sin duda el conocido como el “Octavo Remedio”, el único conocido de “Los Dieciséis remedios para la reformatión de las Indias”. Este escrito, como tantos otros textos de Las Casas, constituye un tratado con un “imperativo ético de corregir las prácticas de la conquista y el trato a los indígenas”.<sup>428</sup> En él, Las Casas expone 20 razones por las cuales no debe el Rey entregarle indios en encomiendo ni vasallaje a los conquistadores y colonos españoles. Busca que el Rey haga “encorporar en su real corona todos los indios de las Indias, quitándolos y no dándolos de nuevo por ninguna vía ni con ningún título ni color a los españoles”.<sup>429</sup> En estas razones, se puede descubrir de nuevo un jurista que utiliza el discurso de la jurisdicción del Rey sobre las Indias para proteger a los indios, y para asegurarles también su libertad. Como hemos comentado, la única razón por la cual se justifica la presencia de Castilla en las Indias es la evangelización de los pueblos indios; una evangelización que debe realizarse pacíficamente y buscando la aceptación voluntaria de los otros; una evangelización que no debe ser utilizada como justificación ideológica para la conquista y destrucción de las Indias.

Dentro de las 20 razones que da, las primeras cuatro tienen que ver con la necesidad de que el Rey impida la encomienda debido a lo inconveniente que es para la evangelización. En la quinta razón señala que no debe malversarse con el privilegio que otorgue el Rey, y además, éste tiene la obligación de dar el derecho adecuado para proteger a las comunidades y que se cumpla la finalidad de la evangelización: “[E]l privilegio concedido a favor de alguno no deba de ser retorcido o convertido en disfavor, odio o detrimento dél, por tanto, toda gobernación, regimiento, orden y modo de tratar aquellas comunidades y reinos, vecinos y moradores naturales dellas, debe ser puesta por Vuestra Majestad, tal cual convenga para que todos ellos reciban provecho y utilidad espiritual y temporal, pues a ambas utilidades Vuestra Majestad es obligado por la superioridad y jurisdicción universal que tiene sobre ellos”.<sup>430</sup> En la sexta razón, señala que es “porque los españoles son insidiadores y enemigos y

---

428 Hourton, Jorge. “Bartolomé de Las Casas, evangelizador de la política”. *Diakonia*, n.º 54. Managua, Centro Ignaciano de Centroamérica, abril-junio 1990, p. 54.

429 Bartolomé de Las Casas, “Entre remedios” en *Tratados*, *op. cit.*, p. 839.

430 *Ibid.*, p. 681.

destruidores manifiestos de las vidas de los indios, y enemigos capitales (...) de toda su generación”.<sup>431</sup> En la razón séptima denuncia que la avaricia es la raíz de los males contra los indios, y que no debería darse la encomienda a quienes solo desean enriquecerse: “No digo que los desean matar de directo, por odio que les tengan, sino que desean ser ricos y abundar en oro, que es su fin, con trabajos y sudor de los afligidos y angustiados indios, usando dellos así como de medios e instrumentos muertos, a lo cual se sigue, de necesidad, la muerte de todos ellos”.<sup>432</sup> La razón octava se refiere a que el servicio dado a los encomenderos es innecesario, debido a que las jurisdicciones justas han de ser la de los gobernantes naturales y del Rey.

La razón nueva sintetiza bien el sentido de la jurisdicción del Rey que defiende Las Casas. Si el Rey es reconocido por los indios en su jurisdicción —es decir, han aceptado libremente la evangelización—, aquel debe asegurarles una libertad igual a la que tenían o de mayor calidad: “La nona razón es porque aquellas gentes todas y aquellos pueblos de todo aquel orbe son libres; la cual libertad no pierden por admitir y tener a Vuestra Majestad por universal señor, antes suplidos si algunos defectos en sus repúblicas padecían, el señorío de Vuesta Majestad se los limpiase y apurase y así gozasen de mejorada libertad”.<sup>433</sup> Esto porque “ningún poder hay sobre la tierra que sea bastante a hacer deterior y menos libre el estado de los libres (...) como la libertad sea la cosa más preciosa y suprema (...) y por eso es tan favorecida de los derechos como aún las leyes de estos reinos lo dicen, que por ella y no contra ella en las dudas se debe sentenciar”.<sup>434</sup> Y concluye esta razón señalando: Todo para concluir: “No deben, pues, los indios ser dados a los españoles en encomienda ni por vasallos, ni de otra manera sacarse de la corona real, porque son libres y de natural libertad”.<sup>435</sup>

La décima razón se refiere al mal uso que se ha dado a la encomienda, pues solo ha sido un medio de explotación de los indios, y la doceava afirma que si no se quitan las encomiendas, en breve todos los indios

431 *Ibid.*, p. 689.

432 *Ibid.*, p. 723.

433 *Ibid.*, p. 741.

434 *Ibid.*, p. 747.

435 *Ibid.*, p. 759.

perecerán. En el mismo sentido, la razón trece señala que “dando los indios a los españoles, de cualquiera manera que quedasen, perjudicase inestimablemente a la corona real de Castilla y a todos los reinos de nuestra España”.<sup>436</sup> En la razón decimosexta, Las Casas expresa su preocupación de que, de seguir las cosas igual, la obligación del Rey de proteger a los indios sería imposible, y ninguna ley podría detener sus muertes: “si los indios se quedasen en poder de los españoles o se los diesen de nuevo por vasallos, o de otra cualquier manera, como sea imposible ponerles remedio ni estorbo ni leyes para que no mueran, (...) siempre Vuestra Majestad y los reyes venideros carecerán de información complida y verdadera, y por consiguiente los indios morirán como mueren, sin que los reyes lo sientan ni remediarlos puedan”.<sup>437</sup> Esta obligación del Rey de proteger a los indios de los conquistadores y encomenderos, y de dar seguridad y bienestar a los indios, queda expresada en la razón decimooctava: “...sabiendo los indios que son de Vuestra Majestad, y que han de estar seguros en sus casas y no se les ha de hacer agravio ninguno en sus personas y bienes, salirse han de los montes a los llanos y rasos a hacer sus poblaciones juntas, donde parecerá infinita gente que está escondida por miedo de las vejaciones y malos tratamientos de los españoles”.<sup>438</sup>

El Consejo de Indias había derogado, para 1545, algunas de las Nuevas Leyes; como consecuencia de esta medida el sistema de la encomienda volvió a funcionar y los indios de nuevo fueron legalmente obligados a trabajar para los conquistadores y colonos. Decimos “legalmente” porque en la práctica se hizo caso omiso en muchas ocasiones de esta norma; como señala Parish: “Desgraciadamente, (...) cada reforma fue torcida, impedida o revocada. Bajo corregidores corrompidos, pidiendo tributo excesivo, el corregimiento se cambió de una institución libertadora a una nueva institución explotadora. Se libertaron todos los esclavos indios en el continente norteño; e inmediatamente se creo ‘la mita’, un cruel sistema laboral para empujar a los esclavos libres de nuevo en las minas. Y en tres años lograron los encomenderos, mediante rebeliones y una gran dádiva al emperador, la revocación de la ordenanza principal entre las Leyes Nuevas, la Ley de Herencia, que hubiera extinguido

---

436 *Ibid.*, p. 805.

437 *Ibid.*, p. 827.

438 *Ibid.*, p. 829.

paulatinamente la encomienda”.<sup>439</sup> Ya acontecida esta revocación, Las Casas vuelve a la denuncia de esta institución jurídica, política y económica. En la proposición XXVIII de sus “Treinta Propositiones muy jurídicas” dice que aquellos indios que fueron dados en encomienda a los españoles, “como si se los encomendaran a todos los diablos, o como hatajos de ganados entregados a hambrientos lobos (...) Por estas encomiendas y repartimiento han padecido y padecen continuos tormentos, robos, injusticias en sus personas y en fijos e mujeres y bienes los indios”.<sup>440</sup>

Ahora bien, una de las luchas concretas de Las Casas contra las encomiendas fue la pretensión de hacerlas perpetuas. Como se dijo, la encomienda fue sancionada por las Leyes de Burgos, y establecida en América desde 1512. En 1517, los jerónimos proponían como uno de sus remedios para la situación de La Española que las encomiendas fueran perpetuas; y esta fue una de las razones porque Las Casas los acusó de haber cometido traición. En 1528, año en que se estableció la Primera Audiencia de México, la Corona ofreció hacer permanentes las encomiendas y conceder a los españoles que las tenían señorío y jurisdicción sobre los indios en una forma que habría de acordarse al hacer las concesiones. Pero las protestas y presiones hicieron que se cambiara la decisión. En 1530, la Segunda Audiencia de México recibió instrucciones para establecer el cargo de corregidor, que administraría a los indios considerados como súbditos libres de la Corona. La Ley de Sucesión de las encomiendas para dos vidas que autorizaba dejar en herencia las encomiendas, se adoptó en 1536; y entonces volvieron a darse protestas contra la perpetuidad. No obstante, como hemos dicho, las Leyes Nuevas de 1542 establecieron que los españoles que tuvieran indios sin título debido los perderían; los que tuvieran indios en un número desproporcionado tendría que dar parte de ellos; se privaba de indios a todos los prelados y funcionarios reales; y, lo más importante, se señalaba que en el futuro no se concederían más encomiendas y que las existentes terminarían con la muerte del encomendero y los respectivos indios regresarían a ser súbditos de la Corona de forma directa.

El problema de la encomienda perpetua volvió a plantearse, ahora en el caso concreto del Perú, a finales del reinado de Carlos V. En 1550 se

439 Helen-Rand Parish, *Espiritualidad del Padre Las Casas*, op. cit., p. 13.

440 Bartolomé de Las Casas, “Treinta proposiciones...”, op. cit., pp. 491 y 493.

realizó una junta en Valladolid donde se tocó de qué hacer con las encomiendas después del “fracaso” de las Leyes Nuevas. En 1554, los encomenderos del Perú enviaban a un procurador para negociar esta posibilidad. Carlos V ordena la realización de una junta en Londres, cuyo informe fue favorable de diez votos contra dos, a la perpetuidad de las encomiendas. En cambio, en mayo de 1555, el presidente del Consejo de Indias aconsejaba, con el respaldo de varios de los miembros del Consejo, esperar a la pacificación del Perú antes de dar respuesta a la cuestión, además de oponerse a la solución acordada en Londres declarando que no convenía se diese la perpetuidad y que, a lo sumo, se podía dar a los encomenderos una gratificación por el hecho. Las diversas dificultades económicas, llevaron a Felipe II a pensar en la necesidad de dejar perpetuamente aquellas tierras en poder de los encomenderos. Ya siendo el nuevo rey, en 1566, Felipe II decidió optar por la solución de la Junta de Londres, y aceptar la encomienda perpetua. No obstante, el Consejo de Indias se manifestó de nuevo contra el proyecto en octubre de 1556; la influencia de Las Casas en esta decisión es importante, sobre todo a través de la “carta grande” de 1555, que dirigió a Bartolomé de Carranza.<sup>441</sup>

En dicha carta, Las Casas reclama a la Corona no haber tomado medidas completas para liberar a los indios, sino tan solo realizar únicamente a “remiendos”. Pide que la decisión al respecto no se tome ni en Londres ni en Flandes, sino en España, a sabiendas que las condiciones políticas, a favor de los indios serían diferentes; por eso, acusa de estas pretensiones: “¡Y que se quiera agora tratar con tanta priesa de su colorado y fingido remedio, arrinconándose en Inglaterra o en Flandes los reyes de Castilla!” A la par, critica las pretensiones de solucionar la economía de la Corona valiéndose de la restricción de la libertad de los indios:

Quiten padre, Padre, Su Majestad y Alteza los ojos de seis o siete millones que pretenden sacar de los pellejos, vidas y ánimas de los indios, para satisfacer sus necesidades y desempeñar la Corona [de España], y entonces no se darán tanta prisa en determinar la total destrucción de los reinos de las Indias, desde Flandes o Inglaterra.

---

441 Véase Francisco Fernández Buey, *La gran perturbación*, op. cit., pp. 268 ss.

Y qué obligación tienen, Padre, los desdichados, oprimidos, tiranizados, aniquilados, paupérrimos, los que nunca otros tan pobres de muebles y raíces jamás en el universo mundo se vieron, oyeron ni fueron, vecinos de las Indias, de llorar y satisfacer las necesidades de los Reyes y desempeñar la corona de Castilla.<sup>442</sup>

La denuncia de Las Casas vuelve a ubicarlo como un actor político consciente de lo que se estaba gestando a partir de la nueva configuración del mundo. Reclama con fuerza que se produzca una nueva injusticia: que los indios paguen, con su fuerza de trabajo y las riquezas de su tierra, las urgencias económicas del Imperio ocasionadas por las constantes guerras en Europa. Parecería que por eso, Las Casas vuelve a insistir, ahora con mayor claridad, qué significaba el modo a que estaba atada la donación papal, es decir, lo que significaba la tarea evangelizadora, pues todo lo hecho en las Indias debían ser “medio y medios ordenados para provecho no del Rey ni de los españoles, sino del bien espiritual y temporal de los indios, y no en una punta de alfiler ha de ser ni puede ser para perjuicio de ellos”.<sup>443</sup> En efecto, si se trataba de una elección entre el bienestar económico de la Corona y la liberación de los indios, Las Casas no duda: “pues todo lo temporal de los reyes y de los españoles han de ser medios ordenados para la consecución del bien, aun temporal y corporal cuanto más espiritual de los indios que es el fin a que todo, como dicho es, se ha de enderezar”.<sup>444</sup> La insistencia lascasiana en lo temporal y corporal como contenido de la evangelización nos confirma aquí lo que dijimos al hablar del derecho a la vida: la satisfacción de las necesidades materiales para la producción de vida es parte de las obligaciones que tiene el Estado.

Las Casas acusaba de “tiranos” a los encomenderos, y por eso, ante su rebelión, exige que la Corona actúe: “La una, sojuzgar por guerra aquellos tiranos del Perú, porque en todas las otras partes de todas las Indias no hay lanza enhiesta ni la puede haber por estos muchos años, que sean cien, contra el Rey, sino que todos se escudan y favorecen con lo de Perú, supuesto que no hay otro remedio; y sojuzgarlos, poner a los indios en su

442 Bartolomé de Las Casas, “Carta al maestro fray Bartolomé de Carranza de Miranda [1555]”. *Cristianismo y defensa del indio americano*. Ed. Francisco Fernández Buey. Madrid, La Catarata, 1999, p. 83.

443 *Ibid.*, p. 85.

444 *Ibid.*, p. 100.



libertad y reformar tanto desorden y confusión como han puesto en aquellas tierras. Y la otra, no traer blanca de allá hasta que el remedio dicho se cumpla: no puede el Rey dejar de hacer [esto] so pena de gran pecado mortal”.<sup>445</sup> Esto es compatible con la postura de Las Casas, expresada ya en el referido *Octavo remedio*, de que la Corona debía conservar su soberanía contra el riesgo de que los encomenderos acrecentaran su poder. Además, en esta *Carta grande*, Las Casas desarrolla también el principio de legitimidad de la autoridad; es decir, que no será por violencia que la Corona española legitime su jurisdicción en las Indias sino a través del acuerdo de los propios pueblos.<sup>446</sup>

Finalmente, las tres obras de Las Casas referidas de manera más directa al Perú, es decir, *De regia potestate*, el *Tratado de las doce dudas* y *De thesauris* contienen —además de los temas que ya hemos apuntado— la crítica a las pretensiones de llevar a cabo las encomiendas perpetuas. Según Las Casas, el rey no podía conceder las encomiendas en las Indias a perpetuidad a los encomenderos, porque ello sería disponer del territorio, o, por lo menos, de los bienes del pueblo, y no había acuerdo en ello. Por tanto, se trataría de un acto donde el gobernante actúa como tirano, está actuando contra el bien común del pueblo, *ipso facto* pierde la autoridad y el pueblo puede (o debe) oponérsele, siempre y cuando haya la posibilidad real de derrocarlo.<sup>447</sup>

Es en esta pretensión de perpetuar las encomiendas, que Las Casas señala que vender la jurisdicción es contraria al bien común, a la convivencia política por la que existe la comunidad: “es contra el derecho natural aquello que es ocasión probable y próxima de que los súbditos padezcan extorsiones y cargas indebidas. Pero este es el caso de la venta de jurisdicción. Luego es contra el derecho natural. Con esa venta los compradores probablemente cometerán muchas injusticias, harán de sus súbditos se empobrezcan mucho, porque no se contentan con el triple, sino que quieren el décuplo de lo que pagaron por la jurisdicción”.<sup>448</sup> De ahí que no solo denuncie a quién vende los cargos públicos, sino también a quienes los compran suelen ser más inmorales que el gobernante: “ambiciosos, amantes del dinero,

445 *Ibid.*, p. 104.

446 *Ibid.*, pp. 106 ss.

447 Véase Bartolomé de Las Casas, “Tratado de las doce dudas”, *op. cit.*, pp. 274-290.

448 Bartolomé de Las Casas, “De regia potestate”, *op. cit.*, XIII.2, p. 111.

imprudentes e ignorantes”.<sup>449</sup> Y dentro de la experiencia de los encomenderos, señala que quienes “indebidamente compraron cargos dotados de jurisdicción oprimen al pueblo para triplicar o cuadruplicar lo que pagaron por los cargos a costa de los bienes de los pobres ciudadanos, sin saciarse jamás, como demuestra la experiencia”.<sup>450</sup>

En conclusión podemos señalar que para Las Casas una de las maneras más claras a través de la cual se violaba el derecho natural a la libertad de los indios fue la encomienda. Utiliza el término “tiranía” para referirse al ejercicio del poder derivado de repartimientos y encomiendas. Un ejercicio del poder que no generaba consenso con la población. También es tiranía por ser una usurpación del poder y constituir un gobierno ilegítimo e invasor.

## 7.5. El derecho a la resistencia

Como penúltimo tema en relación con el derecho de libertad, haremos algunas anotaciones del derecho a la resistencia del que habla Las Casas. Este derecho tiene una estrecha relación no solo con la libertad, sino con los demás derechos; pero en el caso de la defensa de los indios, el derecho directamente defendido era la libertad, y por ella, Las Casas consideraba legítimo el ejercicio de este derecho por los indios.

Por otro lado, si Las Casas consideraba un acto propio de tiranos la actitud de los encomenderos, y hasta de la propia Corona por no tomar las medidas pertinentes para detener los abusos contra los indios, no es de extrañarse que considerara la guerra de los indios contra los españoles como una expresión del derecho de resistencia. En la tradición cristiana previa, o contemporánea a él, encontramos antecedentes sobre el tema.

El primer teólogo que rescató la teoría denominada “tiranicidio” fue el obispo francés Jean de Salisbury. En su obra *Policraticus* —uno de los primeros grandes tratados de ciencia política de la Edad Media—, que no solo está permitido matar al tirano, sino que dicho acto es conveniente y debe ser considerado justo.<sup>451</sup> Por su parte, Tomás de Aquino afirmó en

---

449 *Ibid.*, XIII.4, p. 115.

450 *Ibid.*, XIV.5, p. 115.

451 Véase Peirano, Jorge. *El derecho de resistencia*. Montevideo. Talleres Gráficos, 1945, p. 13.

su *Summa Theologica* sostiene que es preciso distinguir entre las leyes justas que por su naturaleza deben ser respetadas y las leyes injustas que, o bien pueden ser contrarias al bien de las personas o ser contrarias al bien divino. Las leyes contrarias al bien divino y por tanto a la justicia, no deben ser respetadas, “lo que implica no solamente el *derecho* de resistir, sino además la *obligación* de hacerlo”<sup>452</sup> en virtud de que el poder está justificado únicamente en la medida en que sirve al bien común. Tomás de Aquino no admite la resistencia a las leyes contrarias al bien humano, ya que considera que esta podría atentar contra la paz y el orden público. De igual forma, el filósofo concibe al tirano como aquél que desprecia el bien común y busca el bien privado; por lo que se debe proceder contra la maldad de dicho tirano por autoridad pública.<sup>453</sup>

Al respecto, Francisco de Vitoria continuó con las reflexiones tomistas y consideró que si el gobernante se apartaba del orden natural, era porque solo estaba buscando su propio beneficio y por tanto se había apartado del bien común. En su obra, Vitoria reconocía la legitimidad del derecho de resistencia a la opresión, que debe ser ejercido, teniendo como límite “la virtud de la prudencia”. Por ello, para que el *ius resistendi* esté justificado no deben derivarse de él males mayores que los que existían en la tiranía que pretende combatir. Por otro lado, en su obra *De rege et regis institutione*, Juan de Mariana, define al tirano no en función de la legitimidad de su gobierno, sino del deber de ejercer el poder para el bien del pueblo. Consecuentemente, cuando un gobernante usurpa el poder o cuando, en el transcurso de su mandato se convierte en tirano, existe un derecho de la comunidad política de asesinarlo, según la doctrina de Mariana.

Ahora bien, Las Casas en diversos textos considera justa la resistencia de los indios contra los conquistadores, por las diversas razones que hemos analizado en este capítulo: porque no medió la construcción de un consenso; porque se trataba de una invasión; porque se realizaba un despojo de sus bienes; porque se había depuesto legítimamente a sus autoridades; porque no se cumplía con el único título que justificaba la presencia española en las Indias (la evangelización); porque lo único que interesaba era la explotación del trabajo de los indios, del oro y la plata; entre muchas más. En términos generales, Las Casas admite la posibilidad, de

---

452 *Ibid.*, p. 18.

453 Véase Tomás de Aquino, *Gobierno de los Príncipes*.

manera constante, de que sea legítimo resistir al gobierno tiránico, así como la posibilidad de revisar, corregir y adaptar una ley.<sup>454</sup> Por ejemplo, afirma Las Casa que “[a] ningún rey o príncipe, por alto que sea, le es lícito legislar u ordenar algo concerniente a toda la república en detrimento del pueblo o de los súbditos sin su consentimiento, en la forma debida y lícita; y si lo hace, no tiene ningún valor jurídico”.<sup>455</sup> “Pero si los reyes ordenan algo en perjuicio de sus pueblos o súbditos sin su consentimiento, hacen algo prohibido por el derecho divino y el natural, lo que desagrada mucho a Dios; e intentaría hacer algo que no les está permitido”.<sup>456</sup>

Es en *De Thesauris* donde Las Casas afirma con contundencia, relacionado directamente a la situación de las Indias, el derecho de resistencia de los indios:

“Todo el oro, plata, piedras preciosas, perlas, joyas, gemmas y todo otro metal u objeto precioso, bajo tierra, bajo el agua, o en la superficie, que los españoles obtuvieron desde el tiempo en que se descubrió aquel mundo hasta hoy, salvo aquello que los indios, desde el comienzo de dicho descubrimiento, hasta que fueron maltratados por los españoles, concedieron a estos como donación, o gratuitamente, o por motivos de intercambio realizado voluntariamente en algunos lugares; *todo fue robado, injustamente usurpado y perversamente arrebatado*, y, por consiguiente, los españoles cometieron hurto o robo que estuvo y hasta está sujeto a restitución”.<sup>457</sup> Siendo así la situación, “[p]or consiguiente, se haría violencia a los indígenas y, por derecho natural, les será a estos lícito acudir a las armas y no solo impedir el desembarco y la entrada de los españoles, sino también rechazar justamente como hostiles los ataques injustos que éstos les hacen y tomar de ellos severa venganza”.<sup>458</sup>

Y con mayor claridad lo dice en la *Historia de las Indias*:

[...] luego justísima será la guerra destos y de los tales infieles contra todo español y contra todo cristiano que tal guerra moviere; y desta manera y

454 Véase Bartolomé de Las Casas, “Memorial al Emperador (1543)”. *Obras completas: Cartas y memoriales*, t. XIII, *op. cit.*, pp. 133-159.

455 Bartolomé de Las Casas, “De regia potestate”, *op. cit.*, VIII.1, p. 81.

456 *Ibid.*, IX.4, p. 87.

457 Bartolomé de Las Casas, “De thesauris”, *op. cit.*, p. 405.

458 *Ibid.*, pp. 147 y 149.

jaz han sido todas las guerras que hoy tienen, y siempre, desde que las descubrimos, contra nosotros han tenido. Y este derecho siempre lo tienen y les vive y dura, hasta el día del juicio; la razón deste durarles es, porque desde que lo coabrarón, ni por paz, ni por tregua, ni por satisfacción de los irreparables daños y agravios que de nosotros han recibido, y ni por remisión que ellos dellos nos hayan hecho, nunca jamás se ha interrumpido.<sup>459</sup>

En contraste con su ida del tiranicidio, pero congruente con su perspectiva mercantilista de la nueva configuración mundial, Vitoria no reconoce el derecho de resistencia de los indios. En una de las conclusiones del título justo relacionado con el *ius communicationis*, afirma: “Si los bárbaros quisieran negar a los españoles las cosas arriba declaradas de derecho de gentes, como el comercio o las otras que dichas son, los españoles deben, primero con razones y consejos, evitar el escándalo, y mostrar por todos los medios que no vienen hacerles daño, sino que quieren amigablemente, residir allí y recorrer sus provincias sin daño alguno para ellos; y deben mostrarlo, no solo con palabras, sino con razones (...) Mas si dada razón de todo, los bárbaros no quieren consentir, sino que acuden a la violencia, los españoles pueden defenderse y tomar todas las precauciones que para su seguridad necesiten; porque es lícito rechazar la fuerza con la fuerza. Y no solo esto, sino también si de otro modo no están seguros, construir fortificaciones y artificios; y si padecen injuria, pueden con la autoridad del príncipe vengarla con la guerra, y usar de los demás derechos de la guerra”.<sup>460</sup>

En efecto, los indígenas no tienen derecho de oponerse al peregrinaje y comercio de los europeos cuando estos no traen para los pueblos invadidos algún beneficio. En cambio, reconoce que el español tiene derecho de “resarcirse con los bienes del indio de los gastos de guerra y de todos los daños causados por él injustamente”.<sup>461</sup> Así, una vez obtenida la victoria, y asegurada la conquista, el español puede vengarse de la resistencia de los indios y castigarlos por las injurias cometidas.

En cambio, para Las Casas este derecho a la resistencia es legítimo: “[s]i solos los reyes dellos se quisiesen sujetar al rey de Castilla, sin consentimiento de los pueblos, sus súbditos, los súbditos, ¿no tenían justo

---

459 Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, t. III, *op. cit.*, III.LVIII, p. 30.

460 Vitoria, Francisco. *De indís*, III, 8.

461 *Ibid.*, II, 18.

derecho y justicia, de ley natural, de quitadles la obediencia y deponedlos de su real dignidad y aun de matadlos?”<sup>462</sup>

## 7.6. La cuestión de la *leyenda negra* contra los negros

Uno de los argumentos más utilizados para desvalorar la contribución y el lugar crítico que en filosofía política de derechos humanos le corresponde a Las Casas ha sido el relacionado con su actitud hacia los negros. De hecho, estas acusaciones como veremos son mal enfocadas, y vuelven a ser otra muestra de una razón moderna que, enfrascada en una historiografía eurocéntrica, realiza juicios inequitativos de los personajes históricos. Valoremos la actitud de Las Casas desde el contexto histórico en que se dio, sin buscar disculpas injustificadas, y abordando su pensamiento desde la totalidad de su evolución personal e ideológica.

Aunque no sea el objetivo de este trabajo, como habíamos señalado, realizar una investigación histórica sobre Las Casas, sino un abordaje de él desde la historiografía de las ideas dentro la perspectiva del pensamiento de la liberación, no está de más tratar este tema que ha sido controvertido en relación al dominico. Lo haremos siguiendo el mismo hilo conductor de nuestra exposición, y nos servirá para confirmar lo que hemos dicho: que el iusnaturalismo lascasiano no es una construcción meramente abstracta sino que es un iusnaturalismo histórico, y que su función liberadora necesariamente requiere pasar por el encuentro concreto con el *Otro*. No se trata de minusvalorar la contribución que un concepto racional respecto al ser humano puede tener en la construcción de la igualdad y la libertad universales, pero la experiencia histórica ha mostrado que a pesar de que la Modernidad se dice fundamentada en un concepto universal del ser humano, sus metas de igualdad y libertad mundiales han

462 Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, t. III, *op. cit.*, III.LVIII, p. 30. Y en *De thesauris* lo dice con mayor claridad: “Se concluye, pues, que el desembarco o la entrada de los emisarios de nuestros Reyes en cualquier parte de aquel mundo deben realizarse ordenadamente y, por lo tanto, sin causar daños a los indígenas y previa la autorización voluntariamente otorgada por los príncipes, señores y magistrados de aquellas tierras. Si se hiciese lo contrario, los indios tendrían los mejores títulos jurídicos para hacer frente a los españoles, como a enemigos públicos, a mano armada; y no solo podrían oponerles resistencia y prohibirles la llegada y entrada en sus tierras, sino también tomar venganza por la injuria por los españoles irrogada y por la invasión o violación del imperio y del derecho ajeno”. Véase Bartolomé de Las Casas, “De thesauris”, *op. cit.*, p. 159.

quedado lejanas de conseguirse, y no solo por factores externos sino por las mismas contradicciones existentes en ella misma. A inicios del siglo XXI, existen muchos otros que en la práctica no son reconocidos como seres humanos, pues las dinámicas neocolonialistas y neoliberales les imponen calificativos que los excluyen de su calidad como seres humanos: indocumentados, *sudacas*, primitivistas, frijoleros (*beaners*), terroristas, antioccidentales, “premodernos”, etc. Son las nuevas versiones de los bárbaros en el pensamiento de corte aristotélico de Ginés de Sepúlveda.

Hemos insistido que la mayor novedad de Las Casas, y lo que contribuye a la fundación de la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos, fue su actitud ante la nueva situación geopolítica que se estaba configurando. En efecto, desde esta perspectiva hay que valorar su postura hacia la esclavitud de los negros. Además, hay que tomar en cuenta que su lucha en específico, lo que le ocupó su vida, fue la defensa de los pueblos indios, pues no fue un actor crítico en cuanto a la configuración de la política europea.<sup>463</sup> Por eso, la actitud de Las Casas ante la esclavitud no cuestionó la institución jurídica en sí misma —definitivamente, no fue un abolicionista de la esclavitud— pero sí cuestionó su uso a partir de considerar que el ser humano, como hemos explicado líneas arriba, es por naturaleza libre y solo por accidente puede perder la libertad. En

463 Esto queda bien claro cuando los estudiosos sobre Las Casas ponen en duda su autoría sobre el tratado *De regia potestate*. Una de las principales razones versa en que dicho tratado menciona pocas veces la realidad de las Indias; solo se refiere dos veces a este contexto: cuando acusa de herética la opinión del Hostiense que sostenía que los infieles perdieron el derecho de jurisdicción y a la plena propiedad de sus bienes al producirse el nacimiento de Cristo (III, 10), y cuando sostiene que el rey tiene dominio absoluto sobre los bienes que ha adquirido por medios lícitos, como la guerra justa contra los infieles (XXVI, 2; XXXI, 1), sin detenerse siquiera en la clasificación de los infieles habitual en el célebre dominico (p. XLI). En este escrito, no aparece ni una vez palabras como indio, encomendero o conquista, ni las condenaciones más usadas por Las Casas. Además, la manera en que está escrita es en términos abstractos, como teoría política que, aunque se supone que el contexto es la discusión sobre las encomiendas a perpetuidad en el Perú, podía ser aplicado perfectamente a las circunstancias europeas. Como señala González Rodríguez: “Pero es que además, al borrar (...) casi toda referencia directa a las Indias, el autor consiguió redactar un texto que podía ser leído en otros contextos, como el europeo, en que la problemática siendo diversa, era en el fondo parecida”. Véase González Rodríguez, Jaime. “Introducción. Dimensión histórica del *De Regia Potestate*”. *Obras Completas*, t. XII. Bartolomé de Las Casas. Madrid, Alianza Editorial, 1990, p. XLVII. Con gran probabilidad, a Las Casas poco le importaba que sus argumentos sirvieran para la política centroeuropea, por ejemplo, a pesar de que el tratado *De regio potestate* haya sido publicado por primera vez en esa zona, y además con intenciones para que influyera en la política europea y no en la realidad de las Indias. De ahí la duda de la autoría lascasiana directa sobre dicha obra, por no ubicarse explícitamente dentro de la lucha de los derechos de los pueblos indios de América.

este punto, el avance de Las Casas es de valorarse, como hemos mostrado, al criticar las pretensiones de justificar *por naturaleza*, según la doctrina aristotélica, la institución de la esclavitud.

La segunda *leyenda negra* que se ha construido alrededor de Las Casas —la primera es tacharlo de enemigo de España, que este odio suyo había sido el motivo real de su lucha, y de ahí que sus testimonios sean meras exageraciones— se refiere a su promoción de la esclavitud de negros. Se le acusa de no haber tenido la misma sensibilidad con los negros de la que tuvo hacia los indios: “Porque resultaba una incongruencia defender, simultáneamente, (...) *la libertad de los aborígenes americanos y la admisión de la esclavitud de los negros* (...)”.<sup>464</sup>

Ante estas acusaciones, los apologistas lascasianos han optado por señalar que si bien es cierto que en un inicio Las Casas pidió el arribo de esclavos negros a las Indias para salvar la vida de los indios, tiempo después se arrepintió. No obstante, ambas posturas tienen sus debilidades y ninguna nos permite visualizar dónde se encuentran las limitaciones y los avances de Las Casas en esta cuestión. Además, ambas abren paso a acrecentar la referida *leyenda negra*, con acusaciones muy lejanas a los hechos históricos. Finalmente, ambas pueden ser utilizadas para acusar a Las Casas de no utilizar los mismos argumentos para defender la dignidad de los indios y de los negros. Y, por tanto, se estaría ante un uso selectivo de derechos humanos, sin justificación alguna, pues tanto indios como negros eran víctimas de prácticas semejantes.

Isacio Pérez Fernández ha realizado uno de los estudios más documentados respecto a este tema,<sup>465</sup> en el cual recoge la mayoría de las investigaciones dadas a conocer al respecto. Su objetivo es diferente al nuestro, pues busca la clarificación de los hechos históricos. No obstante, otorga elementos importantes de los cuales nos valdremos para mostrar cómo Las Casas también llega a ver en los negros —al igual que en los indios— a esos otros, oprimidos y negados en su dignidad por el sistema geopolítico que comenzaba a vislumbrarse.

Las acusaciones de varios autores sobre la postura de Las Casas hacia los negros tienen una gran carga ideológica, pues parecería que el objetivo es

464 Enrique Antonio Pérez Luño, *La polémica sobre el Nuevo Mundo*, op. cit., p.157.

465 Véase Pérez Fernández, Isacio. *Bartolomé de Las Casas, ¿contra los negros?* Madrid, Editorial Mundo Negro, 1991.



hacer menos su defensa de los pueblos indígenas. Parecería que se busca, en cierta forma, demeritar sus denuncias de explotación contra los indios debido a que no hizo la misma defensa a favor de los negros. Pero no solo eso, sino que, yendo más allá, se le acusa que fomentó su esclavitud y su comercialización con tal que ellos sufrieran la explotación en sustitución de los indios. Si los conquistadores abusaban de los indígenas, Las Casas cometía el mismo error pero con los negros. Se llega al grado de realizar la analogía con Sepúlveda: los mismos argumentos que el traductor de Aristóteles esgrimía contra los indígenas, Las Casas lo hacía contra los negros. Así, pues, la defensa de los indios realizada por el dominico quedaría desfondada, sin fundamento sólido, y se asumirían sus posturas ius-naturalistas que atacaban la esclavitud por naturaleza y defendía el derecho de libertad, que aseguraban que no había ningún pueblo o nación que no fuera libre, como meras herramientas ideológicas para conseguir sus propios fines pero no como parte de una tradición de derechos humanos. No obstante, esta visión está basada en un análisis poco detallado de la situación o por el uso de afirmaciones que se han vuelto tópicos en ciertos círculos académicos.

Como nos hace saber Pérez Fernández, la acusación de antinegro de Las Casas fue creciendo con el paso del tiempo. Si se considera que pueden existir tres grados en la actitud contra los negros, la acusación comenzó en el nivel más bajo: el utilitarista, es decir, que usaba a los negros ya hechos esclavos para alguna tarea.<sup>466</sup> Pero con el paso del tiempo, se le comenzó a acusar de esclavista —considerar que los negros deben ser esclavos de los blancos— o hasta de racista —suponer que por razones naturales los negros son inferiores a los blancos—. Se ha llegado a afirmar que Las Casas inició la deportación de los esclavos negros a las Indias; que promovió el tráfico comercial de esclavos negros a las Indias; que esto lo hacía porque consideraba a los negros como seres no racionales; que no defendió a los negros de los abusos de que eran víctimas; y que no protegió a los negros porque solo le interesaba salvaguardar a los indios.<sup>467</sup> No obstante, estas acusaciones comenzaron a surgir a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, pues tanto los cronistas sobre Las Casas como

---

<sup>466</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>467</sup> *Ibid.*, p. 25.

aquellos que hablan de los esclavos negros deportados a las Indias, no hacen mención de este asunto.<sup>468</sup> La primera mención sobre el asunto fue de un hombre de la Ilustración, un enciclopedista holandés-prusiano-francés llamado Corneille de Pauw, quien en sus “Investigaciones filosóficas sobre los americanos” (1768) acusa a Las Casas, además de querer imponerse como el soberano de Las Indias, de imaginar reducir a los africanos a la esclavitud para hacerles trabajar en las tierras injustamente conquistadas. A partir de entonces, la *leyenda negra de Las Casas anti-negro* comenzó a difundirse y a aumentar.

El hecho de que la acusación de antinegro contra Las Casas se generara hasta el siglo XVIII no basta para dejar a un lado la cuestión. Sin duda, existen elementos para que, desde una lectura interesada y descontextualizada, se hayan realizado dichas acusaciones.<sup>469</sup> Aquellos son que efectivamente Las Casas solicitó en diversas ocasiones el envío de esclavos, ya sea para su servicio o para otros, buscando en muchos de estos casos que sustituyeran en algunos trabajos a los indios, y también dio el visto bueno a cierta petición. ¿Esto no demuestra un claro desprecio por los negros y constituiría la confirmación de lo dicho por sus críticos? Veamos.

En primero lugar, Las Casas no es el culpable de la introducción de esclavos negros a las tierras recién invadidas. Los envíos a las Indias de esclavos se realizaban desde 1492, pues parece ser ya que en el segundo viaje de Colón se llevan algunos, y se tienen documentados más de cuarenta casos hasta 1515.<sup>470</sup> De 1516 a 1518, durante la regencia de Jiménez de Cisneros se realizaron otras peticiones de envío. Es hasta la segunda mitad de marzo de 1516, en Madrid, que Fray Bartolomé de Las Casas propone en un *Memorial de remedios* que la Corona no tenga indios, y “que en lugar de los indios que había de tener [en] las comunidades,

468 Los cronistas de los esclavos negros deportados a América que hace mención Pérez Fernández son: Tomás de Mercado, Bartolomé Frías de Albornoz, Luis de Molina, Felipe Guamán Poma de Ayala, Thomas Cage, Antonio Fuentes y Guzmán, José Gumilla.

469 Pérez Fernández realiza una cronología de los documentos existentes sobre la importación de esclavos negros a Las Indias (*Bartolomé de Las Casas, ¿contra los negros?, op. cit.*, pp. 69-121), a través de la cual desecha varias cuestiones que se han colgado a la *leyenda negra*: Las Casas no concibió ni redactó el plan de comercio de esclavos negros; ni obtuvo la primera concesión de la trata de negros; no estableció ni autorizó el tráfico de negros; ni tampoco inicia la importancia de esclavos negros a Las Indias; tampoco abogó la esclavitud de los negros.

470 Véase Isacio Pérez Fernández, *Bartolomé de Las Casas, ¿contra los negros?, op. cit.*, pp. 71-77.

sustente Su Alteza en cada una veinte negros, o otros esclavos en las minas”;<sup>471</sup> además, pide que se le quiten los indios a los encomenderos, y para que estos puedan tener granjerías pide que se les ayude “dándoles Su Alteza licencia para ellos y haciéndoles merced de que puedan tener esclavos negros y blancos, que los puedan llevar de Castilla”.<sup>472</sup> Ahora bien, con esta petición de los Memoriales realizada en 1516 no logró nada, pues Cisneros suspendió el paso de esclavos negros a las Indias.

A este Memorial hace referencia en su *Historia de las Indias*,<sup>473</sup> pero no menciona esta petición de importancia de negros; no obstante, encontramos otras dos secciones donde se hace mención de esta situación:

[...] porque algunos de los españoles desta isla dijeron al clérigo Casas, viendo lo que pretendía y que los religiosos de Sancto Domingo no querían absolver a los que tenían indios, si no los dejaban, que se les traía licencia del rey para que pudiesen traer de Castilla una docena de negros esclavos, que abrirían mano de los indios, acordándose desto el clérigo dijo en sus memoriales que se hiciese merced a los españoles vecinos dellas de darles licencia para traer de España una docena, más o menos, de esclavos negros, porque con ellos se sustentaría en la tierra y dejarían libres los indios.<sup>474</sup>

Antes de que los ingenios se inventasen, algunos vecinos, que tenían algo de lo que habían adquirido con los sudores de los indios y de su sangre, deseaban tener licencia para enviar a comprar a Castilla algunos negros esclavos, como vían que los indios se les acababan, y aun algunos hobo, que prometían al clérigo Bartolomé de Las Casas que si les traían o alcanzaba licencia para poder traer a esta isla una docena de negros, dejarían los indios que tenían para que se pusiesen en libertad; entendiendo esto el dicho clérigo, como venido el rey a reinar tuvo mucho favor, como arriba visto se ha, y los remedios destas tierras se le pusieron en las manos, alcanzó del rey que para libertar los indios se concediese a los españoles destas islas que pudiesen llevar de Castilla algunos esclavos negros.<sup>475</sup>

---

471 Bartolomé de Las Casas, “Memorial de remedios para las Indias (1516)”, *op. cit.*, p. 28.

472 *Ibid.*, p. 36.

473 Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, t. III, *op. cit.*, III.LXXXV, pp. 111-114.

474 *Ibid.*, III.CII, p. 177. Señala Las Casas, a continuación, que todos estos avisos tenían como objetivo que “en estas tierras viviesen los españoles sin tener indios, de donde se seguía ponerlos luego en libertad”.

475 *Ibid.*, III.CXXIX, p. 274.

De estos textos se desprenden con claridad varias ideas para nuestro tema: (a) Las Casas no fue quien ingenió el plan de llevar esclavos a las Indias para ser sustitutos de los indios, sino que fue propuesta de los encomenderos; (b) en esta petición de licencia, Las Casas habla tanto de esclavos negros y blancos y, por lo tanto, no hay una postura racista sino tan solo el uso de una institución jurídica válida entonces, como comentaremos con más detalle; (c) Las Casas promueve esta petición ante la Corona porque considera que es un buen arreglo para la liberación de los indios y la suspensión de la encomienda.

Otro dato importante a tomar en cuenta es la distinción entre los “esclavos de Castilla” y los “esclavos bozales”. Los primeros ya vivían en Castilla, aunque procedían del exterior; el origen de esta esclavitud era considerado como justo, y durante siglos no fue cuestionado. Esta esclavitud se originaba por los enfrentamientos que los castellanos tenían con los moros y turcos, es decir, como producto de una guerra; también se realizaba por la compra de esclavos negros en el comercio realizado con los moros y turcos.<sup>476</sup> En el primer caso, la justicia de la esclavitud estaba en función de haberse originado por una “guerra justa”, y así era considerada en los reinos de la cristiandad. En el segundo caso, poco se cuestionaba del origen de esos esclavos, pues se consideraba que el peso de justificación no estaba en quién lo compraba sino en quién lo vendía, y se atenían jurídicamente a las reglas de los contratos de compra-venta y moralmente al mejoramiento de los mismos esclavos al pasar a manos de cristianos. Por otro lado, los “esclavos bozales” eran los negros provenientes de Guinea, cuya esclavitud se debía a los portugueses y era la fuente principal de la trata; se consideraba que su estatus de esclavo era justo en función de una guerra justa que los portugueses realizaban contra esos infieles, haciendo una analogía con los enfrentamientos con los moros.

476 “Durante los siglos de las Cruzadas, los musulmanes esclavizaron cristianos y los cristianos esclavizaron musulmanes, y esta norma se continuó en la península ibérica hasta el fin de siglo XV. En el siglo XIII los genoveses y los venecianos empezaron a importar esclavos turcos y mongoles que les llegaban por Tana, sobre el Mar Negro, en tanto que la mayoría de los esclavos importados a Europa durante el siglo XIV fueron eslavos y griegos. En los siglos XIV y XV los esclavos procedentes de estas regiones constituían una parte importante de la población de Toscana y de Cataluña-Aragón. Gran parte de la riqueza de Venecia acabó dependiendo del tráfico de esclavos. Aunque después de 1386 estaba prohibida en Venecia la venta de esclavos en pública subasta, se siguieron vendiendo mediante contratos privados a lo largo del siglo XVI. Y ya bien entrado el XVII el tráfico de esclavos constituyó también parte considerable de las actividades de los piratas a ambos lados del Mediterráneo”. Wolf, Eric R. *Europa y la gente sin historia*. Trad. Agustín Bárcenas. México, FCE, 2005, pp. 247-248.

Esta diferencia de tipos de esclavitudes es importante para abordar la postura de Las Casas y comprender, que si bien no llegó a la radicalidad de pedir la abolición total de la esclavitud, no existe la supuesta incongruencia entre su sensibilidad hacia los indios y hacia los negros. Además, deja en claro que su postura no era racista, ni mucho menos consideraba como esclavos por naturaleza o seres irracionales, a los negros. En efecto, cuando Las Casas solicitaba la deportación de esclavos de Castilla (negros o blancos) a Las Indias no se cuestionaba el estado de esclavitud pues era *a priori* considerado justo; es importante resaltar que le parecía conveniente llevar a quienes ya eran esclavos en Castilla —por alguna razón considerada justa— a realizar los trabajos que realizaban los indios bajo el régimen de encomienda. Y esto tenía una razón jurídica: los indios eran seres humanos libres, pues como siempre insistió Las Casas, no hubo razón para considerarlos esclavos, como hemos visto, ni por haberles hecho guerra justa, ni por ser bárbaros y siervos por naturaleza; en cambio, si ciertos trabajos iban a ser realizados por quienes ya tenían la calidad de esclavos, esto no traía problema alguno según las estructuras políticas y jurídicas vividas en las tierras mediterráneas.

Pero es importante señalar que a pesar de dicha justificación jurídica, Las Casas no consideraba justo el trato inhumano a los esclavos. Con las deportaciones, Las Casas no pretendía justificar una sustitución perversa, donde quiénes eran enviados a la muerte en lugar que los indios eran los esclavos. Él vio viable la propuesta de los encomenderos porque se consideraba que los negros, por sus características físicas, aguantarían mejor los trabajos que ocasionaban la muerte de los indios. Por eso, llega a escribir: “Antiguamente, antes que hobiese ingenios, teníamos por opinión en esta isla, que si al negro no acaecía ahorcallo, nunca moría, porque nunca habíamos visto negro de su enfermedad muerto, porque, cierto, hallaron los negros, como los naranjos, su tierra, la cual es más natural que su Guinea...”<sup>477</sup> Pero la visión de Las Casas cambió cuando se percató de la situación que vivían los esclavos en los ingenios, y también en otros trabajos que acarreaban la muerte, como la minería y la pesca; en este sentido, el texto anterior continúa de la siguiente manera: “pero después que los metieron en los ingenios, por los grandes trabajos que padecían y por los

<sup>477</sup> Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, t. III, *op. cit.*, III.CXXIX, pp. 275-276.

brebajes que de las mieles de cañas hacen y beben, hallaron su muerte y pestilencia, y así muchos dellos cada día mueren; por esto se huyen cuando pueden a cuadrillas, y se levantan y hacen muertes y crueldades a los españoles, por salir de su cautiverio, cuantas la oportunidad poder les ofrece...<sup>478</sup>

Otro ejemplo de la preocupación de Las Casas por la vida de los esclavos la encontramos en la ley 25 de las Leyes Nuevas de 1542 que ordena: “Porque nos ha sido hecha relación que de la pesquería de las perlas haberse hecho sin la buena orden que convenía se han seguido muertes de muchos indios y negros, mandamos que ningún indio libre sea llevado a dicha pesquería contra su voluntad, so pena de muerte; y que el obispo y el juez que fuera a Venezuela ordenen lo que les pareciere para que los esclavos que andan en la dicha pesquería, así indios como negros, se conserven y cesen las muertes; y, si les pareciere que no se puede excusar a los dichos indios y negros el peligro de muerte, cese la pesquería de las dichas perlas, porque estimamos en mucho más, como es razón, la conservación de sus vidas que el interese que nos puede venir de las perlas”. Para Pérez Fernández no hay duda que la relación que la misma ley alude al inicio es la realizada por Las Casas al emperador, la que provocó la redacción de las Leyes Nuevas. No obstante a que el texto de dicha relación no se conserva, existe el resumen que Las Casas hizo poco después, que es la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. En ella existe una descripción sobre la pesquería donde morían indios y negros, y que seguramente se encontraba en la relación que generó la ley mencionada.<sup>479</sup>

478 *Ibid.*, III.CXXIX, p. 276.

479 Se describe en la *Brevísima*: “el sacar o pescar de las perlas es una de las crueles e condenadas cosas que pueden ser en el mundo. No hay vida infernal y desesperada en este siglo que se le pueda comparar, aunque la de sacar oro en las minas sea en su género gravísima y pésima. Métenlos en la mar en tres y en cuatro o cinco brazas de hondo; desde la mañana hasta que se pone el sol. Están siempre debajo del agua nadando, sin resuello, arrancando las otras donde se crían las perlas. Salen con unas redecillas llenas a lo alto, y a resollar, donde está un verdugo español en una canoa o barquillo, y si tardan en descansar les da de puñadas y por los cabellos los echa al agua para que tornen a pescar. La comida es pescado, y del pescado que tienen las perlas, y pan cazabí y algunos maíz (que son los panes de allá), el uno de muy poca sustancia, y el otro muy trabajoso de hacer, de los cuales nunca se hartan. Las camas que les dan a la noche es echillos en un cepo en el suelo porque no se les vayan. Muchas veces zambúllanse en la mar a su pesquería o ejercicio de las perlas y nunca tornan a salir, porque los tiburones y majarros, que son dos especies de bestias marinas crudelísimas que tragan un hombre entero, los comen y matan. Véase aquí si guardan los españoles que en esta granjería de perlas andan desta manera los preceptos divinos del amor de Dios y del prójimo, poniendo en peligro de muerte temporal y también del ánima, porque mueren sin fe y sin sacramentos, a sus prójimos,

En cuanto a las deportaciones de los esclavos bozales, en 1517, los jerónimos de la isla de Santo Domingo enviaron al cardenal Cisneros una carta donde pedían licencia para traer a la islas a negros bozales. La petición fue rechazada pues el Cardenal decidió que deberían esperar la llegada del rey. Por otro lado, el 26 de junio, en Brujas, el rey Carlos I da licencia a Jorge de Portugal para pasar 400 esclavos negros a Indias. Se podrían dar más ejemplos de casos de petición de negros bozales donde no intervino Las Casas. Ahora bien, la intervención del dominio explícitamente relacionada con peticiones de esclavos bozales se reduce a una consulta que le hicieron respecto a una petición de los jerónimos, y a su parecer dijo que consideraba conveniente dar curso a tal petición, pero aclara que no sabía qué número es necesario.

En hipótesis de Pérez Fernández, en un inicio Las Casas no distinguió entre esclavos de Castilla y bozales, hasta tiempo después: “En resumen: el padre Las Casas, comenzó pidiendo —como todos— esclavos negros procedentes ‘de Castilla’; y, a partir del momento en que otros —no él— introdujeron la novedad de pedirlos procedentes ‘de Guinea’, él no encontró dificultad en ello y aconsejó el envío y mientras los siguió pidiendo, parece que, en principio, no encontró dificultad alguna en que los que pedía procediesen ‘de Guinea’ (aunque expresamente nunca los pidió de aquí). Parece que no llegó a percibir la importancia capital de esta distinción”.<sup>480</sup>

Como puede observarse, Las Casas estuvo lejos de ser quien ideó la trata de esclavos negros en las Indias.<sup>481</sup> También estaba lejos de su pensamiento la destrucción que se realizaba en África para conseguir esclavos

---

por su propia cudicia. Y lo otro dándoles tan horrible vida hasta que los acaban y consumen en breves días, porque vivir los hombres debajo del agua sin resuello es imposible mucho tiempo, señaladamente que la frialdad continua del agua los penetra, y así todos comúnmente mueren de echar sangre por la boca, por el apretamiento del pecho que hacen por causa de estar tanto tiempo y tan continuo sin resuello, y de cámaras que causa la frialdad. Conviértense los cabellos, siendo ellos de natura negros, quemados como pelos de lobos marinos, y sáeles por las espaldas salitre, que no parecen sino monstruos en naturaleza de hombres, o de otra especie” (Bartolomé de Las Casas, *Brevisima relación...*, *op. cit.*, pp. 188-189).

480 Isacio Pérez Fernández, *Bartolomé de Las Casas, ¿contra los negros?*, *op. cit.*, p. 164.

481 “Esta demanda americana [de esclavos negros] sufrió varios cambios; creció gradualmente, durante el siglo XVI, en respuesta a la demanda española de mano de obra para las minas de plata y las plantaciones, y de la portuguesa de cortadores y moledores de caña de azúcar en el noreste de Brasil. Entre 1451 y 1600 fueron enviados unos 275.000 a América y Europa. En el curso del siglo XVII, las exportaciones de esclavos de África se quintuplicaron, pues alcanzaron la cifra de 1.341.000, principalmente en respuesta al crecimiento del cultivo de caña de azúcar en la islas del caribe”. Eric R. Wolf, *op. cit.*, p. 240.

para su comercialización con la gente de Indias; sin duda, parte de su ceguera en el caso consistía en pensar que eran esclavos hechos en guerras justas. Es decir, el dominico nunca justificó que se explotara y se destruyera a las poblaciones africanas con tal de liberar a los indios. Es de recordarse que a partir del verano de 1518, ya estaba en funciones el monopolio de trata de esclavos negros por ocho años concedido a Gorrevod; en efecto, todas las concesiones de licencias debían pasar por él, de no mediar alguna excepción para caso particular. Al respecto, encontramos que Las Casas realizó la crítica a esta situación, como lo relata en su *Historia de las Indias*:

Determinó el Consejo que debía darse licencia para que se pudiesen llevar 4.000, por entonces, para las cuatro islas, esta Española y la de Sant Juan y de Cuba y Jamaica. Sabiendo que estaba dado, no faltó español de los destas Indias, que a la sazón estaban en la corte, que diese aviso al gobernador de Bresa, caballero flamenco que había venido con el rey e de los más privados, que pidiese aquella merced. Pidióla, y luego concedida y luego vendida por 25.000 ducados a ginoveses, con mil condiciones que supieron pedir, y una fue, que dentro de ocho años no pudiese dar licencia ninguna para traer esclavos a las Indias. Vendieron después cada licencia los ginoveses, por cada negro a ocho ducados a lo menos; por manera que lo que el clérigo de Las Casas hobo alcanzado para que los españoles se socorriesen de quien les ayudase a sustentarse en la tierra, porque dejasen en libertad los indios, se hizo vendible a mercaderes, que no fue chico estorbo para el bien y liberación de los indios. De este aviso que dio el clérigo, no poco después se halló arrepiso, juzgándose culpado por inadvertente, porque como después vido y averiguó, según parecerá, ser tan injusto el cautiverio de los negros como el de los indios, no fué discreto remedio el que aconsejó que se trujesen negros para que se libertasen los indios, aunque él suponía que eran justamente cautivos, aunque no estuvo cierto que la ignorancia que en esto tuvo y buena voluntad lo excusase delante el juicio divino.<sup>482</sup>

El arrepentimiento expresado por Las Casas se refiere al aviso o visto bueno que dio a la petición de esclavos bozales. Y lo hace porque abrió los ojos, y cayó en la cuenta de que la invasión y explotación de África era comparable a lo que sucedía en las Indias. En efecto, en otro texto de su *Historia* declara que por la misma razón que asiste a la liberación de los

482 Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, t. III, *op. cit.*, III.CXXIX, pp. 274-275.



indios, debe reconocerse la libertad de los negros: “Este aviso de que se diese licencia para traer esclavos negros a estas tierra dio primero el clérigo Casas, no advirtiendo la injusticia con que los portugueses los toman y hacen esclavos; el cual, después de que cayó en ello, no lo diera por cuanto había en el mundo, porque siempre los tuvo por injusta y tiránicamente hechos esclavos, porque la misma razón es dellos que de los indios”.<sup>483</sup> Era claro que no existía un desprecio naturalista por los negros, sino una falta de información sobre la esclavitud: “El padre Las Casas no tenía nada que perder con que se le pusiese en claro que la esclavitud de los negros de Guinea, como la de los indios, era injusta. Simplemente no lo sabía y nadie se lo había hecho saber. Se encontraba en una situación de ‘ignorancia invencible’; por lo menos prácticamente invencible, es decir, dadas las circunstancias, de momento por él insuperable”.<sup>484</sup>

Se suele ubicar este arrepentimiento de Las Casas hasta 1560, por ser la fecha en que terminó de redactar la mayor parte de la *Historia*. Sin embargo, el hecho de que desde 1544 no haya hecho más peticiones o gestorías sobre el envío de esclavos a Las Indias es un indicio que su cambio de postura se dio con anterioridad a la redacción de la *Historia*. En efecto, en su regreso a España en 1547, Las Casas no llegó directamente a su tierra, sino que fue directo a Lisboa, de donde pasó luego por tierra a Aranda de Duero. Este dato es importante pues dicha ciudad era la capital del país que entonces monopolizaba la esclavización y el comercio de negros de Guinea; es decir, se encontraba en el centro de otro elemento conformante de la nueva situación geopolítica que se generaba con el ascenso de la Modernidad: la trata de esclavos del África.<sup>485</sup> Probablemente ahí conoció mejor la situación de las causas de por qué los negros eran hechos esclavos, y se hizo o logró encargar diversos escritos que le ayudarán a salir del engaño en que se encontraba.<sup>486</sup> En efecto, con

483 *Ibid.*, III.CII, p. 177.

484 Isacio Pérez Fernández, *Bartolomé de Las Casas, ¿contra los negros?, op. cit.*, p. 170.

485 “Es evidente que el siglo XVIII y la primera mitad del XIX fueron testigos del apogeo del tráfico de esclavos; entre 1701 y 1850 llegó al Nuevo Mundo el 80% de todos los esclavos”. Eric R. Wolf, *Europa op. cit.*, p. 241.

486 Pérez Fernández señala que en Lisboa pudo hacerse de un ejemplar de la *Crónica del rey Juan II de Portugal*, de García de Resende (Évora, 1545), y conocer el manuscrito de la *Cronica dos feitos da Guiné*, de Gomes Eanes de Zurara. Además, señala que en Valladolid o en Sevilla recibió ejemplares de las crónicas de Castanheda (1551) y de Barros (1552), que probablemente le enviaron desde Lisboa. Véase Isacio Pérez Fernández, *op. cit.*, p. 195.

esta información y otras fuentes extras,<sup>487</sup> Las Casas tuvo la información de fondo de la esclavitud de los negros, de la manera en que eran esclavizados.

Las Casas se percató, entonces, de que la esclavitud de los negros de Guinea tenía características diferentes a la esclavitud del Mediterráneo. Esta era considerada legal, y no causaba mayor problema moral, porque como dijimos se ajustaba a la razón de la guerra justa (*derecho de gentes compensatorio*) o a las reglas de un contrato de compra-venta que suponía una causa justa de esclavitud. En cambio, con la información que pudo allegarse, era evidente que la esclavización realizada en Guinea era comparable con Las Indias, y por lo tanto, injusta.

Las Casas dejó una defensa de la libertad y soberanía de los negros en los escritos sobre la violencia ejercida por los portugueses y españoles en Canarias y otros territorios africanos.<sup>488</sup> Son relatos donde da cuenta de todas las injusticias cometidas. Los argumentos filosóficos para desautorizar la esclavitud sobre los africanos eran los mismos que en el caso de los indios y, como hemos explicado, estaban fundamentos en el derecho natural y el derecho de gentes. Así, por ejemplo, encontramos la siguiente denuncia:

[...] se han traído a esta isla sobre 30.000 negros, y a todas estas Indias más de 100.000, según creo, y nunca por eso se remediaron ni libertaron los indios, como el clérigo Casas no pudo más proseguir los negocios y el rey ausente y los del Consejo cada día nuevos e ignorantes del derecho, que eran obligados a saber, como muchas veces por esta Historia se ha dicho; y como crecían los ingenios de cada día, creció la necesidad de poner negros en ellos, porque cada uno de los de agua ha menester al menos 80, y los trapiches 30 y 40, y por consiguiente, la ganancia de los derechos del rey; siguióse de aquí también que como los portugueses de muchos años atrás han tenido cargo de robar a Guinea, y hacer esclavos a los negros, harto injustamente, viendo que nosotros mostrábamos tanta necesidad y que se los comprábamos bien, diéronse y danse cada día prisa a robar y

487 Se considera que también tuvo contacto con esclavos negros, destacando el caso de Pedro de Carmona, quien venía de Castilla a Las Indias, pero había sido comprado en Lisboa y capturado en su tierra natal Guinea. Véase *ibíd.*, pp. 196-204.

488 Isacio Pérez Fernández realizó una edición de esa parte de la *Historia de las Indias* que habla de la conquista de Canarias y África, y le puso como título *Brevísima relación de la destrucción de África*, para que correspondiera con la famosa *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*.

captivar dellos, por quantas vías malas e inicuas captivallos pueden; ítem, como los mimos ven que son tanta ansia los buscan y quieren, unos a otros se hacen injustas guerras, y por otras vías ilícitas se hurtan y venden a los portugueses, por manera que nosotros somos causa de todos los pecados que los unos y los otros cometen, sin los nuestros que en comprarlos cometemos. Los dineros destas licencias y derechos que al rey se dan por ellos, el emperador asignó para edificar el Alcázar que hizo de Madrid e la de Toledo y con aquellos dineros ambos se han hecho.<sup>489</sup>

Las Casas se percató, tal vez no de manera explícita, que detrás de las encomiendas indias y de la trata de esclavos africanos se escondía la misma razón: la necesidad de fuerza de trabajo barata y suficiente para satisfacer las necesidades de una Europa que, en la Modernidad temprana, iba en camino de convertirse en el centro del sistema-mundo.<sup>490</sup> Muy probablemente las dudas que comenzaron a generarse en la mente del dominico respecto a la esclavitud negra se debían a las cantidades de esclavos solicitados y enviados, y al trato inhumano que se les daba por la explotación laboral que buscaba aumentar las ganancias. Por un lado, debió de generar sospechas el incremento del número esclavos disponibles y si esas cantidades podían ser realmente producto de guerras o causas justas.

Podemos concluir que a Bartolomé de Las Casas no debe acusarse como incoherente en sus posturas con los indios y con los negros. En ambos casos, llevó el mismo proceso de conversión: de encomendero pasó a defensor de los indios; de haber dado el visto bueno a la deportación de esclavos de África, pasó a denunciar la lógica colonial que comenzaba a generarse. Se confirma en este caso la importancia de ponerse en el lugar epistemológico correcto para fundamentar derechos humanos: en el lugar de la víctima. En efecto, al descubrir el rostro del *otro* víctima del nuevo sistema, Las Casas reconoció su error. Así, no solo

489 Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, op. cit., III.CXXIX, p. 275.

490 Lewis Hanke señala, tal vez en otro sentido, algo que nos confirma en esta perspectiva más amplia de comprensión del momento histórico por Las Casas: "Las Casas tuvo lo que debe tener todo verdadero historiador: sentido del curso e la historia. Se dio cuenta de que el descubrimiento del Nuevo Mundo por Colón era solo parte de la expansión de Europa. Así, incluyó en su obra muchas ideas medievales de geografía y relató la conquista de las Canarias como parte del movimiento general de la civilización hacia el occidente, una idea relativamente nueva entonces en la historiografía española". Véase Lewis Hanke. "Bartolomé de Las Casas. Historiador"; Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, t. I., op. cit., p. LXXV).

debe desecharse la acusación de antinegro y esclavista que se le ha endilgado, sino se le ha de considerar como quien primero denunció la trata de esclavos de África. Si sus pasos no llegaron a más se debió, en gran parte, a que su acción política estaba concentrada en las Indias, y sus mayores preocupaciones estaban puestas en esas tierras.

## **Capítulo 3**

**Derechos humanos en el pensamiento  
de Fray Alonso de la Veracruz**



# Derechos humanos en el pensamiento de Fray Alonso de la Veracruz

**E**n este capítulo analizaremos la praxis de Alonso de la Veracruz, quien fue miembro de la orden agustina y profesor de filosofía. Es decir, ejerció tareas pastorales y académicas, y en ellas descubrimos, al igual que con Las Casas, los inicios de la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos. Su calidad de académico posibilita contar con algunas obras escritas de profundidad filosófica, desde las cuales analizaremos cómo utilizó el iusnaturalismo clásico para defender los derechos humanos.

Además de ubicar contextualmente a nuestro autor a través de una breve biografía, abordaremos la fundamentación que realiza de derechos humanos. Esta fundamentación está basada en el iusnaturalismo clásico, pero que aplicado a la realidad de la nueva sociedad que se estaba generando en México, lo transforma en un “iusnaturalismo pluricultural”. Es una fundamentación que, además, parte de una concepción del ser humano que incluye, por supuesto, a los pueblos indígenas. Estas dos fundamentaciones se completan con una tercera, que termina por ubicar a Veracruz en la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos: la tarea que tienen derechos humanos de salvar a los oprimidos.

Para mostrar cómo se llevó a la práctica esta comprensión de derechos humanos, analizaremos los derechos a la vida, a la igualdad y a la libertad, contenidos en las diversas temáticas tratadas por el agustino: el bien común, el pago de tributos, las limitaciones al poder, la propiedad y la soberanía de los pueblos indígenas, la cuestión del título justificatorio de la presencia española en las Indias, la resistencia a la opresión, entre otros.

## 1. Algunos datos biográficos<sup>491</sup>

Alonso Gutiérrez nace aproximadamente en 1507<sup>492</sup> en Caspueñas, entonces perteneciente a la provincia y diócesis de Toledo, ahora en la provincia de Guadalajara, España. En realidad, se conoce poco de su vida antes de su llegada a Nueva España. Se sabe, por su acta de profesión religiosa, que sus padres fueron Francisco Gutiérrez y Leonor Gutiérrez, y que con gran probabilidad su familia era de una posición económica acomodada.

Estudió gramática, retórica y dialéctica en la Universidad de Alcalá de Henares, y después artes y teología en la Universidad de Salamanca, donde conoció las doctrinas de Francisco de Vitoria y de Domingo de

491 Estos datos biográficos están tomados de: Beuchot, Mauricio. “Escolástica, humanismos y derechos humanos en la conquista según fray Alonso de la Veracruz”. *Filosofía y derechos humanos*, México, Siglo XXI, 2001, pp. 80-82; Beuchot, Mauricio. “Fray Alonso de la Veracruz, catedrático y filósofo”. *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz*. Coord. Carolina Ponce Hernández. México, UNAM, 2007, pp. 33-45; Mayagoitia, David. *Ambiente filosófico de la Nueva España*. México, Ius, 1945, pp. 75-80; Jesús Antonio de la Torre Rangel, *Alonso de la Veracruz, amparo de los indios*, op. cit.; Cerezo de Diego, Prometeo. *Alonso de la Veracruz y el Derecho de Gentes*. México, Porrúa, 1985; Gómez Robledo, Antonio. “Alonso de la Veracruz. Vida y muerte”. *Homenaje a Fray Alonso de la Veracruz en el IV Centenario de su muerte (1584-1984)*. AA.VV. México, UNAM, 1986, pp. 43-52; Larroyo, Francisco. *La filosofía iberoamericana. Historia, formas, temas, polémica, realizaciones*. México, Porrúa, 1989, pp. 40-41; Heredia, Roberto. “Augurios de una nueva nación”. *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz*, op. cit.; Rubial García, Antonio. “Fray Alonso de la Veracruz, agustino. Individualidad y corporativismo en la Nueva España del siglo XVI”. *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz*, op. cit.; Medina Campos, Yail Esther. “Vida de Fray Alonso de la Vera Cruz”. *Espejo de los cónyuges*. Alonso de la Veracruz. Trad. Carolina Ponce Hernández. México, Libros de Homero, 2007, pp. XXIII-XXXIII; Ambrosio Velasco Gómez. Presentación. Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*. Trad. Roberto Heredia et al. México, UNAM, 2004, pp. 7-22; Roberto Heredia. “Semblanza biográfica” Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., pp. 25-29; Conde Gaxiola, Napoleón. “El pensamiento analógico y hermenéutico de Fray Alonso de la Veracruz”. *El movimiento de la hermenéutica analógica*. México, Primero Editores, 2006, pp. 79-97; Torchia Estrada, Juan Carlos. “Alonso de la Veracruz (1507-1584)”. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”*, op. cit., pp. 712-714.

492 Sobre la fecha de nacimiento de Fray Alonso se manejan dos datos. La fecha de 1504, está basada en una noticia de Grijalva que señala que en 1574 Veracruz tenía 70 años y que al morir en 1584 contaba, por tanto, con 80 años (Grijalva, Juan de. *Crónica de la orden de Nuestro Padre San Agustín en las provincias de Nueva España en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, México, Porrúa, 1985, pp. 402-404). Otros autores, como Burrus, Ruiz Zavala, y otros que hemos citado, señala como fecha de nacimiento 1507. Así, por ejemplo, Cerezo de Diego cita una carta de Veracruz fechada en Madrid, el 23 de diciembre de 1565, en la que afirma: “Ya queda poco de vida a quien tiene cincuenta y ocho corridos y los treinta ahí empleado”. Prometeo Cerezo de Diego, op. cit., p. 4, nota 2.



Soto; además, ahí asimiló parte del pensamiento nominalista. Recibió por esta última universidad el grado de maestro en teología,<sup>493</sup> y ahí mismo fue profesor de filosofía. Se ordenó de sacerdote secular, en el tiempo en que dictaba Artes en la Universidad de Salamanca. También se dedicó, de manera paralela, a dar clases a los hijos del Duque del Infantado, con lo cual obtenía buenos ingresos para su sustento.

Cuando se encontraba desempeñando tareas docentes, en 1535, se encontró con el agustino Francisco de la Cruz. Este fraile había pertenecido al primer grupo de agustinos que llegaron a Nueva España en 1533, y estaba de regreso en España buscando nuevos misioneros. Después de un tiempo, logró convencer a Alonso para ir a las Indias. De la Torre Rangel considera que influyó en esta decisión, entre otros factores, haber escuchado en junio de 1535 la reelección de Victoria *De eo quod tenetur veniens ad usum rationis* (“De aquello que está obligado el que llega al uso de la razón”), donde planteaba el problema que significaba para la religión cristiana el encuentro con las Indias y la necesidad de la tarea misional para predicar la fe.<sup>494</sup>

En un inicio, había aceptado ir a México en calidad de asalariado, pero en 1536, al llegar a Veracruz, toma el hábito de la orden agustina y se hace del nombre de ese lugar. Había sido invitado por la orden para ser profesor de los frailes en las tierras recién conquistadas. Así, Fray Alonso forma parte de la tercera oleada de agustinos que llegaron a Nueva España. Arribó a la ciudad de México el 2 de julio de 1536, y después de un año de noviciado, profesó el 20 de julio de 1537 de manos del padre Jerónimo de San Esteban, quien era el prior del convento de Santa María de la Gracia. Inmediatamente después ocupó tres años el cargo de maestro de novicios.

En 1540 partió a tierras michoacas como profesor y misionero. Aprendió la lengua tarasca, y en su ejercicio como provincial en este lugar se fundaron los monasterios de Cuitzeo, Yuriria, Guayangareo

493 Existe controversia al respecto. Por un lado, el primer biógrafo de Veracruz, Ioan de Grijalva, sostiene que obtuvo el grado de maestro, otorgado por Francisco de Vitoria; pero por otra parte, Cerezo de Diego afirma que Grijalva está en un error, pues Alonso Gutiérrez “había obtenido en Salamanca el grado de Bachiller en Artes y Teología, siendo posteriormente otorgado por su Orden, ‘por tres capítulos provinciales’, el grado de Maestro de Teología”. Prometeo Cerezo de Diego, *op. cit.*, p. 7.

494 Véase Jesús Antonio de la Torre Rangel, *Alonso de la Veracruz: amparo de los indios*, *op. cit.*, p. 10.

(Valladolid), Cupándaro, Charo y Jacona. Se le considera un pionero de la filosofía en México, pues fundó cátedras, colegios, bibliotecas e impulsó la fundación de la universidad. Así, por ejemplo, enseñó artes y teología en los colegios de Tiripetío (1540), Tacámbaro (1545) y Atotonilco (1545); y la fundación de estos centros de enseñanza se debió en gran parte a la actividad de fray Alonso. En Tiripetío creó una biblioteca a disposición de los estudiantes, que se considera la primera biblioteca de Nueva España.

En el mismo Tiripetío, Veracruz fue profesor de Antonio Huitziméngari Mendoza y Cazonci, hijo de Francisco Cazonci Tzintzicha; este último había sido rey tarasco, y fue torturado y quemado vivo por Nuño de Guzmán, a pesar de que este pueblo había pactado con Cortés. Se dice que Antonio Huitziméngari fue quien enseñó la lengua tarasca a Alonso. Basalénque narra de la siguiente manera la relación entre Veracruz y su alumno:

Llegaron lector y estudiantes al convento donde se dio principio en nuestra provincia, y aun entiendo que en toda la Nueva España, a los estudios mayores, porque no he sabido que por este tiempo hubiese otros. *Tiripetío* fue el Reimer lugar por lo menos para la Orden de N.P.S. Agustín, donde se comenzó a leer públicamente y en cátedra, las ciencias mayores de Artes y Teología. Aquí vino el hijo del Rey Calzontzi, que había vivido en Tzintuzuntzan, D. Antonio, para que el P. Maestro el enseñase, que es circunstancia que ennoblece este estudio, ver por oyente un hijo de un Rey, el cual salió muy hábil. De donde se conocerá la capacidad de los naturales; y yo conocí en mi tiempo otros estudiantes en México, que daban muy buena cuenta, y después acá han estudiado otros, y se han ordenado de sacerdotes, siendo muy capaces (ojalá no se dieran tanto al vino, que les perturba los entendimientos, que lo que es la capacidad es buena), la de D. Antonio era aventajada, así salió muy hábil; puso casa en *Tiripetío*, y era en nuestra lengua muy ladino, por lo cual pudo muy bien ayudar mucho a su maestro en la lengua tarasca, que había de aprehender. Otros pudieron venir, así naturales como españoles, que ya había muchos en Michoacán; de D. Antonio se hace mención, por ser persona tan esclarecida.<sup>495</sup>

495 Basalénque, Diego. *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán del Orden de N.P.S. México*, Agustín, JUS, 1963, p. 65.

En 1542, Veracruz quedó como encargado de la diócesis de Michoacán, pues Vasco de Quiroga se ausentó por nueve meses. El obispo tenía la intención de asistir al Concilio de Trento, pero el viaje no se pudo realizar. En 1545, fray Alonso fue designado prior del convento de Tacámbaro, y profesor de Artes y Teología.

En 1553, enseña teología escolástica y sagradas escrituras en la recién fundada Universidad de México,<sup>496</sup> y ahí fue fundador de la Facultad de Teología y la de Artes. Fue el primero en impartir un curso público de filosofía, en un recinto propiamente universitario y ante alumnos que no necesariamente estaban destinados al sacerdocio.

En su primer curso pronuncia una *relectio*, en la que se cuestiona sobre las encomiendas, y defendió el dominio público y privado de los indios. Para algunos autores, como Roberto Heredia, esta elección significó un ejercicio de la libertad de cátedra: “En su elección de 1553-1554, en su primer curso universitario se enfrentó al poder político, a los intereses del poder económico y de la administración colonial y al poder eclesiástico en defensa de la justicia y de los derechos humanos”.<sup>497</sup> De esta obra de Veracruz será gran parte del análisis de su pensamiento que haremos en este capítulo.

Fray Alonso de la Veracruz ocupó cuatro veces el cargo de provincial de su orden, la primera vez en 1543, al ser consejero provincial y sustituir de hecho al provincial Juan de San Román. En 1548 también fue electo provincial. Es electo por tercera vez provincial en 1557. La última vez que fue elegido provincial fue en mayo de 1575. En agosto de 1575, fundó el Colegio de San Pablo en la ciudad de México. En 1581 fue nombrado rector provincial por la muerte del provincial fray Antonio de Mendoza.

Durante el primer provincialato efectivo, durante los años 1548 a 1551, fray Alonso promovió diversas obras en Michoacán, con el apoyo del obispo Vasco de Quiroga. Así nacieron los conventos de Cuitzeo, Yuririhapúndaro, Huango, Pungarabato, Cupándaro y Charo; el de la villa de Guayangareo (Valladolid, hoy Morelia). Además reforzó la

---

496 Fray Juan de Zumárraga había, desde 1536, solicitado a Carlos V la fundación de una universidad en México, con el objetivo de resolver las cuestiones y dificultades propias de la vida de la Nueva España. Pero es hasta 1551 que el príncipe Felipe II, por orden de su padre, emitió la cédula real por la que se creó la Real Universidad de México.

497 Roberto Heredia, “Augurios de una nueva nación”, *op. cit.*, p. 66.

misión del Mezquital con los conventos de Ixmiquilpan y Actopan; en la Huasteca potosina con Xilitla. En su segundo provincialato, abrió casas en Tzitzicaxtla, Chapulhuacán, Tantoyuca, Tututepec, Acatlán y Hueyacocotla, reforzando así la misión del norte.

Durante uno de sus provincialatos, de 1575-1578, fundó conventos en Zirotto, Pátzcuaro, Choacándiro, Nueva Galicia Tonalá, Ocotlán y Zacatecas. Al sur, fundó los de Alcozauhca, Ayotzingo; en el norte Chilcuahtla. Creó la cátedra de Santo Tomás, de Propiedad, con las mismas calidades y preeminencias que la de Prima de Teología.

La Corona le ofrece, en 1553, el obispado de la diócesis de León en Nicaragua, pero lo rechazó. De igual forma no aceptó el obispado de Michoacán, cargo para el cual lo propuso el presidente del Consejo de Indias Juan de Ovando y Godoy, a finales de 1572, poco antes de su regreso a Nueva España. Después le ofrecieron ocupar el gobierno de la diócesis de Puebla, pero tuvo la misma respuesta. Se dice que rechazaba estos cargos de poder recordando una frase bíblica de los salmos: “de las fauces del león, líbrame Señor”.<sup>498</sup>

En 1541, asiste a la Junta Eclesiástica (o Apostólica) mexicana, y probablemente había asistido a la junta de 1539. También lo hizo en la junta de 1544, que trató el tema de las “Leyes Nuevas”. En la Junta de 1546 también participó.

En la junta de 1541, defendió la administración de la eucaristía a los indios,<sup>499</sup> al igual que lo hacía el franciscano Jacobo Daciano. En la Junta de 1549, con su tratado *De Decimis*, Alonso de la Veracruz se opuso a que los indios tuvieran la obligación de pagar el diezmo. Por esta postura, el arzobispo de México Alonso de Montúfar, lo denunció ante la Santa Inquisición por heterodoxia a inicios de 1558. Se trató de una larga denuncia de 184 proposiciones, todas ellas sacadas de dicho tratado y calificadas como heréticas o erróneas. En efecto, el 4 de agosto de 1561, se solicita la presencia de Veracruz en España para responder a los cargos presentados.

498 Antonio Gómez Robledo, “Alonso de la Veracruz. Vida y muerte”, *op. cit.*, p. 49.

499 Diego Basalénque, *op. cit.*, p. 47.

Fray Alonso parte a España en 1561. En 1562 llega a la Corte en Madrid, por solicitud de Felipe II, con el fin de responder a las acusaciones que se le hacían en México. Su presencia fue decisiva pues logró que los privilegios de las órdenes religiosas permanecieran en las Indias, al conseguir que el papa Pío V revocara las nuevas disposiciones del Concilio de Trento que sometían a los religiosos, en lo referente al ministerio pastoral, a la autoridad episcopal; se trató del breve pontificio *Exponi Nobis o Etsi mendicantium ordines*, del 24 de marzo de 1567. Fray Alonso se apresuró a hacer imprimir, en miles de ejemplares, este breve pontificio, y lo hizo circular en México y en las demás posesiones de España en América.

En esa estancia en España, de 1562 a 1566, mantuvo colaboración con fray Bartolomé de Las Casas para la defensa de los indios. Estando fray Alonso en España, muere Las Casas (1566), dejándole en su testamento una cantidad de 1.551 reales.

En 1565, Fray Alonso envía a México un ejemplar de los nuevos Estatutos de la Universidad de Salamanca para que sirvieran de modelo a la Universidad de México. Además, publica algunas obras, y ocupa cargos como prior del convento de San Felipe el Real de Madrid y visitador de Castilla. Al respecto, Cerezo de Diego afirma:

Durante su estancia en la metrópoli no solo consigue vindicar su persona y su doctrina, sino que se gana la estima del propio Felipe II y del Consejo de Indias, ante los que justifica la conveniencia de sostener la exención de las órdenes religiosas de la autoridad de los obispos en la evangelización del Nuevo Mundo y el mantenimiento de un trato especial a favor de los indios, al menos hasta que se consolidara su conversión. El propio rey solicita del pontífice la derogación de los decretos aprobados por el Concilio de Trento con respecto de las Indias.<sup>500</sup>

Durante dicha estancia, también fue designado Prior de Madrid y Visitador de Castilla la Nueva; se le propuso ser Comisario General de la Nueva España, pero no aceptó el cargo. Regresó a México, después de cumplir diversas comisiones, el año 1573; lo hizo acompañado por 17 religiosos de su orden y 60 cajones de libros. Un año antes de su regreso, en el Capítulo de 1572, se le nombra visitador de la orden agustina en

---

500 Prometeo Cerezo de Diego, *op. cit.*, p. 27.

Nueva España, Filipinas y Perú. En 1573, fray Tadeo Perusino, maestro general de la orden, lo nombra vicario general para dichas provincias.

Pero la controversia sobre los diezmos no fue el único encuentro de Veracruz con la Inquisición, pues tuvo otro de manera indirecta. El 27 de marzo de 1572, fray Luis de León fue encarcelado por la Inquisición, y el nombre de fray Alonso apareció varias veces en el proceso. Los historiadores no han establecido con exactitud las relaciones que existieron entre ambos agustinos, pero al parecer Veracruz conocía y aprobaba el pensamiento de Luis de León. Al respecto, Cerezo de Diego señala:

En el ruidoso proceso inquisitorial seguido contra fray Luis de León (1571-1576) aparece repetidas veces el nombre de fray Alonso de la Vera Cruz junto con el del padre Villavicencio, también agustino, a cuyo testimonio apela fray Luis en confirmación de la ortodoxia de su doctrina y de la injusticia de las acusaciones formuladas contra él. Hasta ahora solo conocemos algunos datos de la relación e incluso sincera amistad que debió mediar entre estos dos eminentes catedráticos agustinos, máximas lumbreras de las Universidades de Salamanca y de México. Además de ser coetáneos, existe entre ellos un paralelismo notorio. Ambos pertenecen a la misma orden religiosa, estudian y enseñan en la Universidad de Salamanca; ambos fueron catedráticos de Teología y Sagrada Escritura y escribieron sobre estos temas; ambos fueron denunciados a la Inquisición española, sufrieron por la verdad y vieron prohibida la publicación de algunas de sus obras; y ambos, igualmente, demostraron un interés especial por el Nuevo Mundo, y defendieron los derechos de los nativos, el uno dedicando brillantes páginas en sus escritos, y el otro, entregando incluso su vida entera a esta noble causa. Por otra parte, el hecho de que la principal obra por la que fray Luis de León es acusado y encarcelado por la Inquisición el 27 de marzo de 1572, *De vulgata editione*, lo mismo que la *De FIDE*, se publicaron con la aprobación de Vera Cruz como censor de las mismas, es un claro exponente no solo de la relación que medió entre ellos, sino incluso de la similitud de pensamiento sobre un tema tan delicado en aquel entonces como la interpretación de la Sagrada Escritura, en la que ambos demuestras estar muy por delante de su tiempo.<sup>501</sup>

501 *Ibid.*, pp. 28-29.

En agosto de 1575, funda en la Ciudad de México el Colegio de San Pablo, donde establece los estudios de la provincia agustina y el estudio de las lenguas indígenas. En este lugar contó con una biblioteca cuyo acervo era de 4.070 volúmenes de todas las materias

Fray Alonso fue también un pensador de lo jurídico, pues en su doctrina mezcló la filosofía, la teología y el derecho, y así abordó problemas de derecho agrario, de derecho canónico, de derecho internacional, y abordó la cuestión jurídica de la guerra justa.

Editó por primera vez su obra *Speculum Coniugiorum* en 1556, en México, que es un tratado sobre la cuestión del matrimonio en las tierras recién conquistadas, sobre la cual haremos referencia más adelante. Su elaboración corresponde al año de 1546, pero el mismo fray Alonso señala en el prefacio que mantuvo el escrito inédito durante diez años, cuando ejercía la función de prior en el convento de Tacámbaro o enseñando en la casa de estudios de Atotonilco. Las siguientes ediciones fueron en Salamanca en 1562, en Alcalá en 1572, y una póstuma, en 1599 en Milán.<sup>502</sup> Además, Veracruz elaboró un apéndice que añade las resoluciones y disposiciones del Concilio de Trento (1545-1563), que salió publicado como volumen independiente en 1571, y posteriormente se publicó como añadido en la edición del texto completo de 1572, aunque conservando 1571 como año de su publicación. A partir de la edición de 1572, el apéndice va junto con el *Speculum*.

También se sumergió en temas de antropología, de lógica y de filosofía natural; así, sus obras filosóficas fueron las primeras editadas en México (1554) y redactadas en latín: sus dos tratados de lógica (*Recognitio Summularum* y *Dialectica Resolutio*), que desarrollan el *Organon* aristotélico; tres años después fue publicada la *Physica Speculatio*, que es un tratado de filosofía natura, y además existen tres ediciones hechas en Salamanca, en los años 1562, 1569 y 1573. En estas obras, fray Alonso buscó disminuir la obscuridad, el abuso retórico, propios de la escolástica de entonces; su objetivo era ser lo más claro en la enseñanza. En efecto, podemos afirmar que “no prestó ‘oídos sordos’ a las críticas que se hacían a la tradición escolástica por él asumida. Tan es así que por ello invita a aquellos que, como él, profesaban la enseñanza ‘a contribuir a los buenos estudios prescindiendo de toda cosa superflua’ lo mismo que da

502 Véase Bolaño e Isla, Amancio. *Contribución al estudio bibliográfico de Fray Alonso de la Vera Cruz*. México, Porrúa, 1947, pp. 58-62.

cabida en sus obras a otras opiniones que quizá no comparte pero no por eso censurables. Sin embargo, no pierde de vista su objetivo: abreviar”.<sup>503</sup> En sus propias palabras, señala:

Dedicado hace años en esta Nueva España a enseñar la Dialéctica desde sus primeros rudimentos, cuidé siempre con esmero de guiar a los discípulos como por la mano en el camino de la Sagrada Teología, de suerte que no envejeciesen en aquellos laberintos, ni retrocediesen por la magnitud de las dificultades. Pensaba yo y consideraba a menudo cuántas vigiliass y cuántas fatigas había empleado en otro tiempo, o mejor dicho perdido, en aprender aquellos silogismos caudatos, aquellas oposiciones impenetrables y otras mil cosas de ese jaez, que antes ocupan y agobian el entendimiento, que le pulen y aguzan y adornan; más perjudican ciertamente, que ayudan. Plenamente experimentado y convencido de ello, me propuse enseñar de tal modo cuanto pertenece a la Dialéctica, que quitado todo lo superfluo, nada echara de menos el estudioso. No trato de poner nada de nuevo, sino de dar a lo antiguo tal orden, que en brevísimos tiempo puedan los jóvenes alcanzar el fruto.<sup>504</sup>

Por su importante producción filosófica, Larroyo señala que Veracruz personifica el tipo histórico de filósofo del “Nuevo Mundo” en el siglo XVI, pues “[a]traído por la aventura, incierta y peligrosa, de América, informado y convencido de la crítica humanista de que era objeto la escolástica de su tiempo, se propone con apostólico empeño educar en un mundo nuevo con nuevos usos académicos”.<sup>505</sup> Por su parte, Velasco Gómez señala que “fue el primer profesor de filosofía en América, autor de los primeros libros de filosofía y de ciencia escritos y publicados en el continente, defensor de la autonomía universitaria, impulsor de un proyecto humanista y emancipador de universidad, incansable luchador de los derechos de autodeterminación de los pueblos indígenas, defensor de la diversidad cultural y del pleno reconocimiento a la dignidad de los indígenas”.<sup>506</sup>

503 Romero Cora, Miguel Ángel. “Alonso de la Veracruz y la reforma de la lógica escolástica”. *Libro anual del Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos*. AA.VV. México, ISEE, 2007, p. 19.

504 Véase David Mayagoitia, *op. cit.*, pp. 79-80.

505 Francisco Larroyo, *op. cit.*, p. 41.

506 Ambrosio Velasco Gómez, Prólogo. *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz*, *op. cit.*, pp. 12-13.



Los últimos años de su vida los dedicó a funciones propias de su Orden, a actividades pastorales y a preparar nuevas ediciones de sus obras. Alonso de la Veracruz murió en México, en julio de 1584.

## 2. La perspectiva de las víctimas

La principal característica de la praxis y el pensamiento jurídico de Alonso de la Veracruz que se constituye como principio generador de una Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos, de forma parecida que en Bartolomé de Las Casas, pero desde su propio contexto y ubicado en una época donde la conquista se consideraba un hecho consumado, es la visión que asumió: la perspectiva de las víctimas. Si bien sus escritos son menos apasionados que los de Las Casas, la situación privilegiada que hasta cierto punto Veracruz gozó —como hombre de Estado y de Iglesia—, no provocó que fuera un religioso y académico insensible a las diversas situaciones de opresión y de pobreza que se vivían en la nueva estructura sociopolítica novohispánica. Es decir, como hemos señalado, fue un académico importante, un pensador que era tomado en cuenta para las cuestiones de Estado, y un miembro influyente de su orden religiosa. Sus diversas actividades lo colocaban en una postura que fácilmente lo hubiera hecho justificar del dominio español, total y sin restricciones, sobre los indígenas, sumándose a diversos intelectuales como el paradigmático Ginés de Sepúlveda.

El pensar la realidad desde la perspectiva de las víctimas es lo que coloca a Veracruz, junto con Las Casas, como uno de los primeros representantes de la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos. La influencia de su pensamiento tiene que verse en su lucha por hacer más justas y equitativas las instituciones de Nueva España. En este sentido, de la Torre Rangel señala que “[e]l aporte del agustino, con su teoría y praxis jurídica, a la vigencia de la justicia y de respeto a los derechos humanos es incidiendo en las estructuras e instituciones novohispánicas”.<sup>507</sup> Así, por ejemplo, Joseph Höffner señala en su clásica obra *La*

---

507 Jesús Antonio de la Torre Rangel, *Fray Alonso de la Veracruz: amparo de los indios*, op. cit., p. 122.

*ética colonial española del Siglo de Oro*,<sup>508</sup> que los teólogos españoles del siglo XVI solo se habían enfocado a tratar los problemas éticos relacionados con la conquista de las tierras recién descubiertas, pero habían pasado por alto pensar las prácticas de gobierno y administración coloniales. Esto es cierto si no tomamos en cuenta la obra de Alonso de la Veracruz. Como hemos visto, la postura de Las Casas, quien vive de cerca los procesos de colonización de los principales pueblos indígenas, es de rechazo total a la encomienda y finalmente a la conquista, y exige la restauración de los reinos indígenas. En cambio, Veracruz llega a Nueva España cuando la conquista es un hecho consumado y se da inicio a la maduración de una nueva sociedad conformada por distintas culturas. El reto de Veracruz era, a diferencia que Las Casas, pensar una “ética pública” –por usar una categoría actual– capaz de asumir y comprender el nuevo reto de una sociedad donde pudieran convivir “naturales” y españoles; se trataba de dar las bases éticas y de gobierno de una “república intercultural”. De hecho, Cerezo de Diego considera al escrito alonsiano *De dominio infidelium et iusto bello*<sup>509</sup> como “un tratado fundamentalmente completo de ética colonial española respecto de los territorios descubiertos y conquistados en ultramar”.<sup>510</sup>

Para poder hacer una lectura de las ideas de Veracruz, desde la perspectiva de la liberación, debemos considerar que gran parte de su teoría

508 Véase Höffner, Joshep. *La ética colonial española del Siglo de Oro. Cristianismo y dignidad humana*. Trad. Francisco de Asís Caballero. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1957, p. 457.

509 Por razones prácticas, de aquí en adelante, al referirnos a este tratado de Fray Alonso, lo haremos solo con las primeras palabras de su título, es decir, *De dominio*. Respecto a la historia del manuscrito de este tratado, Heredia la resume de la siguiente forma: “Se sabía de la obra de Vera Cruz *De dominio infidelium et iusto bello* por las referencias que el mismo agustino había hecho en la segunda edición de su obra *Speculum coniugiorum* (Salamanca, 1562). El tratado se tuvo mucho tiempo como perdido, hasta que en la segunda mitad del siglo XIX fue a parar a las manos del historiador José Fernando Ramírez, quien publicó una no muy exacta reseña de su contenido. Pasó a las manos de Alfredo Chavero, quien adquirió muchos de los libros y documentos de Ramírez. Lo poseyó después Francisco del Paso y Troncoso, y, a su muerte (Florencia, 1916), pasó a manos de uno de sus herederos, doña Josefa del Paso, en cuyo poder se encontraba en 1938. Veinte años después fue localizado –ejemplar autógrafo, al parecer– por el historiador estadounidense Ernest J. Burrus en una biblioteca particular, y fue publicado –facsimil del manuscrito, transcripción del texto latino y traducción inglesa– por el mismo benemérito historiador en 1968” (Roberto Heredia, “Augurios de una nueva nación”, *op. cit.*, pp. 48-49).

510 Prometeo Cerezo de Diego, *op. cit.*, p. 71.

jurídica se realiza después de las fuertes controversias –gran parte de ellas encabezadas por Las Casas– sobre la encomienda, las Leyes Nuevas y sus consecuencias. Además, cuando dicta su primera reelección (1553-1554)<sup>511</sup> la famosa Controversia de Valladolid ya había sucedido. El citado Cerezo de Diego valora de la siguiente forma el tratado *De dominio*:<sup>512</sup>

Una simple lectura de las *dudas* del *De dominio infidelium* nos permite distinguir dos partes en el tratado: una de carácter teórico, Dudas VII-XI<sup>513</sup> (a excepción de la VIII que tiene una aplicación predominantemente práctica), en la que Veracruz reproduce los problemas tradicionales tratados por sus colegas salmantianos, y otra eminentemente práctica, *Dudas* I-VI, en la que se muestra plenamente original al tratar una serie de problemas reales que se planteaban en la sociedad del Nuevo Mundo, tales como: los derechos que retenían los indios después de la llegada de los españoles, los poderes y obligaciones del virrey y de los oidores, la tributación justa, la concesión de encomiendas y los derechos y deberes de los encomenderos con los pueblos encomendados, los servicios de carácter personal, las limitaciones impuestos a unos y otros por las exigencias del ‘bien común’, el intercambio de bienes y servicios con la metrópoli, los métodos más adecuados en la evangelización cristiana de los indios, etc. Estas cuestiones planteadas en conformidad con los principios de la teología moral cristiana, integran prácticamente el elenco de los principales problemas de un programa tanto de administración política y económica, como de evangelización y organización religiosa, es decir, de un tratado completo de ética colonial cristiana.<sup>514</sup>

511 *De dominio infidelium et iusto bello* fue la reelección del primer curso que impartió Veracruz en la cátedra de Sagradas Escrituras y Teología en el año académico 1553-1554, como curso inaugural de la Real Universidad de México. Esta cátedra dio origen al texto *Sobre el dominio de los infieles y la guerra justa*, pero debido a la crítica que realizaba fue censurado y no se publicó.

512 A esta reelección, dada en 1553, Veracruz fue afinando y redactando nuevos temas, hasta formar el tratado *De dominio infidelium et iusto bello*, y quedó concluido en 1555 o 1556. Pero no se logró imprimir debido a las malas relaciones de Alonso con el arzobispo de México, fray Alonso de Montúfar.

513 El tratado consta de once capítulos. Los primeros cinco los denomina Veracruz como “dudas”, mientras que a las seis siguientes como “cuestiones”. Al parecer, la materia de la reelección está contenida en los primeros cinco o seis capítulos, pues a esta parte corresponde la parte primera del título (*De dominio infidelium*), mientras que los otros capítulos se ajustan a la segunda parte (*et iusto bello*).

514 Prometeo Cerezo de Diego, *op. cit.*, p. 72.

Creemos que dicha apreciación sobre el tratado alonsiano es correcta y nos ayuda a abordar su obra desde nuestra perspectiva. Las secciones teóricas del tratado están estrechamente relacionadas con el pensamiento de la Escuela de Salamanca, en especial siguen el pensamiento de Francisco de Vitoria y de Domingo de Soto. No obstante, como dijimos, el tratamiento teórico en Veracruz es menos original que sus planteamientos prácticos. Y esto confirma lo que venimos sosteniendo como fundamento de la originalidad de la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos: los planteamientos teóricos de la Escuela de Salamanca y del humanismo del siglo XVI se ven radicalizados desde la situación indiana, y es desde este encuentro con la realidad periférica, colonial y de opresión, cómo se puede abordar una perspectiva de lo jurídico y, en concreto, de derechos humanos. Por ejemplo, si se compara el tratado *De dominio infidelium* de Veracruz con el tratado *De dominio* de Domingo de Soto sobresale una importante diferencia: mientras la obra del profesor de Salamanca se ubica siempre en un plano teórico, analizando los diversos conceptos clásicos sobre el tema, el escrito alonsiano busca resolver problemas concretos que se presentaban en la conformación de la “nueva república”. Cabe recordar que cuando Alonso de la Veracruz escribe dicho tratado, lleva más de veinte años viviendo en Nueva España. Para entonces, ha fundado colegios donde se imparte educación a los indígenas, donde convive con ellos —especialmente tarascos y nahuas— y aprende su lengua.

La perspectiva de las víctimas está presente en el pensamiento de Veracruz, como consecuencia de su experiencia personal en las Indias. Constantemente encontramos afirmaciones donde, de forma parecida a Las Casas,<sup>515</sup> él mismo se afirma como testigo de lo que denuncia: “Hablo por experiencia: he visto cuán injustamente se hacen estas cosas”;<sup>516</sup>

515 Por ejemplo, Lucio Pereña, al hablar sobre las semejanzas entre Veracruz y Las Casas, destaca la cuestión de la propia experiencia: “Alonso de Veracruz asume como propias las denuncias de Las Casas y las corrobora y testifica con la propia experiencia, con propios testimonios que él ha oído, y de los que ha sido testigo de vista en Nuevo España por más de treinta años. Asume también, como propia, la filosofía de la voluntad popular, la soberanía económica de los pueblos indios sin olvidar, sin embargo, el debe de mutua solidaridad. En su empeño por reflejar lealmente la tesis de Bartolomé de Las Casas sobre la responsabilidades de la Corona, se nota sin embargo cierta indecisión que puede llevar a la confusión”. Véase Pereña, Lucio. “La economía de la solidaridad. Estudio introductorio”. Alonso de Veracruz. *De Iusto Bello contra Indos*. Madrid, CSIC, 1997, p. 42.

516 Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., IV.213, p. 183.

“nosotros decimos lo que sabemos, y atestiguamos lo que hemos visto...”;<sup>517</sup> “hablo porque conozco estas cosas por experiencia”.<sup>518</sup> En este contexto, su testimonio es una constante denuncia a la opresión que padecen las víctimas: “Pero, ¡oh, dolor!, en el Nuevo Mundo contemplamos un abuso: los ministros mercenarios no hacen otra cosa que llenar su bolsa, dejando sin nada al culto divino y a los pobres”.<sup>519</sup>

Esta perspectiva desde las víctimas, permite a Veracruz valorar la cultura de los que han sido vencidos y conquistados. Por esto, para él, la construcción de una nueva sociedad tenía que reconocer no solo los derechos de los vencedores sino sobre todo proteger la dignidad de los vencidos; de ahí que, como veremos más adelante, interpreta el iusnaturalismo que recibió de sus profesores de la Escuela de Salamanca de tal manera que le permite defender la dignidad de los indígenas. Por eso, certeramente, López Lomelí afirma: “De ahí la importancia de una tesis como la del agustino, en donde se insiste en la importancia de valorar la parte indígena, la vencida y la que necesitaba ser resaltada para lograr la equidad. Pero, todo lo anterior, sin dejar de considerar a la otra parte, ambas partes por igual, manteniendo el equilibrio entre las mismas”.<sup>520</sup>

La perspectiva desde las víctimas de Veracruz se hace presente en su pensamiento jurídico. Como resalta de la Torre Rangel,<sup>521</sup> las obras jurídicas del agustino versan sobre cuestiones concretas, buscando dar luz, guiar, debatir y dar soluciones a conflictos y problemas reales de relaciones humanas en el mismo momento en que se dan; situaciones que se generan en función de la construcción de una nueva sociedad, y por eso aborda la institución de la encomienda, exige respetar las tierras de los pueblos indios, analiza la cuestión del diezmo de los indios, etc. En efecto, al realizar un pensamiento jurídico desde la víctima, y desde su doctrina iusnaturalista, Veracruz coloca el énfasis del derecho en su contenido y no en la forma:

517 *Ibid.*, IV.215, p. 184.

518 *Ibid.*, II.103, p. 149.

519 de la Veracruz, Alonso. *Sobre los diezmos*. México, Organización de Agustinos de Latinoamérica, 1994, 626, p. 195.

520 López Lomelí, Claudia. “La polémica de la justicia en el tratado De dominio”. *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz*, op. cit., p. 134.

521 Véase de La Torre, Rangel. “La filosofía del derecho de Alonso de la Veracruz”. *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz*, op. cit., p. 104.

La solución de Veracruz reafirma que para él la esencia de lo jurídico está en su contenido, en su materia, y no en la forma. La forma prescrita por la ley tiene una razón de ser, que implica la protección de la materia jurídica misma; si cesa esa razón de ser que tiene la forma, no tiene por qué obligar ésta, si se deja a salvo el contenido del derecho. Y es que la justicia no se da en las formas, sino en la materia, pues lo constituye la cosa o conducta debida a otro que es, en contrapartida, su derecho.<sup>522</sup>

Dentro de esta perspectiva de una justicia material, que intenta ir más allá del “formalismo jurídico” –por utilizar un término contemporáneo– Veracruz realiza muchas de sus reflexiones en defensa de los pueblos indios, de las que haremos mención a través de esta investigación. Por ahora, a manera de ejemplo, podemos mencionar su perspectiva respecto a la función del juez:

Sin embargo, nosotros negamos que en este caso el juez deba juzgar de acuerdo con lo alegado y probado, eliminando siempre el escándalo, más bien creemos que en este caso cesa la obligación de la ley. Y se prueba porque, dado que la prueba de los testigos se aduce para encontrar la verdad, si consta ya la verdad, no obliga la ley de juzgar, contra la justicia, puesto que **los juicios son instituidos a favor de la caridad y la justicia, no deben funcionar contra la caridad y la justicia**. En este caso, ni el juez, si puede hacerlo sin escándalo, debería admitir la prueba de los testigos, cuando a él le conste con certeza la inocencia del reo, ni es necesario que se exhiban otras pruebas, sino que, de acuerdo con lo que le consta, debe absolver al reo en conciencia.<sup>523</sup>

En esta insistencia de que los juicios deben estar a favor de la caridad y la justicia, aun sobre los formalismos jurídicos, se observa la perspectiva de las víctimas que tiene Veracruz y que, además, lo conduce a retomar el sentido del derecho en la tradición bíblica, es decir, el sentido del *mispat*.<sup>524</sup> De ahí que, párrafos más adelante de su obra *Sobre los diezmos*, y

522 *Ibid.*, p. 129.

523 Alonso de la Veracruz, *Sobre los diezmos*, op. cit., 382, p. 130 (énfasis añadido).

524 Cabe señalar que, al igual que con Las Casas, es esta recuperación del sentido del derecho en la Biblia, que hace de Veracruz parte del pensamiento latinoamericano de la liberación.

en relación con lo arriba transcrito, cita el texto del Éxodo 23, 1-9, y recuerda el mandato ahí establecido: “no matarás al justo y al inocente”.<sup>525</sup>

### 3. Fundamentación de derechos humanos

Veracruz lleva a cabo un uso del iusnaturalismo clásico, como hemos dicho, desde la perspectiva de las víctimas. En esta tarea, desarrolla diversas ideas que en sí mismas no son novedosas dentro de la escuela tomista o de la Escuela de Salamanca, pero su aplicación a la realidad de las Indias —en concreto a Nueva España— les da una dimensión distinta. La conquista de los pueblos indios, sus características naturales y culturales, y las relaciones sociopolíticas que se estaban creando, significaban un escenario totalmente nuevo para la experiencia de la Europa medieval. El marco teórico dominante en Europa, fuera el neoescolasticismo o el humanismo, no podía dar respuestas viables a las nuevas realidades. Como señala Frost, “en esta confusión pues en la que la teología escolástica, al intentar ordenar y solucionar problemas insospechados para la mente medieval, tuvo que revisar y profundizar sus ideas y llegó a una inesperada renovación, fray Alonso va a aparecer como uno de los principales actores”.<sup>526</sup> En efecto, nuestro autor se encuentra entre la superación y la continuación de la escolástica, postura que lo conduce a un pensamiento renovado en su uso:

Así, pues, en modo alguno representa Veracruz un abandono y olvido de su tradición, por el contrario, refleja una postura moderada: un compromiso con los ideales de la lógica humanista a la vez que un esfuerzo por la permanencia de la lógica escolástica al cosechar lo mejor de los granos de entre los espinos y abrojos, que bien pueden referirse a la tradición sumulista con sus componentes no aristotélicos.<sup>527</sup>

En este contexto, consideramos que se encuentran tres ideas preponderantes que fundamentan la defensa de derechos: su doctrina iusnaturalista, su concepción del ser humano (antropología filosófica), y el principio de

---

525 Véase Alonso de la Veracruz, *Sobre los diezmos*, op. cit., 385, p. 131.

526 *Ibid.*, p. 29.

527 Romero Cora, Miguel Frost y Elsa Cecilia. “Fray Alonso de la Veracruz: Introdutor de la filosofía en la Nueva España”. *Homenaje a fray Alonso de la Veracruz...*, Ángel, op. cit., p. 20.

“salvar al oprimido”. Todas ellas surgen de la filosofía escolástica pero, como hemos insistido, es una filosofía renovada por su faceta pragmática, y la influencia del humanismo y del nominalismo de la época.

### 3.1. Un iusnaturalismo pluricultural

Alonso de la Veracruz divide, siguiendo la tradición del derecho natural clásico, el derecho en divino, natural y humano. Respecto a nuestro tema, consideramos que la relación entre el derecho natural y el derecho humano es donde podemos encontrar un fundamento de derechos humanos. Es a partir de esta relación que nuestro autor realiza una teoría del derecho que le permite defender los derechos de los pueblos indígenas, y que es el marco teórico que sustenta lo que veremos en las próximas secciones.

En su obra *Sobre los diezmos*, Veracruz explica que el derecho natural puede darse por tres modos; son preceptos naturales en tres órdenes: a) Los universalísimos; b) las conclusiones inmediatas y totalmente unidas de modo intrínseco a tales principios; y c) los preceptos separados de los universalísimos. Lo expresa de la siguiente manera:

[...] lo que es por derecho natural lo es de triple modo. El primero se funda en los principios fundamentales del derecho natural, como aquello de que *‘lo que no quieras para ti no lo hagas a los demás’*, y aquello de que *‘hay que huir del mal y buscar el bien’*. El segundo modo de derecho natural consiste en aquello que se deriva inmediatamente de estos principios, como las conclusiones de los principios, como los preceptos del decálogo, por lo menos los de la segunda tabla, se dice que son por derecho natural, como las conclusiones de estos principios conocidas de todos, las cuales se califican como principios de derecho o de la ley. El tercer modo para que algo se diga que es derecho natural, consiste en que se derive ciertamente de la ley natural, si no inmediatamente, sí muy mediatamente, y no está determinada por la ley natural, sino aprobado por la ley humana o la costumbre. Así por ejemplo, la ley natural pide que al malhechor, sea azotado o condenado al destierro o privado de sus derechos, sino que es la ley humana la que lo determina. He aquí cómo esto afecta al derecho natural, aunque esté determinado por la ley humana.<sup>528</sup>

528 Alonso de la Veracruz, *Sobre los diezmos*, op. cit., 53, p. 36.



Pertenece a ley natural, según Veracruz, todo aquello que ajeno a cualquier ley escrita se entiende por la luz natural de la razón.<sup>529</sup> Por el segundo modo, “porque sólo es de derecho natural lo que obliga por los principios fundamentales”.<sup>530</sup> Los dos primeros modos son iguales para todos e invariable, no cabe dispensa alguna en sus preceptos, ni podría ser lícito lo contrario: “porque solo es por derecho natural lo que es igual para todos e invariable, como que el fuego caliente, que es lo mismo para todas partes, y que lo que tú no quieres no lo hagas a otro”.<sup>531</sup> “En las cosas que son por derecho natural, en el primero o segundo modo cabe en absoluto la dispensa, ni podría ser lícito lo contrario”.<sup>532</sup> Por otro lado, el derecho natural en su tercer modo puede variar y en algunos casos lo contrario no sería ilícito.<sup>533</sup>

Por otro lado, en su obra *Espejo de los cónyuges*, Veracruz afirma que lo natural se dice de dos modos. El primer modo es “lo que tiene causa a partir de los principios de la naturaleza por necesidad, como que es necesario que la piedra descienda a causa de su gravedad y que el fuego ascienda a causa de su ligereza. De este modo el matrimonio no es natural, porque no es causado por necesidad, sino por libre consenso de la voluntad”.<sup>534</sup> Y señala que “[l]a ley natural en cuanto a los primeros principios suyos que por sí mismos son conocidos es la misma en todos los pueblos y no tolera variación alguna”.<sup>535</sup> Mientras que del segundo modo, se refiere a aquello

529 *Ibid.*, 48, p. 35.

530 *Ibid.*, 56, p. 37.

531 *Ibid.*, 56, p. 37.

532 *Ibid.*, 57, p. 37.

533 Esta postura tiene su raíz en la escuela tomista. En el pensamiento de Tomás de Aquino, la ley natural es permanente porque sus principios no cambian. Pero los principios secundarios o menos generales y las conclusiones pueden cambiar por dos vías. Primero, porque se añade una nueva norma que sea útil para la vida humana, como lo ha realizado la ley positiva, sea como ley divina o como ley humana. En segundo lugar, la ley natural cambia por vía de sustracción, es decir, porque algo que antes era parte de la ley natural deja de serlo. Señala que “la ley natural es completamente inmutable en lo que se refiere a los primeros principios de la misma. Mas en lo tocante a los preceptos secundarios, que, según dijimos, son como conclusiones más determinadas derivadas inmediatamente de los primeros principios, también es inmutable en cuanto mantiene su validez en la mayoría de los casos, pero puede cambiar en algunos casos particulares y minoritarios por motivos especiales, que impiden la observancia de tales preceptos” (Tomás de Aquino, *ST*, I-II, q. 94, a. 5).

534 Veracruz, Alonso de la. *Espejo de los cónyuges*. Trad. Carolina Ponce Hernández. México, Los Libros de Homero, 2007, p. 9.

535 *Ibid.*, p. 101.

“a lo cual la naturaleza inclina, sin embargo recibe un complemento a partir del libre arbitrio, como se dice que las virtudes están naturalmente en el hombre no porque se encuentren en nosotros algunos hábitos perfectos por naturaleza sino porque está en nosotros por naturaleza adquirirlas por medio de nuestras operaciones...”<sup>536</sup>

La diferencia entre ambas obras, donde una establece tres modos de lo natural y otra solo dos modos, ¿significa una incoherencia en el pensamiento del agustino? Creemos que no, y que la diferencia no es significativa, pues finalmente en ambas obras defiende la existencia de un iusnaturalismo con preceptos invariables y otros variables.<sup>537</sup> Y este iusnaturalismo parcialmente mutable, le permite a Veracruz defender a los pueblos indígenas. Así, por ejemplo, en la primera de esas obras defiende el derecho de los pueblos indios a no pagar el diezmo, y en la segunda sostiene la validez de los matrimonios en las culturas indígenas.

El iusnaturalismo clásico le permite entablar un diálogo con otras culturas, sin caer en un tipo de relativismo; es decir, desde su propia *pretensión de verdad*, que no es absoluta, es capaz de dialogar con la pretensión de verdad del otro. De hecho, el iusnaturalismo de Veracruz es calificado por Velasco Gómez como un “iusnaturalismo multiculturalista”,<sup>538</sup> herramienta de defensa de la dignidad y de la libertad de los indios:

A partir del renovado iusnaturalismo de la Escuela de Salamanca, representado principalmente por sus maestros Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, nuestro filósofo desarrolla una teoría republicana del poder político y una visión pluralista de las culturas para cuestionar radicalmente las

536 *Ibid.*, p. 13.

537 Además, cabe mencionar, que en otra parte del *Espejo de los cónyuges*, vuelve a mencionar tres modos del derecho natural: “debe señalarse que el derecho natural se considera de tres modos. De un primero modo, por aquello que es o que deriva de un principio natural. De un segundo modo, por aquello que deriva de un principio extrínseco divino. De un tercer modo, por aquello que no solamente deriva de un principio natural, sino que procede de la naturaleza, es decir de una cosa natural, en la medida que se distingue de la razón” (*ibid.*, p. 79).

538 Velasco Gómez, Ambrosio. “Introducción” en Alonso de la Veracruz, *Espejo de los cónyuges*, op. cit., p. XIV. Nosotros preferimos llamar al iusnaturalismo de Veracruz como pluricultural o intercultural, pues busca establecer una convivencia dialogada entre las diversas culturas, en búsqueda de un espacio político común, sin negar las diversas situaciones conflictivas que entre sí pueden darse; en cambio, lo multicultural lo entendemos como la pretensión de establecer una sociedad donde un poder político (el Estado) gestione la convivencia entre las culturas, pero siempre desde la perspectiva y los valores de la cultura hegemónica.

pretensiones de legitimidad de la guerra y del dominio español sobre los naturales, que bajo la falsa idea de su carácter bárbaro habían propuestos personajes de la talla de Ginés de Sepúlveda.<sup>539</sup>

Respecto a los preceptos inmutables, señala que “se dice que es por derecho natural aquello que la naturaleza dispone que debe hacerse siendo lo contrario evidente injusticia”.<sup>540</sup> Por tanto, son criterios que deben guiar al derecho humano, pues “para que una ley sea obligatoria se requiere que sea justa, útil y dada para el bien”.<sup>541</sup> Además, afirma que “una ley injusta no obliga en el foro de la conciencia”.<sup>542</sup>

Esta dimensión del iusnaturalismo le permite al agustino, como veremos en las secciones siguientes, denunciar leyes y prácticas que iban en contra de los derechos de los pueblos indios; por ejemplo, defiende la obligación de pagar por su trabajo a los indios, al señalar que “es de derecho natural lo que corresponde al salario del trabajador”;<sup>543</sup> o también denuncia la injusticia de las normas que obligaban a los indios a cargar con los diezmos que los españoles debían pagar: “no existe ningún precepto, ni natural ni divino, que obligue a llevar el diezmo, no solo a lugares distantes, pero tampoco a lugares cercanos al mismo pueblo”.<sup>544</sup>

En la siguiente sección abordaremos la manera en que Veracruz defiende el derecho a la vida en estrecha conexión con la satisfacción de necesidades. Pero, por el momento, cabe resaltar que su iusnaturalismo tiene como objetivo la perpetuación de la vida del ser humano, desde una postura clásica de derecho natural teleológico: “Y tales principios para volver las operaciones convenientes a un fin, son llamados principios naturales. Volver tales operaciones convenientes a un fin, se llama natural”.<sup>545</sup> Es parte del ser humano, por medio de su razón, “el conocer no

539 *Ibid.*, p. XII.

540 Alonso de la Veracruz, *Sobre los diezmos*, op. cit., 60, p. 38.

541 *Ibid.*, 341, p. 119.

542 *Ibid.*, 358, p. 124. Esta afirmación la realiza Veracruz en el contexto de señalar la injusticia del pago de diezmos por parte de los indios: “Y por eso a los hombres del Nuevo Mundo cuando no se les administra espiritualmente, ni se provee en los otros casos, se le piden los diezmos injustamente, y ellos no están obligados a pagarlos a quienes no los administran ni proveen de estas cosas” (*ibid.*, 359, p. 124).

543 *Ibid.*, 59, p. 37.

544 *Ibid.*, 586, p. 183.

545 Alonso de la Veracruz, *Espejo de los cónyuges*, op. cit., p. 65.

solo su fin, sino también lo medios convenientes al fin y la proporción al fin”.<sup>546</sup> Por eso, lo que impida conseguir su fin es contrario al derecho natural, y parte de ese fin es la producción y reproducción de la vida:

En las acciones humanas si existiera alguna operación que elimine por completo el fin principal al que tiende la naturaleza en sus operaciones, ésta está prohibida por derecho natural, por los primeros principios. Por ejemplo, la naturaleza intenta la conservación del hombre, pero el homicidio directamente excluye ese fin, por esto se dice que el homicidio está prohibido por ley natural, por los primeros principios de la ley natural.<sup>547</sup>

No obstante de ser un iusnaturalismo teleológico, no es una postura cerrada ni absoluta, pues a través del tercer modo de derecho natural, es decir, de lo que deriva de los primeros principios, se posibilita la pluralidad. En efecto, los segundos principios son variables y a través de ellos se pueden dar diversas maneras y formas para perpetuar la vida. Señala Veracruz que la ley natural, “en relación con aquellas cosas que son de segundos principios, los cuales se deducen como conclusiones de los primeros principios, es variable, y no es la misma en todas las naciones. Se prueba en primer lugar por la experiencia, pues vemos que en algunas naciones algo que se considera como bien naturalmente conocido por la luz natural de los primeros principios, en otras naciones aquello no se considera como bien, como en lo propuesto”.<sup>548</sup> Y de hecho, reconoce que

546 *Ibid.*, p. 67. Siguiendo a Aristóteles en la concepción de su iusnaturalista, Veracruz señala que “la necesidad en cuanto a las cosas naturales debe ser comprendida a partir del fin, y así diría que la naturaleza dio al hombre ojos para ver, para defenderse y cuidarse de los peligros inminentes; por ello es necesario que los ojos estén puestos en la cabeza y no en los pies, puesto que el hombre no podría cómodamente conseguir el fin premeditado si estuvieran en los pies” (Alonso de la Veracruz, *Espejo de los conyuges*, op. cit., p. 9).

547 *Ibid.*, pp. 71 y 73. Más adelante señala: “algo que es contra natura debe ser juzgado cuando por él se hace a un lado el fin pretendido por la naturaleza, aunque no fuera impedido por completo, pero sí que lo volviera difícil. Porque de una y de otra de esas formas será contra natura, porque la naturaleza misma se inclina a conseguir sus fines de cualquier modo, y también proporciona lo debido y congruente” (*ibid.*, p. 137).

548 *Ibid.*, p. 105. De manera semejante que Las Casas, Veracruz realiza un contraargumento para defender la cultura indígena, usando como ejemplo a otros pueblos europeos. Ante las posturas que condenan, basadas en un iusnaturalismo cerrado y unívoco o en un humanismo abstracto, prácticas de la cultura indígena, hace ver que hay preceptos de derecho natural variables y que pueden no ser observados por ciertas naciones: “así como en otro tiempo entre los germanos el robo no se consideraba un pecado si se hacía fuera de los límites de la ciudad” (*ibid.*, p. 109 y 111).

esta parte variable del derecho natural no es la misma para todos, y que además puede ser abolida.<sup>549</sup>

Así, este iusnaturalismo en vez de ser la expresión del universalismo eurocéntrico de la época, es un instrumento para acercarse a la comprensión de otras culturas: “De la misma manera en otras conclusiones puede ser que un pueblo juzgara como recto algo que otro pueblo no”.<sup>550</sup> De ahí que nuestro autor afirme que es “claro que estas cosas que son de primeros principios de ley natural se encuentran en todas las naciones y no se ha encontrado nación alguna tan bárbara en donde no se encuentre que quiera conservarse”.<sup>551</sup> A final de cuenta, la producción y reproducción de la vida es común a todos los pueblos, pues ellos buscan diversos medios para la satisfacción de sus necesidades. Los medios pueden variar, las expresiones culturales son cambiantes, pero de alguna manera han de ser satisfechas las necesidades para que el ser humano viva y cumpla con sus fines. De ahí que diga que “está bien que entre todos los pueblos exista la misma rectitud en torno a los primeros principios, sin embargo no es necesario que esto sea verdadero en relación con todas las conclusiones que se deducen de esos mismos principios”.<sup>552</sup>

Es esta aplicación del iusnaturalismo clásico uno de los fundamentos de fray Alonso para defender los derechos de los pueblos indígenas. Un iusnaturalismo que si bien expresaba mucho de la moral europea-cristiana de la época, era lo suficientemente abierto para enfrentarse de manera tolerante y receptiva al *otro*.

### 3.2. Concepción del ser humano

Un segundo fundamento de derechos humanos que encontramos en el pensamiento de Veracruz, es su concepción de ser humano, es decir, su

549 *Ibid.*, p. 105. Usando una técnica de argumentación semejante a la de Las Casas, pone un ejemplo de cómo el derecho natural no es igual para todos, refiriéndose a un pueblo europeo: “así como en otro tiempo entre los germanos el robo no se consideraba un pecado si se hacía fuera de los límites de la ciudad” (*ibid.*, pp. 109 y 111).

550 *Ibid.*, p. 111.

551 *Ibid.*, p. 105.

552 *Ibid.*, p. 111.

antropología filosófica. Esta tiene estrecha conexión con el iusnaturalismo clásico, y se basa en la existencia de una naturaleza humana. Las siguientes palabras de nuestro autor muestran esta relación:

De donde ley natural es una cierta concepción dada naturalmente al hombre por medio de la cual es dirigido para actuar en sus propias acciones, ya sea que le competan por naturaleza de género, en cuanto es animal, como comer y engendrar, ya sea que le competan en cuanto es hombre, como razonar, leer o cosas similares. De lo cual es evidente que siendo la ley natural aquella por la cual el hombre es dirigido a conseguir su fin por medio de una operación conveniente a dicho fin, todo aquello que vuelva la operación no conveniente al fin al cual tiende la naturaleza, será contra derecho natural.<sup>553</sup>

En efecto, en conexión con lo que hemos explicado en el punto anterior, la naturaleza del ser humano lo inclina a actuar de dos maneras. Un modo es aquello conveniente por naturaleza de su género, es decir, por ser un animal: “[E]s común a todos los animales porque todos los animales participan en el género, así como el tomar alimento proviene de una inclinación natural en tanto que es por razón común del género”.<sup>554</sup> Por otro lado, se da la inclinación referida a la diferencia natural o de especie, donde se dan actos de razón, y por ejemplo “es natural al hombre tener actos de prudencia o temperancia en cuanto que es hombre, no en cuanto es animal”.<sup>555</sup>

Siguiendo la tradición tomista, afirma que el ser humano en su esencia tiene perfecciones de manera potencial, y solo mediante las múltiples y variadas relaciones que tiene por su existencia es como llega al adecuado despliegue y realización. No obstante, no es una concepción inmutable, que defienda la incomunicación metafísica de la persona, sino que es una visión dinámica; por eso, el agustino afirma que “[l]a naturaleza humana no es inmóvil como la divina”.<sup>556</sup> En este sentido, Beuchot explica de la siguiente manera la “historicidad” de la esencia del ser humano según Veracruz:

---

553 *Ibid.*, p. 69.

554 *Ibid.*, p. 27.

555 *Ibid.*

556 *Ibid.*, p. 23.

Ciertamente en la cosmovisión metafísica de Alonso la esencia del hombre es inmutable, es decir, ya dada y establecida por definición, de otra manera no se sabría cuándo el hombre es hombre, o qué ser cumple con los atributos necesarios para ser tomado como persona humana; pero no es menos cierto que, también dentro de su concepción metafísica, la esencia del hombre resulta ser algo que se va realizando paulatinamente de manera concreta en la existencia, con perfecciones e imperfecciones, y con todo un tejido de relaciones hacia los demás seres: humanos, infrahumanos y suprahumano. Y es precisamente por la existencia concreta es por la que realiza la esencia de todas esas relaciones.<sup>557</sup>

Parte de las ideas de filosofía antropológica de Veracruz se encuentran en su comentario al libro III del *De Anima* de Aristóteles. En ella trata el aspecto racional del ser humano y sus funciones cognoscitivas. Señala que en el ser humano, sus partes vegetativa, sensitiva y racional forman una perfecta unidad. Es decir, el ser humano tiene una base biológica, que se expresa a través de sus necesidades de alimentación, vestido, vivienda, etc. Además, tiene una base cognoscitiva, que incluye el conocimiento sensible, donde se ubican los apetitos naturales; el conocimiento imaginativo, donde se encuentran las figuraciones, ilusiones, imágenes, etc.; y el conocimiento inteligible, donde se ubica la inteligencia y las funciones de la razón.

Según Veracruz, ya desde el ámbito vegetativo, el ser humano tiene necesidades que determinan conductas ética, y por lo tanto, derechos y deberes. Son los “apetitos naturales” porque se dan de modo natural y espontáneo. Lo mismo sucede, y con mayor complejidad, tratándose de la dimensión sensitiva y racional. En efecto, como señala Beuchot, el agustino prevé las consecuencias éticas del respeto por la vida porque requiere que el hombre se relacione adecuadamente con su medio para poder ejercer sus funciones vitales más primarias:

Tales constitutivos de la persona humana (inteligencia y voluntad) y el atributo resultante que surge de ellos (la libertad), imponen no solo obligaciones en el individuo de actuar en concordancia con ellas, sino que además imponen exigencias a la sociedad (...) La inteligencia, con su vida

557 Mauricio Beuchot, “La antropología filosófica de Alonso de la Veracruz”, *Homenaje a fray Alonso de la Veracruz...*, op. cit., pp. 14-15.

propia de conocimiento y creación, le impone una exigencia de verdad, de veracidad, de respeto y prudencia en la información y en la comunicación, así como en la provisión de bienes culturales. Por otra parte, la vida de la razón impone a la sociedad una exigencia de orden, según la cual debe haber cierta organización colectiva, tanto en lo teórico como en lo práctico. Además, la voluntad del hombre impone a la sociedad una exigencia de praxis conforme a la razón, una exigencia de trabajo conforme a la naturaleza humana, y una exigencia de justicia que, bien radicada en la voluntad, conlleva una exigencia de amistad o armonía social, la cual se realiza según la proporción conveniente. Finalmente, la libertad impone a la sociedad una exigencia de atención a la responsabilidad comunitaria y a la promoción de dicha responsabilidad. Así, podemos inferir que, por su carácter personal, el hombre se convierte en sujeto de derechos y obligaciones.<sup>558</sup>

Esta concepción del ser humano posibilita a Veracruz asumir el derecho de una forma análoga; por un lado, concibiendo su dimensión objetiva dentro de la tradición tomista –lo justo objetivo, como la cosa o conducta que se debe a otro–, pero también su dimensión subjetiva dentro de la tradición nominalista –las facultades y atributos de cada persona–. Lo que se le debe al otro, lo justo, es aquello que se desprende de su esencia humana, como ser con necesidades vegetativas, sensitivas y racionales, y, por lo tanto, la sociedad y su poder político deben organizarse para que cada persona pueda actuar de tal manera que pueda producir y reproducir su vida. Es decir, se trata de la juridificación de las necesidades humanas como derechos de la persona, es decir, como derechos humanos.

### 3.3. Salvar al oprimido

Como tercer fundamento de derechos humanos en el pensamiento de Veracruz, encontramos la exigencia de “salvar al oprimido”, es decir, de reivindicar en sus derechos y su dignidad, en su calidad de ser humano, a aquel que es víctima de un sistema. En efecto, es un fundamento muy relacionado con la visión de las víctimas.

---

558 *Ibid.*, pp. 18-20.



Fray Alonso insiste en la obligación de todo sujeto e institución de salvar a los inocentes de las injurias. En este sentido, cuando señala que un posible título de guerra justa es erradicar la antropofagia, su fundamento no es solo el derecho natural<sup>559</sup> ni la consideración de que se comete un pecado,<sup>560</sup> sino *la obligación de salvar a los inocentes*. Obligación que, como veremos, no solo aplica al caso de la antropofagia sino a otros temas, como la satisfacción de necesidades o los límites a los tributos.

Respecto a dicho punto, señala que las naciones que acostumbran comer carne humana, ya sea de inocentes o de culpables, a los cuales sacrificaban, lícitamente pueden ser sometidas mediante la guerra, y si no desisten pueden ser privados de su dominio legítimo. Comenta al respecto que “si existe alguna nación infiel donde se acostumbre comer carne humana ya sea de aquellos que son inocentes, como, por ejemplo, los niños que eran inmolados a sus dioses y ofrecidos en sacrificio, ya sea de aquellos que eran dignos de muerte según sus leyes, o de aquellos que eran capturados en la guerra, incluso si ella era justa, si no desiste de este mal, con justicia pueden ser privados de su dominio mediante guerra”.<sup>561</sup> Con esto, podemos ver que, ciertamente, al igual que Las Casas, Veracruz no acepta la práctica de sacrificios humanos ni la antropofagia; pero a diferencia con el dominico, quien busca defender a los pueblos indios a través de justificar el sacrificio humano en el derecho natural, el agustino lo considera una causa de guerra justa. En cierta forma, esto es comprensible por el objetivo que perseguían: la radicalidad de Las Casas se contraponía a la postura de Sepúlveda y su alegato por la esclavitud natural de los indios, mientras que fray Alonso busca establecer las bases para la convivencia de una nueva sociedad donde, estas prácticas, serían totalmente inviables. Es decir, tomemos en cuenta que, como señala Velasco Gómez, “[l]a defensa de fray Alonso de los derechos y culturas indígenas implicaba una oposición a la imposición del imperio español sobre las tierras y los reinos del Nuevo Mundo, proponiendo en su lugar una utopía basada en la autonomía cultural y política de los pueblos indios dentro de un

559 Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., XI.831, donde señala que “pertenece al derecho internacional, más aún, al derecho natural, que los cuerpos de los difuntos sean liberados de esta injuria (la antropofagia)”.

560 *Ibid.*, XI.833, p. 361, donde señala que “pecan los que comen carne humana”.

561 *Ibid.*, XI.824, pp. 358-359.

reino en la que también cupieran los españoles y todo grupo étnico que pudiera convivir cívicamente”.<sup>562</sup>

No obstante, es importante resaltar la razón por la cual Veracruz argumenta sobre este título, que para él es un precepto divino: “arrebata a los que son conducidos a la muerte y no ceses de liberarlos”.<sup>563</sup> Esta obligación es para todos, tanto para el gobernante (emperador, rey, etc.) como para los particulares, pues “Dios mandó a cualquier persona con respecto a su prójimo, y a todos se nos dio el precepto de amar a nuestros prójimos como a nosotros mismos”.<sup>564</sup> Y este amor al prójimo debe concretizarse en reconocer y salvar de la muerte —en un sentido amplio— al otro, incluyendo la satisfacción de sus necesidades materiales:

Si alguien viera a su hijo necesitado y en peligro por causa del hambre, y no lo auxiliara, pecaría. Por tanto, también está obligado, si ve al oprimido en extremo peligro, puesto que en ambos casos la necesidad es extrema. Y la antecedente se prueba a partir de Juan, quien dice: ‘si alguien ha visto que su hermano tiene necesidad y él le cerrara su corazón, ¿cómo permanece la caridad de Dios en él?’ como si dijera ‘no permanece’. Y en otro lugar: ‘si al hermano que ve no ama, ¿cómo puede amar a Dios, que no ve?’ y de nuevo: ‘el que no ama, permanece en la muerte’.<sup>565</sup>

Por eso, considera que no debe hacerse la guerra como primer medio para salvar al inocente,<sup>566</sup> sino que antes se deben buscar otros medios, y si con éstos se consigue un resultado positivo entonces no se podría considerar la guerra como justa, ni se tendría legitimidad para privar del dominio: “si éstos, suficientemente amonestados y corregidos, desisten del mal, se sigue que ya no deben ser molestados”.<sup>567</sup> Pero, además, si se

562 Alonso Velasco Gómez, “Las ideas republicanas para una nación multicultural” en *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz*, op. cit., p. 68.

563 Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., XI.825, p. 359.

564 *Ibid.*, XI.826, p. 359.

565 *Ibid.*, XI.829, p. 360.

566 Señala Veracruz sobre la obligación de salvar al inocente: “Y no se necesita de la voluntad propia del inocente; porque se es niño (como suponemos) no puede tenerla, y por tanto no debe exigirse; y si es adulto, no se requiere, pues, aunque él mismo quisiera sufrir la muerte, me sería lícito defenderlo contra su voluntad; ya que él mismo no tiene derecho sobre su vida. Y así como no puede lícitamente matarse, tampoco puede darle a otro la facultad de matarlo; porque, como es evidente, quien mató a Saúl incluso a solicitud de éste, no pecó menos que Saúl mismo. Por tanto, es lícita esta defensa de inocentes” (*ibid.*, XI.827, p. 360).

inicia la guerra, ésta solo será justa hasta que cese la injuria que oprime a la víctima. Además, un gobernante que tenga estas prácticas se le puede considerar como un gobierno tiránico, con lo cual se justifica el derecho de resistencia a la opresión y el derecho a pedir auxilio.<sup>568</sup>

#### 4. Derecho a la vida

En su filosofía política y jurídica, Veracruz no es especulativo y dogmático, sino que mantiene un tono polémico. Su posición de criticar la legitimidad de la guerra de conquista es determinante. Pero una vez asumida como un hecho determinante, busca defender la vida de los inocentes, de los oprimidos y de las víctimas. Desarrolla una ética pública donde, reconociendo los derechos del colono español, denuncia los abusos que van contra de los pueblos indígenas. Por eso, constantemente en su pensamiento, tanto en lo referido a su filosofía política como a la jurídica, encontramos la preocupación por la vida de la población indígena.

La manera en que adapta el iusnaturalismo clásico a la realidad novohispánica está en relación constantemente con la defensa de las posibilidades de vida de los pueblos indígenas. Considera, como hemos visto, que el ser humano conoce por medio de la razón tanto su finalidad, como lo medios convenientes y la proporción a dicho fin.<sup>569</sup> Para conseguirlo, es una condición irrenunciable la vida y sus posibilidades; por eso, aquellas acciones contra la vida están prohibidas por derecho natural:

En las acciones humanas si existiera alguna operación que elimine por completo el fin principal al que tiende la naturaleza en sus operaciones, ésta está prohibida por derecho natural, por los primeros principios. Por ejemplo, la naturaleza intenta la conservación del hombre, pero el homicidio directamente excluye ese fin, por esto se dice que el homicidio está prohibido por ley natural, por los primeros principios de la ley natural.<sup>570</sup>

Y también señala:

---

567 *Ibid.*, XI.836, p. 362.

568 La cuestión del derecho de resistencia lo analizaremos más adelante, al tratar el derecho a la libertad.

569 Alonso de la Veracruz, *Espejo de los cónyuges*, op. cit., p. 67.

570 *Ibid.*, pp. 71 y 73.

[...] en todas las cosas del mundo hay de manera natural algunos principios, con los cuales no solo pueden hacerse las operaciones propias y convenientes para esas mismas cosas, sino también las convenientes a su propio fin. Por ejemplo: conviene al hombre comer para sustentar la vida, lo que no puede hacerse si no es por la digestión de los alimentos. Por tanto, a causa de esto tiene algunos principios de la naturaleza con los que puede realizar la operación, pues tiene boca y dientes, y no solo tiene esto por naturaleza, sino que lo tiene porque convienen para tal fin: que efectúe la operación; por esto tiene dientes afilados: para que pueda triturar mejor el alimento.<sup>571</sup>

Dentro de este marco iusnaturalista, cuando reflexiona sobre el segundo fin del matrimonio, o sea, sobre el mutuo obsequio que se debe establecer entre los cónyuges, habla de “las obras que atienden a la conservación de la vida”.<sup>572</sup> Un criterio importante en su pensamiento es la vida, pero comprendiendo esta de forma compleja e integral, es decir, no solo atendiendo a su momento inicial y final, sino a todo su desarrollo. Por tanto, las condiciones materiales para la satisfacción de las necesidades, aquellas que se requieren para conseguir los fines naturales del ser humano, son defendidas como una obligación de la sociedad.<sup>573</sup>

Encontramos diversos pasajes donde Veracruz denuncia la falta de condiciones para la producción de la vida de los pueblos indios; situaciones de opresión que conducen a la muerte antes de tiempo. Así, por ejemplo, en su tratado *De dominio*, señala la obligación del encomendero de pagar la retribución justa a los *tamemes* y a los *tlapias*.<sup>574</sup>

571 *Ibid.*, p. 63.

572 *Ibid.*, p. 21.

573 En cuanto a la preocupación por construir las condiciones necesarias para la vida, estamos de acuerdo con la observación de Lucio Pereña, quien considera que el agustino novohispánico defiende la construcción de una economía solidaria: “Veracruz define la economía de la solidaridad y sienta las cinco líneas maestras de la moral económica: el destino universal de los bienes, la solidaridad y natural comunicación de bienes, la soberanía económica de los pueblos indios, su derecho prioritario sobre sus recursos naturales y la justa distribución de bienes como presupuesto de la paz social y reconciliación política”. Lucio Pereña, “La economía de la solidaridad. Estudio introductorio”, *op. cit.*, p. 25. Estas cinco líneas maestras es lo que desarrollaremos en las secciones siguientes.

574 Los *tamemes* eran, entre los mexicas, los “cargadores de oficio, se encontraban en el penúltimo escalón social. Acompañaban a las columnas militares y a las caravanas de comerciantes; recibían una retribución por su trabajo, salvo cuando transportaban su tributo pues, en ese caso, el transporte se consideraba como parte integrante del mismo”. Oscar Crus Barney, *op. cit.*, p. 15. *Tlapia* era un guardián o sirviente, y el término proviene del verbo *tlapia*, que cuidan algo. Véase Medina, Alonso de. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Ed. Miguel León-Portilla. México, Porrúa, 1970, p. 127.

[...] aquellos que, teniendo un pueblo, pedían a su arbitrio hombres para llevar su equipaje a cualesquiera otras cargas, a los que llaman *tamemes*, pecaban al exigirlos, y están obligados a la indemnización de todos ellos. De manera semejante, quienes a su arbitrio los pedían para cultivar sus campos o sus huertos, o para el cuidado de sus ganados, o para construir casas, o para acarrear leña o hierba para los caballos, o para barrer la casa, a quienes llaman *tlapias*, están obligados a la retribución de su trabajo.<sup>575</sup>

En el mismo tratado denuncia la explotación en contra de las mujeres, que provoca su muerte y las condiciones de vida digna de sus hijos:

Yo vi, y no una sola vez, este hecho: que las mujeres trabajaban en esto día y noche, y que por la fuerza y la violencia son encerradas en un lugar y, como si hubiesen sido condenadas a la cárcel, ahí permanecen con los hijos que están alimentando. Y de tal encierro se sigue que, si están preñadas, sufren aborto por el excesivo trabajo; si están alimentando, como trabajan en exceso y comen malos alimentos fuera de tiempo, dan pésima leche a sus hijos, y así éstos mueren. Y allí mismo los hombres que están a cargo de tales trabajos tienen ocasión para ofender a Dios. Hablo por experiencia, porque he visto cuán injustamente se hacen estas cosas. Y se les da tarea: se les da medida en anchura y en longitud; y tejen tan fuertemente, y la hilaza debe estar tan compacta y apretada, que apenas una aguja podría pasar.<sup>576</sup>

En los avisos al marqués de Falces,<sup>577</sup> señala que para hacer un buen gobierno se debe evitar cambiar, por cualquier causa, a los indios de “tierra caliente” a “tierra fría” pues eso ocasiona su muerte al no contar con las condiciones materiales para reproducir su vida:

<sup>575</sup> Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., IV.191, p. 176.

<sup>576</sup> *Ibid.*, IV.213, p. 183.

<sup>577</sup> Este texto forma parte de una colección de documentos sobre Nueva España, que se encuentra en la Biblioteca Nacional de París (*Fonds Espagnols*, N. 325, fs. 360). El marqués de Falces, don Gastón de Peralta, fue el tercer virrey de Nueva España, de 1566 a 1568, durante un periodo conflictivo pues conoció los procesos contra los hijos de Hernán Cortés. Los “avisos” de Veracruz le fueron entregados por marzo de 1566. Al respecto, señala Jesús Antonio de la Torre: “Los *Avisos al marqués de Falces* son prueba los empeños de Veracruz, en su permanencia española, porque los derechos de los indios fueran plenamente respetados y porque se diera en Nueva España un gobierno equitativo, que fuera capaz de poner los medios administrativos y de autoridad adecuados para lograr una convivencia armónica entre los españoles y los indios”. Véase Jesús Antonio de la Torre Rangel, “Avisos al Marqués de Falces, tercer Virrey de Nueva España. Directrices de política social de Alonso de la Veracruz”. *Revista del Instituto de Investigaciones Jurídicas*, n.º 13. San Luis de Potosí, UASLP, 2006, p. 36.

[...] tener gran cuenta en que indios de tierra caliente no vengan a tierra fría, ni con tributos, ni *tamemes*, ni a otros mensajes, si no es con causa muy urgente; porque, por la mayor parte, mueren y se acaban, así por la mudança de la tierra, como por la falta de comida, porque lo [que] an de comer a la venida y yda, lo an de sacar de sus casas y traer a cuestras; y, si no, con herbezuelas se sustentan y así mueren.<sup>578</sup>

Como vemos, el derecho a la vida es una constante a través del pensamiento de fray Alonso. A continuación desarrollaremos tres puntos donde se muestra con claridad esta defensa: el bien común, las limitantes al poder político, y la cuestión de los tributos.

#### 4.1. El bien común y la satisfacción de necesidades

El tema del bien común, propio de la tradición tomista, es recurrido por fray Alonso para defender, entre otros derechos, la vida de los pueblos indios y, en general, de todos los habitantes de Nueva España. Como en los demás temas, aunque sigue la tradición escolástica, adapta el bien común a las circunstancias propias de las Indias.

La expresión tomista “bien común” contiene dos elementos que se deben analizar de manera separada y en conjunto: “bien” y “común”. Un bien es “lo que todos apetecen”.<sup>579</sup> El bien es aquello que todos desean, y aquello a lo que todas las cosas tienden como su fin. Pero los fines de las cosas mantienen una jerarquía, y hay bienes intermedios que se ordenan a los superiores, y bienes particulares que se ordenan a los universales. Es decir, los bienes inferiores son medios para conseguir los bienes intermedios, que a su vez están en función de conseguir los bienes superiores. Por otro lado, “común” se refiere a una extensión máxima pero no de manera unívoca sino análoga,<sup>580</sup> pues no se realiza de manera igual para todos, sino que se realiza en todas las partes de manera diversa pero en algún respecto igual.

578 Veracruz, Alonso de la. “Los avisos que se dieron al señor marqués de Falces quando yva a Nueva España”. *De Iusto Bello contra Indos*. Madrid, CSIC, 1997, p. 111.

579 Tomás de Aquino, ST, I, c. 5, a. 1.

580 Para ver la cuestión de la analogía, Beuchto, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica*, op. cit.; *Hermenéutica analógica y del umbral*. Salamanca, Editorial San Esteban, 2003; *Hermenéutica, analógica y símbolo*. México, Herder, 2004; *Hermenéutica analógica y filosofía del derecho*, op. cit.

El ser humano forma la sociedad para cumplir diversos fines, sean estos bienes inferiores y medios, pero tiene que lograr de manera principal su fin último, el cual es el bien supremo. Este bien es el “bien común” de toda la sociedad y es, además, el bien correspondiente a la naturaleza humana. Se trata de un bien tanto del individuo como de la sociedad, porque en ambos se concretiza la naturaleza humana. Sin embargo, la sociedad no es un conjunto homogéneo, sino que las partes que lo componen, tanto grupos como personas, son diferentes en función de sus necesidades y capacidades. En este sentido, el bien común no se aplica de igual manera sino de manera proporcional, de forma analógica. Por eso, el bien común no se puede identificar con la suma de los bienes individuales, ni tampoco con el bien del todo. Sino que es un bien distinto, que incluye tanto los bienes individuales como el bien de la comunidad. En este sentido, señala Tomás de Aquino: “El bien común de la ciudad y el bien particular de una persona no difieren solamente según lo mucho o lo poco, sino según la diferencia formal, pues no es igual la razón de bien común que la del bien particular, como tampoco es igual la razón del todo que la de la parte”.<sup>581</sup> El bien común es un bien que aunque solo es uno es compartido por cada ciudadano de la ciudad.<sup>582</sup>

La voluntad humana se dirige a los objetos según lo propone la razón; pero puede suceder que bajo una razón algo puede considerarse bueno, y bajo otra razón, lo contrario. De ahí que “puede suceder que algo sea bueno según una razón particular y no lo sea según una razón universal”.<sup>583</sup> Sin embargo, para el aquinense, no es recta la razón que no refiera un bien particular al bien común como su fin, pues todo bien inferior debe estar ordenado al bien superior.<sup>584</sup> No se puede dar el bien particular sin la consecución del bien común. En otras palabras, la perfección humana no se puede realizar de manera individual sino en sociedad; como si esta fuera un solo hombre que realizara las perfecciones de la naturaleza humana.

581 Tomás de Aquino, *ST*, II-II, q. 58, a. 7.

582 Véase Tomás de Aquino, *Sobre el gobierno de los príncipes*, I, 1; *In IV Sent.*, Dis. 49, qu. 1, a. 1, qu. 1, sol. 1 ad 3m.

583 Tomás de Aquino, *ST*, I-II, q. 19, a. 10.

584 *Ibid.*, q. 47, a. 10, c.

La ley también participa en la consecución del bien común. Toda ley debe tener como finalidad no los intereses particulares ni el interés del gobernante, sino el bien común: “como la ley se constituye primariamente por el orden al bien común, cualquier otro precepto sobre actos particulares no tiene razón de ley sino en cuanto se ordena al bien común. Se concluye, pues, que toda ley se ordena al bien común”.<sup>585</sup> Es decir, si la finalidad del ser humano es conseguir la felicidad, y la persona debe ordenarse al todo, entonces la ley debe tener a la vista la felicidad común. En este sentido, Santo Tomás se apoya en San Isidoro para sostener que las leyes deben ser expedidas para satisfacer la utilidad común de los individuos: “Todo aquello que existe como medio ordenado a un fin debe ser proporcionado a ese fin. Mas el fin de la ley es el bien común, puesto que, como dice San Isidoro en II *Etymol.*, la ley se escribe no para provecho privado, sino para la común utilidad de los ciudadanos. Luego las leyes humanas deben ser proporcionadas al bien común”.<sup>586</sup>

Para que la ley realmente cumpla con el bien común es necesaria su aplicación con equidad, pues dada su carácter general es necesario considerar la situación particular: “Sucede con frecuencia que cumplir una norma es provechoso para el bien común en la generalidad de los casos, mientras que en un caso particular es sumamente nocivo. Pero como el legislador no puede atender a todos los casos singulares, formula la ley de acuerdo con lo que acontece de ordinario, mirando a lo que es mejor para la utilidad común. En consecuencia, si surge un caso en que esta ley es dañosa para el bien común, no se debe cumplir”.<sup>587</sup> En este sentido, es tarea del poder político la construcción del bien común: “El rey es aquel que dirige a toda la muchedumbre de una providencia o ciudad hacia el bien común”.<sup>588</sup>

¿De qué manera aplica Veracruz este concepto a la realidad novohispanica? Abunda en sus reflexiones acerca del bien común en cuanto a las obligaciones del gobernante en relación con la propiedad y la manera en que ella se encuentra sujeta al bien común, que persigue asegurar las condiciones necesarias para la vida.

585 *Ibid.*, ST, I-II, q. 90, a. 2.

586 *Ibid.*, ST, I-II, q. 96, a. 1.

587 *Ibid.*, ST, I-II, q. 96, a. 6.

588 Tomás de Aquino, *Sobre el gobierno de los príncipes*, I, 1.



En primer lugar, Veracruz afirma que contar con una organización política es un medio para la satisfacción de necesidades del pueblo, y por eso, refiriéndose a los pueblos indios, señala que “Dios no ha faltado en lo necesario dándoles, según sus circunstancias, hombres que pudieran gobernar al pueblo y dirigirlo políticamente **a su manera**”.<sup>589</sup> Por eso, el gobernante debe dirigir todas sus acciones a lograr el bien común. En segundo lugar, al resolver casos concretos sobre el derecho y uso de la tierra, encontramos en Veracruz la preocupación de que sea en función del bien común. Pero cabe hacer notar que se trata de un bien común no referido al “interés del gobernante”, sino en función de la vida de las personas; es decir, la propiedad debe usarse para asegurar la vida de todos, no de unos cuantos. En esto recupera la tradición del uso social de la propiedad que sostenían los Padres de la Iglesia primitiva.

Es importante insistir que la defensa que realiza Veracruz del derecho a la vida es universal, o sea, es para todo ser humano aunque parte de una opción por las víctimas y los oprimidos. Por eso, tratándose del bien común, este debía contemplar tanto la vida de los indios como la de los españoles, de las dos principales culturas que formaban la joven sociedad. Como señala Heredia, “[p]artícipes y beneficiarios de lo superfluo no son ya solo los indígenas; son también los españoles. Indígenas y españoles son una misma comunidad; el bien común es el bien común de todos”.<sup>590</sup> En este sentido, fray Alonso afirma:

[...] el bien de todo el pueblo consiste no solo en la conservación del mismo pueblo de los indios, sino en la conservación de los españoles que viven en estas partes; y como esto son pueden conservarse a menos que tengan granos para su alimentación, sembrándolos en las tierras de los indios, estas ventas y compras son lícitas, sobre todo porque el pueblo es ayudado verdaderamente en esta manera: en efecto, si los españoles no tuvieran predios y campos que pudieran cultivar y sembrar con sus bueyes, los mismos pueblos de los indios sufrirían perjuicio en su agricultura, porque se les arrancaría de lo suyo, con extorsiones y otros medios gravosos, el pan que tienen para su propio consumo; y así, ellos mismos trabajarían en exceso o sufrirían hambre, por tener que alimentar a los españoles, como enseña la

---

589 Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., X.742, p. 335 (énfasis añadido).

590 Roberto Heredia, “Augurios de una nueva nación”, op. cit., p. 57.

experiencia donde los españoles no tienen siembras y mieses de esta clase. Por tanto, estas circunstancias deben ser consideradas y ponderadas.<sup>591</sup>

Como señala nuestro autor, las circunstancias deben ser “consideradas y ponderadas”, pues le queda en claro que su afirmación respecto a los derechos de los nuevos habitantes en las Indias, podría servir de pretexto para justificar abusos contra los indios y legitimar el despojo de sus tierras: “Sin embargo, no quiero, a partir de esto, aprobar un hecho que sucede a menudo; porque no hay tal necesidad, pues existen en otros lugares terrenos incultos, abandonados y sin dueño”.<sup>592</sup> En efecto, considera viable que en búsqueda del bien común el emperador otorgue tierras incultas, abandonadas y superfluas, “con tal que se haga para subvenir a la indigencia de los españoles y no para lujos y abundancia, y con tal que esto se haga sin otro perjuicio en los bienes poseídos en forma particular”.<sup>593</sup>

Los derechos de propiedad no los considera absolutos sino en función del bien común, en concreto, la propiedad de los colonos españoles tenía que ser compatible con la producción de vida de los pueblos indios. Como veremos más adelante, una de las defensas más férreas que realizó el agustino fue el derecho de propiedad de los indios.

Tal vez la muestra más clara y radical de la función social de la propiedad que defiende Veracruz, como parte del bien común, es la que guarda relación con el derecho a la vida. Se trata de su postura respecto a evitar la concentración de riqueza (lo superfluo) que ocasiona la indigencia, la pobreza y, por lo tanto, la muerte. Es decir, en su pensamiento encontramos una visión dialéctica entre riqueza y pobreza, y considera que la acumulación superflua de bienes tiene como consecuencia la negación del derecho de los pueblos de satisfacer sus necesidades materiales para reproducir su vida:

Si algún ciudadano poseyera en gran abundancia y tuviera bienes superfluos, podría el gobernante de la república, por la potestad que se le ha conferido, darlos a aquel **que padeciera necesidad**, y, aun contra la voluntad

---

591 Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., VI.309, p. 210.

592 *Ibid.*, VI.316, p. 211.

593 *Ibid.*, VIII.470, p. 259.

del dueño, quitárselo (...) si uno posee bienes, como dijimos antes, podrá darlos a otro que no tiene, para que así **se guarde la equidad**; y esto, sea en el mismo pueblo, sea en otro: porque entonces podrá tenerse en vista el bien de toda la provincia, que él debe buscar más que el bien de un solo pueblo.<sup>594</sup>

La misma regla aplica en cuanto a las propiedades comunitarias, siempre que sean bienes comunales superfluos y que deben entonces destinarse para el bien común.<sup>595</sup> En dicho sentido señala, siguiendo su postura iusnaturalista:

Parece cierto por la luz del la razón que se nos ha impreso, que el que tiene debe compartir de lo superfluo con el indigente. Pues así la naturaleza, providente con el individuo, destina este sobrante superfluo a la conservación de la especie. Por tanto, si sucede que ciertos hombres tienen en la república esto superfluo, y lo retienen con gran avaricia, también cometen injusticia cuando no lo dan a los indigentes. Este mal debe arrancarse de la república por la persona que gobierna, pues a él corresponde **hacer buenos ciudadanos y dirigirlos a la virtud**. Podrá, por tanto, aunque estos mismos no quieran, quitarles los superfluo y darlo a los que menos tienen, para que así **haya igualdad y preserve la justicia, dando a cada cual lo que es suyo**; porque aquello superfluo era de quienes padecían indigencia. Por tanto, así en este caso, el rey y el virrey guardan tal justicia.<sup>596</sup>

Saltan a la vista, desde una postura pura liberal que no recupere la tradición republicana de la “virtud cívica”, los riesgos contra los derechos del individuo que se encuentran en el bien común según Veracruz. La frase “hacer buenos ciudadanos y dirigirlos a la virtud” puede ser criticada por buscar imponer una moral particular como ética pública; es decir, de realizar una política basada en un orden moral, por encima de una política respetuosa y cumplidora de derechos. No obstante, en este punto, nuestro autor no defiende propiamente un “bien común moral” sino un “bien

---

594 *Ibid.*, VIII.468, p. 259 (énfasis añadido).

595 *Ibid.*, VI.332-VI.

596 *Ibid.*, III.136, p. 161 (énfasis añadido).

común político y económico”.<sup>597</sup> Es decir, un bien común que significaba la construcción de una economía solidaria en la joven sociedad novohispánica, que estableciera las bases para la existencia de las condiciones para la satisfacción de las necesidades de los pueblos.

No se trata de identificar el bien común con el bien de un ente abstracto, como el Estado o la Corona (o el mercado) –no es una postura colectivista–, sino de un bien que impone al gobernante la obligación de procurar una igualdad material y no meramente formal. Propone que la justicia sea una justicia material, que asuma el derecho como una serie de medios para la satisfacción de las necesidades que le impone la naturaleza al ser humano; es decir, como un conjunto de derechos naturales. Por eso, el agustino pide prudencia en esta política del bien común para que no se dañe el bien particular: “es necesario advertir que se obre de esta manera para el bien común, y con el menor detrimento con que pueda hacerse; y que en aquel bien común se incluya aquel bien particular en el cual está el detrimento”.<sup>598</sup> En efecto, para autores como Heredia, lo complicado en el planteamiento de Veracruz no es determinar el bien común –ése significaría la satisfacción de necesidades para la vida según la naturaleza– sino en saber qué es “lo superfluo” que le corresponde al indigente:

El bien común tal vez puede definirse sin grandes problemas. Pero ¿cómo podría definirse lo superfluo? Para fray Alonso la delimitación seguramente no habría sido tan difícil. A nosotros ahora no nos parece tan fácil. Pero, en todo caso, teóricamente el problema está planteado: la naturaleza providente ha destinado lo superfluo a la conservación de la especie –algún filósofo, algún teojurista, algún biólogo podría intentar una explicación–: la idea parece atrevida para el siglo XVI novohispano. Lo superfluo pertenece a aquellos que no tienen, a los indigentes –algún político, algún sociólogo, algún economista podría proporcionar una explicación razonable. Porque los textos están ahí.<sup>599</sup>

597 El propio agustino utiliza la expresión “bien político” como sinónimo de bien común: “concedo que los tributos se reciben justamente en razón de la administración y gobierno relacionados con el **bien político**” (*ibid.*, II.99, p. 147) (énfasis añadido).

598 Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., III.137, p. 162.

599 Roberto Heredia, “El *dominium* de los indios”, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., p. 57.

Efectivamente, el agustino realiza diversas reflexiones para determinar con claridad, sobre todo tratándose del problema de la tenencia de la tierra, cuándo se está ante algo superfluo que corresponde al indigente. De inicio, como ya dijimos, se deben respetar los derechos de los indios sobre sus propiedades, y no quitárselas usando como justificación el “bien común”: “Es necesario considerar ahora si de otro modo puede mantenerse a salvo este bien común sin detrimento del bien particular. Porque entonces no valdría la donación. Por ejemplo, si en lugares distantes puede haber pastos que nunca fueran ocupados ni poseídos, entonces no es lícito conceder, con daño de los naturales, este campo donde hay daño y detrimento; y de modo semejante, si en otra parte pudiera haber campos de siembra, aunque el lugar esté distante, entonces no debe concederse este campo contra la voluntad del pueblo”.<sup>600</sup> Fray Alonso establece una reserva práctica y prudente; si en aras del bien común una parte de la comunidad o un individuo –sobre todo el indio, víctima de la conquista– debe sufrir daño, esto debe examinarse y tratar de evitarse, ya que es necesario considerar que el bien común debe contener en lo posible el bien particular.<sup>601</sup>

Entre las diversas hipótesis que Veracruz analiza, considera que si conviene al bien de todo el pueblo que algunos determinados predios de particulares se vendan, aun en contra de su voluntad, una vez entregado el pago justo por medio del gobernador del pueblo, la venta se considera lícita.<sup>602</sup> Pero es condición necesaria que el precio pagado sea justo y sea entregado al dueño; de lo contrario, no se está actuando conforme al bien común, pues se daña imprudentemente el bien particular. En esta hipótesis, Veracruz hace referencia a casos en que los gobernadores se quedaban con el pago de la tierra, sin dárselo a los dueños. Como se observa, en esta postura encontramos los criterios de la actual expropiación por utilidad pública.

---

600 Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., III.138, p. 162.

601 “[...] es para el bien común, como supongo, quitar a uno de lo que es superfluo y darlo a otro que no tiene. Por consiguiente, podrá hacer aquellos que sea para el bien común. Esto es manifiesto, porque el bien de los particulares redundará en el bien común, así como el mal de los particulares va en detrimento del pueblo”. Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., XI.466, p. 258.

602 Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., VI.305, p. 209.

Esta política del bien común tampoco puede ser un pretexto para enriquecer el gobernante o a otras personas, estableciéndose así un límite al poder: “debe advertirse que esto que se concede sea para el bien común y no para el privado; que sea para proveer a la república de cosas necesarias, y no para facilitar que los hombres cambien de situación y tengan ocasión de ensoberbecerse. Pues, si se hace la distribución o donación de manera que se quite a alguien lo superfluo para que otro posea lo superfluo, entonces es mejor la condición del que posee, y no puede quitársele justamente contra su voluntad, ni aun por el príncipe”.<sup>603</sup>

La política del bien común propuesta por Veracruz también establece otros límites a la propiedad; si el gobernador o el señor del pueblo venden, con el consentimiento del pueblo, los campos comunales cultivados o no, es lícita la operación a menos que esto sea para ruina del pueblo.<sup>604</sup> Así, dentro de este criterio, explica el siguiente caso: “en el caso de vender campos comunales de algún pueblo, que parecen superfluos, para pastos de ganados, fuera causa de perjuicio para el pueblo, porque todas las siembras de los ciudadanos serían destruidas, pisoteadas o devoradas, si los ganados están cerca del pueblo, como suele suceder, en tal caso, aun cuando existiera la anuencia del gobernador y del pueblo, y aun el consentimiento del virrey y del emperador, la venta sería ilícita”.<sup>605</sup>

Esta política del bien común busca hacer efectivo el derecho a la vida de los pueblos. No se trata de una visión colectivista de la sociedad, que pase por encima los derechos de los individuos. Como él mismo señala, debe evitarse que el gobernante dañe el bien particular en búsqueda de lograr el bien común. Así, en las hipótesis que analiza, confronta el derecho a la vida con el derecho de propiedad, y sin negar este, considera que debe hacerse una prudente ponderación entre ambos derechos para que al indigente —el que no puede ejercer efectivamente su derecho a la vida— le sea entregado lo que le corresponde por su calidad humana y por pertenecer a una comunidad. Lo superfluo no puede ser protegido por el derecho de propiedad cuando hay otros que viven en la indigencia. Es un bien común construido desde la perspectiva de las diversas víctimas del sistema colonial, y no desde la visión de la Corona.

603 *Ibid.*, III.139, p. 162.

604 *Ibid.*, VI.322, p. 213.

605 *Ibid.*, VI.325, p. 214.

## 4.2. Límites al poder del gobernante y la cuestión de los tributos

En el pensamiento de Veracruz encontramos diversas limitantes al poder del gobernante que funcionan como protección de los gobernados; algunas de ellas ya las hemos visto, y a través de las siguientes páginas analizaremos otras más. No obstante, en este apartado, queremos mostrar cómo algunos de estos límites están en función de respetar y fomentar la vida de los pueblos, entre las que destacan las relacionadas con la explotación laboral y el cobro de tributos. Dos aspectos estrechamente relacionados con el derecho a la vida pues, desde la perspectiva de nuestro autor, significan formas de negar a los pueblos los medios materiales para satisfacer sus necesidades. De hecho, al inicio de su tratado *De dominio*, describe la situación de negación de vida que sufren los pueblos indígenas debido a los abusos de los encomenderos:

De igual modo no puede hablarse de negligencia por parte del pueblo o del verdadero y antiguo señor antes de la llegada de los españoles; porque en esto no son negligentes quienes respirarían, si pudieran, y clamarían, si fueran escuchados, contra la tiranía y opresión que padecen, no por parte del emperador, sino de algunos a quienes fue encomendada la custodia del pueblo, que los devoran como manjar de pan, los despojan, los desgarran, los destruyen y de ningún modo los defienden; sino que piensan que prestan un servicio a Dios, tanto mayor cuanto más los afligen con tributos y otras exacciones. Soy testigo de vista.<sup>606</sup>

Por otra parte, en los consejos al marqués de Falces, concretamente en los numerales diecinueve y veinte, encontramos descripciones de cómo se realizaba la explotación a los indios, despojándoles de sus ganancias por medio de colocarlos en un estado alcohólico, y esto con la intervención o con la anuencia de alcaldes mayores y corregidores. En efecto, para procurar el bien común, aconseja al marqués detener estos abusos:

“Décimonono, poner mucho cuidado (...) en que a los indios no se venda vino de Castilla, porque en esto ay muchos males: lo uno, que lo compran y sin medida los principales beben y se emborrachan; lo otro,

---

606 *Ibid.*, I.44, p. 128-129.

que los mercaderes que lo venden, les venden vinagre por vino y aun lo aguan y en pretio excesivo. Y esto es comúnmente en las costas donde ay cacao, que es la moneda que corre y es bebida de los indios. Y llévanles de México muchas cosas impertinentes para ellos y se las fían asta la cosecha: y lo que vale 15, toman ellos por diez; y lo que dieron, no valía seis”.<sup>607</sup> “Lo vegésimo que estas cosas suelen azer los alcaldes mayores y corregidores; y, porque no sean entendidos, algún conozido o criado entiende en ello y reparten la ganancia. Y así no prohíbe esto; ante da lugar a ello y, al tiempo de la cosecha, es el dicho corregidor el executor de la paga. Y difo que a esto se advierta mucho: que tienen, por terceras personas y aun por sí mesmos, tabernas y otras cosas de mercaderías que contratan o rescatan con los indios”.<sup>608</sup>

En los mismos avisos, Veracruz pide que no se permita que el trabajo en las minas sea considerado como un tributo. En primer lugar, porque esto significaba que los indios no recibieran el salario que en justicia les correspondía; en segundo lugar, porque es un trabajo excesivo que provoca la muerte y la reducción de la población: “En lo que toca a las minas, a de aver mucho recato y consideración que ya totalmente sea quitado todo el servicio y tributo que se solía dar en cantidad de hombres que yvan a servir a las minas. Y, en esto, fuera del trabajo ser excesivo, era ocasión de muchas ofensas de Dios y de los pueblos desminuyr; que se advierta que, como abominable se tenga, y aunque se pida este modo de tributar, no se conceda”.<sup>609</sup>

Dentro de esta lucha contra la explotación de la mano de obra del indio, Veracruz se fundamenta en las *Leyes Nuevas*, y señala que el emperador ha condenado “todos los servicios personales, como son los servicios para cavar minas y todos los demás, como son la custodia de los rebaños o de las casas u otros, que quienes exigen eso, obran injustamente y están obligados a restituir”.<sup>610</sup> En efecto, se opone a que se considere el trabajo como una forma de tributo, pues esta práctica significaba la explotación de la mano de obra del indio; de ahí que exija que todo trabajo debe ser retribuido con un salario justo.

607 Alonso de la Veracruz, “Los avisos que se dieron...”, *op. cit.*, p. 111.

608 *Ibid.*, p. 111.

609 *Ibid.*, p. 106.

610 Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, *op. cit.*, IV.206, p. 181.



Pero, por otro lado, también pide que, al quitar el tributo de trabajo en las minas, se cuide que el salario sea entregado directamente al trabajador, y no quede en manos del cacique, gobernado o principal del pueblo: “Es de mucho advertir que así como solían *yr* indios de los pueblos por tributos a las minas, agora van alquilados; y este alquiler, porque su manera de gobierno es así, no se aze con los que lo an de trabajar sino con el cazique o governador o principal, y éste toma la paga de todos y éste les manda *yr*. Y es ordinario que a los que trabajan no les dan el jornal concertado sino que el señor o principal se queda con él o un parte”.<sup>611</sup>

Es importante darse cuenta la manera en que Veracruz –aunque en otros aspectos respeta a las autoridades indias y a su organización comunitaria (como en el caso de la propiedad comunal)– defiende el derecho de cada individuo al producto de su trabajo, a su salario justo, no admitiendo que el cacique sea quien reciba toda la paga. Esta es una muestra concreta de cómo la política del bien común defendida por el agustino no niega los derechos de cada persona, en su esfera individual, sino que los contiene. Congruente con su postura, exige que cada individuo reciba el producto de su trabajo para poder vivir, pues ello es parte del bien común que debe procurar el gobernante:

Dévese tener mucha cuenta en que se encomiende a los alcaldes mayores de las minas que desto avisen y pregunten a los indios que de los pueblos trabajan, si an recibido su jornal, y azer que, en efecto, se page al que lo trabaja. Y no se tenga esto por cosa liviana: que es muy pesada y importante y scrupulosa y muy cargosa a los pueblos. Y lo sé como quien lo ha visto y tratado así con los indios como con mineros.<sup>612</sup>

Veracruz rechaza la servidumbre de la encomienda que colocaba a los indios en peor situación que en los casos de esclavitud que existían en algunos pueblos prehispánicos. De hecho, al hablar del abuso en los tributos que pesaban sobre los pueblos indios a cargo de los españoles, recuerda la esclavitud del pueblo hebrero en Egipto: “Y así, ¡oh dolor!, el pueblo clama ahora como en otro tiempo bajo la servidumbre egipcia”.<sup>613</sup>

611 Alonso de la Veracruz, “Los avisos que se dieron...”, *op. cit.*, p. 107.

612 *Ibid.*, p. 107.

613 Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, *op. cit.*, IV.223, p. 185. Este uso del texto bíblico del Éxodo es coincidente con la hermenéutica que realiza la Teología de la Liberación.

Por eso, propone que la Corona elimine la encomienda y, en todo caso, la sustituya por un tributo justo que no significase una mayor carga a la que tenían los indígenas con sus gobiernos originarios previo a la llegada de los españoles.<sup>614</sup> Esto lo lleva a realizar diversas reflexiones sobre los tributos, empezando por establecer el fundamento de la legitimidad de exigirlos.

En la duda I de su tratado *De dominio*, pregunta si aquellos españoles que tienen pueblos en las recién tierras conquistadas, sin título, pueden justamente recibir tributos o, en caso contrario, están obligados a la restitución de los mismos y a la renuncia del pueblo.<sup>615</sup> La duda inicia citando el versículo 22 del capítulo 21 del evangelio de Mateo: “Dad al César las cosas del César y las que son de Dios a Dios”.<sup>616</sup> Al responder esta duda, establece un límite en el cobro de impuestos: tiene que venir de una persona competente, que haya recibido tal facultad de parte del emperador o del gobernador. En este sentido, en la tercera proposición, señala que quien recibe tributos sin la comisión o donación del emperador o del gobernador, lo hace de manera injusta y está obligado a la restitución.<sup>617</sup> Esto se complementa en la quinta proposición, cuando afirma que si alguno se hace pasar por encargado de un pueblo, pero sin legitimidad alguna pues solo lo ocupó, ya por la fuerza, ya por autoridad propia sin violencia alguna, entonces no es verdadero señor y está obligado a restituir todos los tributos percibidos.<sup>618</sup>

Dicha limitante al poder que establece Veracruz respecto a la legitimidad en el cobro de los impuestos tiene una estrecha relación con la política del bien común. El hecho de que la concesión del emperador otorgara legitimidad para tal cobro, funcionaba de fundamento para ciertas características que deberían tener los tributos. En la primera conclusión de la duda II de su tratado *De dominio*, afirma:

614 Véase Velasco Gómez, Ambrosio. *Republicanismo y multiculturalismo*. México, Siglo XXI, 2006, p. 97.

615 Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., I.3, p. 117.

616 *Ibid.*, I.1, p. 117.

617 *Ibid.*, I.21, p. 122.

618 *Ibid.*, I.31, p. 125.

El emperador, al recibir los tributos de estos naturales, está obligado a tener cuidado no solo de su bien temporal sino también de su bien espiritual. Es evidente: porque, como el rey existe por el reino y no el reino por el rey, **el rey está obligado a procurar el bien del mismo reino, puesto que ésta es la razón de exigir tributos justos.** En efecto, quien ara, ara en la esperanza de cosechar, y el beneficio se dice debido en razón de una obligación.<sup>619</sup>

En esto observamos dos características de los tributos: deben ser justos y su fin es el bien del reino, el bien común, y no el enriquecimiento del emperador. Más adelante, en el mismo texto, lo repite de manera puntual: “[L]os estipendios y tributos justos se dan por el pueblo en orden a su cuidado y gobierno, obligación que está en el que los recibe”.<sup>620</sup> También señala que el gobernante “debe dirigir todas sus obras al bien común, y para el bien común, se le deben establecer los tributos necesarios para un sustento congruo”.<sup>621</sup> El cobro de tributos a los indios no debe ser una forma de enriquecimiento de la metrópoli, sino la manera de que el gobierno novohispánico se haga de recursos materiales para promover el bien común tanto en las poblaciones indias como en las españolas.

Ahora bien, si el emperador está obligado a destinar los tributos para el bien común, con mayor razón las autoridades novohispánicas, y en especial los beneficiarios de una encomienda, que se funda en una concesión hecha por aquél. Si no cumplen con esta condición, entonces la donación no es válida y se debe proceder a la restitución.<sup>622</sup> En este contexto, el encomendero, según nuestro autor, tiene obligaciones muy precisas para promover el bien común del pueblo que le ha sido encargado; así, por ejemplo señala que: “el español, a quien llamamos *encomendero*, está obligado a que la convivencia en su pueblo sea pacífica y no haya

619 *Ibid.*, II.56, pp. 133-134 (énfasis añadido).

620 *Ibid.*, II.101, p. 148.

621 *Ibid.*, I.8, p. 119.

622 En efecto, el agustino señala: “Por tanto, siendo así que el emperador dona bajo una condición, si ésta no se cumple, no obliga la donación. De igual manera debe considerarse, si lo hace por una causa final; y si, según un modo, si éste no se cumple, la donación no obliga. Por tanto, cuando se dona un pueblo con alguno de estos modos, para que lo instruyan y a ello apliquen diligencia, se sigue que, si no se cumple la causa, el modo o la condición, la donación no vale, y se estaría obligado a la restitución, como se dijo en la primera duda” (*ibid.*, II.71, p. 138).

robos ni extorsiones”<sup>623</sup> “porque aquel que posee un pueblo está obligado a aplicar la diligencia y cuidado necesarios para la instrucción de los naturales”.<sup>624</sup>

Otra limitación que establece nuestro autor al poder político es una garantía de seguridad jurídica: los impuestos tienen que estar tasados. Si no lo están, entonces deberá restituirse lo que se cobró: “[P]orque cualquiera que exige aquello que no es tributo, obra injustamente y está obligado a la restitución. Pues bien, quien exigía algo más que el tributo, es de esta clase”.<sup>625</sup> Además, esta tasación debe ser clara para evitar arbitrariedades:

Y juzgo que esto es verdadero no solo respecto del verdadero señor, cuando en la tasación de los tributos no habían sido estipulados tales servicios, sino también en el caso en que la tasación era solo en la forma de estas palabras: ‘y queremos que les sirvan en sus haciendas y granjerías’, como fueron muchas tasaciones de esta clase (...). Pues con esta cláusula no se justifica su avidez, para que pudieran pedir lícitamente lo que quisieran: *tamemes, tlapias, guardas de ganados, yerba para caballos*. **La razón porque tal tasación es injusta es que deja el tributo en la confusión, dependiendo solo de la voluntad de la persona a la cual se debe el tributo.** A causa de esto cualquiera fuese la tal tasación de tributos hecha por quien tiene autoridad y de acuerdo con la intención del emperador –lo cual negamos–, no valdría, porque la voluntad sería inicua y la imposición, impía.<sup>626</sup>

Congruente con su postura democrática del poder, que analizaremos más adelante, sostiene la necesidad de que los tributos sean consensados con el pueblo: “Para que el virrey estuviese libre de pecado debería, antes de la tasación de los tributos, investigar por medio de algún varón totalmente digno de fe, (...) para que interrogue a los naturales qué pueden cómodamente pagar de tributo”.<sup>627</sup> Y esto debe hacerlo el virrey para evitar abusos, pues así vería “los engaños y fraudes que hacen por los españoles y por los *calpisques*”.<sup>628</sup> Es decir, la justicia en los tributos depende,

623 *Ibid.*, II.95, p. 146.

624 *Ibid.*, II.92, p. 145.

625 *Ibid.*, IV.194, p. 177.

626 *Ibid.*, IV.199, pp. 178-179 (énfasis añadido).

627 *Ibid.*, IV.224, p. 186.

628 *Ibid.*, IV.224, p. 186.

en parte, de que sean aceptados por todo el pueblo, y no solo por sus nobles o principales:

Para que los tributos que se imponen sean justos, no es suficiente que se impongan en aquellas cosas que hay en tal pueblo, ni basta que intervenga la voluntad del mismo gobernador de los indios, a quien llamamos cacique, ni basta tampoco para la justicia que intervengan la voluntad de los nobles, a quienes llamamos *principales*, sino que se requiere el asentamiento y la voluntad, expresa o implícita, del pueblo.<sup>629</sup>

En los avisos al marqués de Falces, señala que la conmutación de los impuestos también debe realizarse con consulta al pueblo, pues esto evita actos de corrupción:

Lo octavo, que se advierta que, quando se a de hazer alguna conmutación de tributo, en algún pueblo, de dinero en comida o en ropa, o de ropa en dinero, que no se aga porque lo dize uno o dos o más principales, sino que se dé parte al pueblo que es el que lo a de trabajar. Y esto se haze fácilmente scriviendo una carta al ministro que allí estuviere, fraile o clérigo; porque acaeze sobornar a los mayores con una botija de vino, o un sombrero, o una capa vieja de Castilla.<sup>630</sup>

Ahora bien, Veracruz señala que si el dominio es justo, entonces se puede recibir legítimamente *tributos moderados*.<sup>631</sup> Esta limitación respecto a la cuantía de los impuestos es fundamental en su pensamiento, pues significaba una manera de proteger la vida de los pueblos ante los abusos de la encomienda y de las autoridades: “puede exigir y recibir tributos moderados, porque, si éstos exceden la capacidad de los súbditos, son exigidos y recibidos inicuaemente. Es evidente: porque el derecho para recibirlos no puede ser mayor en éstos que el que habría en el mismo emperador, si exige tributos excesivos. Por tanto, de manera semejante aquél a quien se ha encomendado una población, etcétera, a quien llaman comendero en estas partes, no puede exigir ni recibir tributos inmoderados”.<sup>632</sup>

---

629 *Ibid.*, IV.216, p. 184.

630 Alonso de la Veracruz, “Los avisos que se dieron...”, *op. cit.*, pp. 109.

631 Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, *op. cit.*, I.13, p. 120.

632 *Ibid.*, I.16, p. 121.

Así, el encomendero no puede pedir tributos más allá de lo que puede imponer el emperador, cuyo límite se encuentra en no sobrepasar lo que los indios entregaban a sus gobiernos originales:

Sin embargo, pienso que hay una cosa que no se debe pasar en silencio, ella es un requisito para la justicia de este tipo de traslaciones: que el rey, a cuya autoridad llegaron estos pueblos, no los grave más que el primer señor; mejor dicho, es conveniente que reciba mucho menos tributos, para que de esta manera se entienda que la traslación se hizo para el bien del pueblo.<sup>633</sup>

Esta limitante es absoluta, pues no se podía exceptuar por otras razones, aún cuando el tributo fuera tasado y pareciere moderado; si excedía lo que antes se pagaba a los gobiernos originales, sería un cobro injusto: “Se sigue otra consecuencia que considero gravísima: que todos aquellos que exigen tributos, aunque hayan sido tasados y parezcan por otras razones moderados, si exceden a aquellos que los naturales solían dar a sus señores en el tiempo de su infidelidad, pecan al exigirlos, y están obligados a la restitución de aquella parte en que los exceden”.<sup>634</sup> Para fundamentar esta limitante, Veracruz se basa de nuevo en su doctrina iusnaturalista. Considera que es una cuestión de equidad natural, pues por más que el emperador fuera verdadero señor, y los españoles tuvieran legítimo dominio por donación, no podían éstos exigir a su arbitrio el tributo. Aceptando o no la existencia de un dominio justo, lo que no podía dudarse era que los españoles que exigieron mayores tributos, lo hicieron de forma injusta y estaban obligados a su restitución.<sup>635</sup>

Además, el perjuicio ocasionado por el cobro excesivo de tributos, y ante la oposición del pueblo, es causa para que la donación del emperador o del virrey dada al encomendador quede sin efectos; esto lo afirma Veracruz siguiendo una regla general del derecho natural:

[...] si el emperador o el rey dieran una ciudad o una población a un duque, y fuera probable que el estar tal ciudad bajo el dominio de aquél fuese en

633 *Ibid.*, XI.895, p. 379.

634 *Ibid.*, IV.207, p. 181.

635 *Ibid.*, IV.192, p. 177.

detrimento de la misma ciudad, porque aquél a quien la confía y a quien la dona la gobernara tiránicamente, u obrara impiamente exigiendo tributos excesivos; en tal caso el rey o el emperador excederían la potestad que se les concedió; y si el pueblo reclamara o no lo consintiera, tal donación no valdría. Estas cosas son reconocidas a la luz natural de la razón.<sup>636</sup>

Que los tributos sean *moderados* va mucho más allá del límite mencionado en relación con los gobiernos originarios; también incluye que sean establecidos en congruencia con las posibilidades del pueblo. Señala Veracruz que si la tasación de tributos excede la posibilidad del pueblo, el encomendero obra de manera injusta al exigirlos y está obligado a la restitución. Para fundamentar esta limitante, afirma que la justicia tributaria también implica que las tasaciones no excedan las fuerzas de los súbditos; de lo contrario se comete tal injusticia que el acto se puede comparar con “un hurto”.<sup>637</sup> Es decir, siguiendo la tradición iusnaturalista, Veracruz acusa a los gobernantes de convertirse en una banda de ladrones<sup>638</sup> cuando sus actos no son justos. En este contexto, denuncia los abusos de los encomenderos contra los pueblos:

[...] que aquél que tiene un pueblo, si el pueblo no puede completar los tributos tasados, porque son excesivos, y por esta razón los naturales están endeudados y deben tributos *rezagados*, como los llaman, en tal caso con mala conciencia los puede exigir (...) Me duele en lo más profundo ver cuán inhumanamente se ejecuta esto, de tal suerte que los principales y el mismo gobernador de los naturales, que llaman cacique, son arrojados en las cárceles y son obligados finalmente con tal pena a completar los tributos excedentes, ya despojando a otros, ya desprendiéndose de sus propios bienes.<sup>639</sup>

636 *Ibid.*, I.11, p. 119.

637 *Ibid.*, IV.200, p. 179.

638 Es una manera de Veracruz de recuperar la faceta crítica del pensamiento de Agustín de Hipona, quien en la “Ciudad de Dios” señala: “Si falta la justicia, ¿qué son los gobiernos sino ‘bandas de ladrones’ a gran escala? ¿Qué otra cosa son las bandas de ladrones sino reinos en pequeño? Una banda está compuesta de hombres unidos por un pacto, que obedecen a un jefe y se rigen por un acuerdo a la hora de repartir el botín. Si una banda, a fuerza de reclutar nuevos miembros, consigue poderío suficiente para ocupar territorios, capturar ciudades y someter poblaciones enteras, puede atribuirse con pleno derecho el título de reino. Título que, según la opinión popular, no se le conoce por la renuncia al pillaje, sino por la conquista de la impunidad”. San Agustín, *La Ciudad de Dios*, IV, 4.

639 Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., IV.202, pp. 179-180.

Este atentado contra la vida de los pueblos, cuyo origen es la inmoderación en la tasación de tributos, no solo era condenable cuando lo realizaban los encomenderos; Veracruz también denuncia los abusos cometidos por otros funcionarios de la Corona: “Se sigue también que pecan mortalmente todos los oficiales del rey, *contador, tesorero, factor*, y el mismo virrey y todos los oidores, si participan en la decisión, cuando en los pueblos que están bajo el dominio del rey exigen tributos, así como otro tipo de deudas que no pudieron saldar fácilmente o por enfermedad o por alguna otra causa, y también ellos están obligados a restituir, como ministros de iniquidad”.<sup>640</sup>

Aunado a lo anterior, la justicia también se concretizaba en “que sean impuestos de acuerdo con sus posibilidades (de los indios), para que puedan pagarlos cómodamente”.<sup>641</sup> Es decir, nuestro autor establece el principio de proporcionalidad, el cual también señala en su obra *Sobre los diezmos*: “quien tiene más bienes, está obligado en mayor medida, a hacer gastos que quien tiene menos, según la equidad natural, como sucede en otras exigencias y tributos”.<sup>642</sup> Este principio significaba también una limitante para impedir que los encomenderos forzaran a los indios a realizar nuevos trabajos con tal de hacerse de mayores riquezas: “Pues un hombre no está obligado, para solventar el tributo, a emprender negocios ni a reunirlo con esfuerzo extraordinario, sino que el tributo debe imponérsele de acuerdo con sus posibilidades”.<sup>643</sup> En un sentido semejante, al tratar la cuestión de los diezmos, afirma que “basta con que quienes dan el diezmo lo paguen donde se les pide, y no están obligados a soportar otros gastos y trabajos”.<sup>644</sup> Él mismo da testimonio de una práctica donde a través de este cobro se explotaba a los indios, y exige la restitución:

[...] parece no haber sido equitativo, que por muchos años, en el Nuevo Mundo estuvieran en vigor la costumbre de que el diezmo de la semilla debida por los españoles, se mandara llevar a los ministros que habitaban en México, a lo largo de 20 leguas y sobre los hombros de los indios. No fue equitativo, porque esto se hizo, o por la avaricia de los ministros para

640 *Ibid.*, IV.203, p. 180.

641 *Ibid.*, IV.225, p. 186.

642 Alonso de la Veracruz, *Sobre los diezmos*, op. cit., 671, p. 207.

643 Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., IV.228, p. 187.

644 Alonso de la Veracruz, *Sobre los diezmos*, op. cit., 600, p. 187.



que creciese el precio de los diezmos, o por avaricia de aquellos a quienes llaman *arrendadores*, que vendían más caro, siendo así mayor su lucro. Y fue inicuo porque los españoles, si hubiese justicia, deberían haber sido compelidos por otros medios, en vez de obligar a los indios, que no debían el diezmo, porque los ministros que administraban a los mismos españoles, no pueden sufrir el peso del ministerio en lugares distantes, como consta a todos, por lo cual parece que debe hacerse restitución a los indios.<sup>645</sup>

Como parte de las limitantes a la tasación, que implicaba congruencia con las posibilidades de pago, Veracruz considera que el virrey no puede establecer impuestos en otras cosas que en las que hay en el lugar, si no es por voluntad del mismo pueblo: “[L]a potestad de imponer tributos está en el virrey por voluntad del emperador. Ahora bien, el emperador ha declarado su voluntad en cuanto a la imposición de tributos; es decir, que se impongan sobre las cosas que se cosechan en el pueblo, para que, donde se cosecha trigo, el tributo sea de trigo, y donde algodón, sea del algodón. Por tanto, no pueden imponerse otros tributos”.<sup>646</sup> No acatar esta limitante significaba abrir la posibilidad de abusos contra la vida de los pueblos indios, facilitando la explotación laboral. En efecto, denuncia que “obran injustamente el virrey y los oidores, cuando en una tierra en que se cosecha lo que nosotros llamamos algodón, se imponen **contra todo derecho y justicia** tributos en vestidos o telas elaboradas o en tejidos del mismo material. Esto es manifiesto: porque, aunque en su tierra haya algodón, sin embargo, no hay telas o lienzos de algodón, las que llaman mantas, y éstas se tejen por las mujeres con grandísimos trabajo y severo peligro de sus cuerpos y sus almas”.<sup>647</sup>

Para Veracruz el acatamiento de los límites de la potestad tributaria es fundamental para hacer valer el derecho a la vida de los pueblos. Por eso, no acepta ninguna excepción cuando, al no respetar tales límites, se establecen tributos que arrebatan a los pueblos los medios para satisfacer sus necesidades: “Y no vale decir que pueden dar lo que dan; porque no dan esto sin gran detrimento de ellos. Casi de continuo andan buscando reunir el

---

645 *Ibid.*, 588, pp. 183-184.

646 Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., IV.210, pp. 182-183.

647 *Ibid.*, IV.212, p. 183 (énfasis añadido).

tributo, y no les queda lugar para ocuparse de las cosas necesarias para sí y sus hijos”.<sup>648</sup>

Relacionado con el pago de tributos, y tomando en cuenta las características del poder político-eclesiástico de la época, encontramos las reflexiones que sobre los diezmos realiza nuestro autor. Como señalamos al abordar su biografía, se trata de su relección *Sobre los diezmos* que Veracruz leyó y comentó en 1555 en la cátedra universitaria en el ciudad de México. El punto de mayor controversia era la cuestión del pago de los diezmos. La jerarquía eclesiástica consideraba que los indios tenían que pagarlos al igual que los peninsulares y los criollos. En cambio, varios religiosos consideraban que los indios ya sustentaban a los ministros de culto a través de otras prestaciones,<sup>649</sup> y no era justo imponerles la carga adicional del diezmo. Esto con mayor razón si se tomaba en cuenta que esta carga iba a parar a las arcas del clero regular, que no tenía a su cargo la evangelización de los pueblos indios.

Para argumentar a favor de los pueblos indios, y justificar que no debían ser gravados con los diezmos, de nueva cuenta Veracruz se vale de la doctrina del derecho natural. Señala que no hay precepto natural que establezca los diezmos: “Por lo cual ni los diezmos, ni alguna otra cuota, se instituyó en tiempo de la ley natural a favor de los sacerdotes. Y si existió en aquel tiempo alguna ofrenda, fue voluntaria y no de institución divina o de precepto, aunque fuese inspirada especialmente por Dios”.<sup>650</sup>

En la cuestión VI de *Sobre los diezmos*, se pregunta si los indígenas están obligados a pagar el diezmo. En la primera conclusión, señala que como todos los fieles, los neófitos –los indígenas del Nuevo Mundo– están obligados a pagarlos, pues no tienen ningún privilegio especial que los exima de tal pago de diezmos.<sup>651</sup> No obstante, señala que siempre que no existan otras razones para que no lo paguen, mismas que va desarrollando a través de las siguientes conclusiones:

648 *Ibid.*, IV.232, p. 188.

649 De hecho, Veracruz señala: “Segunda conclusión. Si el emperador o rey quiso incluir en los tributos impuestos a los neófitos del Nuevo Mundo el diezmo para la sustentación de los ministros y en razón de su obligación hacia lo espiritual, a ninguna otra cosa están obligados más que al pago de los tributos”. Alonso de la Veracruz, *Sobre los diezmos, op. cit.*, 166, p. 68.

650 *Ibid.*, 47, p. 34.

651 *Ibid.*, 165, p. 68.

En primer lugar, considera que a través del tributo que ha impuesto el emperador ya se cubren las necesidades por las que se cobran los diezmos; por lo tanto, es injusta la doble tributación y los indios han de quedar libres de ese pago.<sup>652</sup> En segundo lugar, el emperador ordenó que fuera obligación de los encomenderos el sustento de los ministros del pueblo, al igual que la edificación de templos; por lo tanto, es injusto que quieran volver a gravar a los indios a través del diezmo. En tercer lugar, y siguiendo la misma línea argumental, establece:

Los nativos, después de pagar el tributo justo, quedan libres del pago de diezmo para el ministro. El Rey en virtud de la concesión papal, tiene toda la responsabilidad al respecto, aunque los diezmos no estuviesen ya incluidos en el tributo. Obvio porque aquel a quien se le da o se le dona algo bajo condición, está obligado a cumplir con tal condición. Como a los reyes católicos se les concedió el dominio sobre los indígenas del Nuevo Mundo, que de otra manera no había tenido lugar, ni por derecho ni de hecho, pues aunque sea emperador, no es el señor del orbe, bajo la condición de que los instruya en la fe. Como esta instrucción en la fe incluye la administración espiritual, como es claro. Luego, a eso está obligado el rey pero no por sí mismo, ya que no es ministro en las cosas espirituales. Luego está obligado de otra manera. Pero si es de otra manera, quiere decir que está obligado él mismo, a proveer de ministro adecuado y darle lo necesario para la alimentación y vestido, según la condición y la exigencia de los ministros, desde el momento en que aceptó el dominio y el imperio de este Nuevo Mundo. Luego los que dan tributo no están obligados a más. Y esto se confirma por la solicitud misma que tiene el rey de enviar, con sus propios recursos, ministros religiosos, dándoles un congruo estipendio, etc.<sup>653</sup>

Por lo tanto, Veracruz exige que el encomendero utilice el pago de tributos para el bien del pueblo, y no pretenda imponer una doble tributación: “En el pueblo, donde un español tiene nativos bajo *encomienda*, como dicen, los indios no están obligados a dar diezmos a sus ministros más allá de lo que establece el tributo justo si este es suficiente”.<sup>654</sup> Esto

---

652 *Ibid.*, 166-168, pp. 68-69.

653 *Ibid.*, 170, pp. 69-70.

654 *Ibid.*, 172, p. 70.

guarda coherencia con lo que señala en su tratado *De dominio*, cuando afirma que “la razón para exigir tributos justos proviene del dominio justo, y no es por causa de la instrucción de la fe”.<sup>655</sup> La obligación de evangelizar, como parte de la condición de donación, no justifica la imposición de cargas inmoderadas a los indios y, mucho menos, una doble tributación. Los tributos moderados deben cubrir las necesidades del pueblo, incluyendo las necesidades espirituales, por lo que el cobro por separado del diezmo se vuelve un acto injusto contra los pueblos indios; por eso, denuncia que se hace más daño a los pobres que a los ricos con esta doble tributación: “los que deben pagar el diezmo y que también dan el tributo, o son ricos, pues tiene suficiente para sí y otros, pagados los tributos y los diezmos, o son pobres e indigentes, de modo que pagando los diezmos carecen de lo suficiente para la honesta y debida sustentación propia y de su familia, como son casi todos los habitantes indígenas del Nuevo Mundo”.<sup>656</sup> La misma idea la desarrolla ampliamente, mostrando de nuevo que para los indios no es un mandato de derecho natural el pago del diezmo, ni están obligados por derecho humano, pues de lo contrario se violentaría su derecho a la vida:

El pobre que no tiene más que el sustento debido y lo necesario para la familia, de modo que dando el diezmo le faltaría lo necesario para la vida natural, no está obligado a dar el diezmo de los frutos, a no ser que el ministro estuviese constituido en la misma necesidad. Se prueba: alguien está obligado al diezmo por derecho natural en cuanto tal diezmo se requiere para la sustentación del ministro. Como por derecho el pobre no está obligado, porque supongo que el ministro no se encuentra en tal necesidad, y que si paga los diezmos caería en la miseria, a la cual tampoco está obligado, porque supongo que el ministerio no se encuentra en tal necesidad, y que si paga los diezmos caería en la miseria, a la cual tampoco está obligado. Es claro, porque está obligado a proveer primero para sí mismo que para los demás, porque el ministro no los necesita y porque si da los diezmos se queda en extrema necesidad, por eso, no estará obligado a pagar el diezmo. Ni está obligado tampoco por el precepto humano, porque los diezmos se ordenan y se dan para la sustentación de los ministros y las necesidades de los pobres. Como quien tiene que pagar diezmos

655 Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., II.48, p. 131.

656 Alonso de la Veracruz, *Sobre los diezmos*, op. cit., 164, p. 68.

es pobre en extrema necesidad, como suponemos. Luego en el primer caso no está obligado al diezmo. Puesto el segundo caso, aquel que recibe el diezmo está obligado a dárselo al que lo da porque es pobre, pues de otra manera retiene lo ajeno, según opinión común. Luego el pobre, podría retenerlos consigo, y no darlos, porque a él se le deben. Esto se prueba también por la causa por la que fueron introducidos los diezmos: para que *'haya alimento en la casa del señor'* para los pobres.<sup>657</sup>

Si el cobro del diezmo daña a los pobres consistiría en una negación de una de sus finalidades, ya que, una de las razones por las que se instaura es la necesidad de los pobres: “Pues no solo para los ministros se manda dar los diezmos, sino también para la necesidad de los pobres. De donde la Padre Agustín dice: ‘Los diezmos se piden como deuda; quien no quisiera darlos está invadiendo lo que es ajeno; y cuantos pobres falleciesen en los lugares en que él habita por no haber dado los diezmos, tantas veces aparecerá como reo de homicidio ante el tribunal del eterno Juez; porque aquello que por Dios fue reservado en favor de los pobres, lo reservó para su propio uso’. Así escribe él”.<sup>658</sup>

Otra de las razones por la que los indios no deberían pagar el diezmo consiste en la prudencia con que debe realizarse el proceso de evangelización, pues ellos no han de asimilar la fe de la misma forma que el cristiano europeo; debe darse una diferencia entre ambos, en función de las costumbres propias: “Si los neófitos del Nuevo Mundo estuviese obligados a pagar los diezmos, lo estarían también a todos los preceptos de derecho positivo impuestos por la Iglesia, como los cristianos más antiguos. Como a muchas otras cosas no están obligados, como al ayuno, a la observancia de las fiestas, y también a la abstinencia de laticinios, etc. Luego, también parece que están exentos de pagar los diezmos”.<sup>659</sup>

Para finalizar esta sección, mencionaremos algunos puntos de los avisos al Marqués de Falces. En ellos, Veracruz recomienda poner un alto a prácticas corruptas de diversas autoridades que, finalmente, terminan dañando a los pueblos e imposibilitándoles el acceso a la satisfacción de sus necesidades de vida:

---

657 *Ibid.*, 183, pp. 72-73.

658 *Ibid.*, 133, pp. 58-59.

659 *Ibid.*, 153, p. 65.

“Lo décimo, que los corregidores o alcaldes mayores no se entremetan en dar mandamientos de amparo (que dizen) a los indios de sus tierras; y cuiden de que nadie se las quite, pues que, sobre este color, sacan de los indios gran cantidad de dinero, llevando por los mandamientos a 4 y a 6 reales. Y, como temen que todas sus tierras les an de quitar (aunque las pidan por el mandamiento mucho), se huelgan de lo dar; estando confiados en el papel”.<sup>660</sup>

“Lo undécimo, que, quando se embía comission a corregidor, o a alcalde mayor, con término limitado, para la residentia o algún negocio de principal, o gran señor, el tiempo sea poco y con dificultad aya prorogación; porque, por recrescer la ganancia de salario, se huelgan de lo dilatar. Y también ay otro mal, que ponen los mismos juezes, de su mano, un defensor de la parte contraria con partido arreglado. Y aquel, con mañas, dilata la causa y pleyto y aun más dineros. Y esto último se debe prohibir y aviendo neccesidad desde protector, avía de ser embiado por su señoría o el audientia; y a persona de quien se tuviesse tal concepto, etc.”<sup>661</sup>

## 5. Derecho a la igualdad

Para abordar el derecho a la igualdad en la obra de Veracruz, partimos de la misma perspectiva que utilizamos cuando hablamos de la praxis y pensamiento de Las Casas. Se trata de presentar aquellos puntos donde el agustino pone en un plano de igualdad, respecto a diversos temas, a los indígenas con los europeos. Se busca comprender, entonces, que la lucha por la igualdad en las circunstancias desde donde actuaba el agustino pasaba por comprenderla como un empoderamiento de los indígenas en la construcción de una nueva sociedad, que tenía sus raíces en una guerra injusta pero finalmente consumada. Como señala Roberto Heredia, “en la Nueva España una nueva sociedad, una comunidad mixta se iba configurando. Cada vez había una mayor cantidad de hijos de conquistadores y colonos nacidos en estas tierras, sin relación ninguna ya con España. El número de mestizos, legítimos e ilegítimos –los más– aumentaba. Con la llegada de los esclavos negros la cantidad de mulatos crecía”.<sup>662</sup>

660 Alonso de la Veracruz, “Los avisos que se dieron...”, *op. cit.*, p. 109.

661 *Ibid.*, *op. cit.*, pp. 109-110.

662 Roberto Heredia, “Augurios de una nueva nación”, *op. cit.*, p. 56.

Las reflexiones de Veracruz buscan establecer derechos y obligaciones que permitan la convivencia en la nueva sociedad, pero desde una “opción por los pobres”, que en ese contexto eran principalmente los indígenas, pero también los mestizos, los negros, los mulatos, etc. En este sentido, consideramos adecuado el juicio que hace Cerezo de Diego:

El conocimiento que adquiere de la realidad novo-hispana le proporcionará una visión objetiva de los hechos y le permitirá adoptar en sus escritos una postura de equilibrio a la hora de establecer los derechos y obligaciones de vencedores y vencidos. Si los maestros de Salamanca, ante el desconocimiento personal de los hechos, se ven precisados en sus exposiciones a limitarse al planteamiento teórico de los títulos legítimos e ilegítimos de la conquista del Nuevo Mundo, Veracruz, por el contrario, posee sobre ellos la ventaja de su experiencia americana que le permitirá actuar como un tratadista teórico y a la vez práctico, aportando soluciones no solo al problema de la justicia de la Conquista sino resolviendo también los problemas concretos de ética colonial que planteaba la convivencia entre aborígenes y los nuevos establecidos.<sup>663</sup>

Aunque la cuestión de la igualdad se hace presente en diversos temas que abordamos en otros apartados de esta investigación, en este momento desarrollaremos algunos puntos sobresalientes al respecto: la manera en que Veracruz reconoce la igualdad entre los indios y los españoles; el reconocimiento de los gobiernos indios; la defensa del derecho de propiedad de los pueblos indígenas; y la manera en que aborda el derecho de tránsito y comunicación.

### 5.1. Reconocimiento de la igualdad

Unos de los elementos más frecuentes para apoyar un concepto del indio que fundamentaba su desigualdad con los demás seres humanos, en especial con los europeos, eran los relatos de los primeros exploradores y conquistadores de las Indias que llegaban a Europa. Ya hemos analizado, al hablar del fundamento de derechos humanos en Las Casas, cómo el explorador y el conquistador se encontraban encerrados en su mismidad,

---

663 Prometeo Cerezo de Diego, *op. cit.*, p. 12.

y no reconocían la alteridad del *Otro*, del indio. Gran parte de estos relatos formaban una imagen de amentes o seres infantiles sobre los indios, lo que tenía importantes consecuencias jurídicas en cuanto a su capacidad para ejercer sus potestades de gobierno y el dominio sobre sus bienes. Al considerarlos como amentes, se asumía que no tenían la misma capacidad de gobierno y administración que los demás pueblos, en especial, que los europeos. Esto daba pie, por supuesto, a la creación de un orden jurídico desigual e injusto.

A diferencia de su maestro Vitoria, Veracruz afirma la capacidad de los indios y, por tanto, niega que se les puedan negar sus derechos debido a una supuesta condición de infantes o amentes. Al no conocer las Indias personalmente, Vitoria solo tenía la información obtenida de los relatos llegados a Europa, y por eso, su postura es dubitativa. Si bien no concede verdad a las opiniones contra los indios, se mantiene en una postura neutral, y formula una postura reservada: “aún supuesto que estos bárbaros sean tan ineptos y romos como se dice, no por eso debe negárseles el tener verdadero dominio, ni tenérseles en el número de los siervos civiles. Verdad es, no obstante, que de esta razón y título puede nacer algún derecho para someterlos, como se dirá después”.<sup>664</sup>

Veracruz, en cambio, es tajante al afirmar la capacidad plena de los indios.<sup>665</sup> De inicio señala que el hecho de que algunos juzguen como niños y amentes a los indios, como hombres de poco ingenio y sin dotes para gobernar, no es causa justificatoria de la guerra.<sup>666</sup> Pero además de no ser un argumento válido para privarles de su dominio y sus bienes a los indios, tampoco es cierto que los indios sean comparables con niños o amentes. Como veremos con mayor detalle en el punto siguiente, reconoce la capacidad de gobierno y la complejidad de las instituciones políticas de los pueblos indígenas. Afirma que no solo no son como niños o amentes, sino que se muestran aventajados a su manera y que algunos de ellos son aventajadísimos.<sup>667</sup>

664 Francisco de Vitoria, *De indis*, I, 23.

665 De hecho, “con pruebas históricas en la mano enjuicia y critica el ‘Demócrates Segundo’ del cronista Juan Ginés de Sepúlveda” (Lucio Pereña, “La economía de la solidaridad. Estudio introductorio”, p. 29) y toma posición en la polémica entre Las Casas y Sepúlveda, y desde México manda su voto particular.

666 Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., X.708, p. 327.

667 *Ibid.*, X.716, p. 329.



Para afianzar su postura, Veracruz realiza un argumento inverso, utilizando una justificación a la guerra que usaban los propios conquistadores. Estos afirmaban que cometer ciertos pecados era causa para que los indios fueran privados del dominio y de la propiedad de sus bienes. Entonces Veracruz les hace ver su contradicción al señalar que reconocer la responsabilidad de esos pecados era reconocer la capacidad de los indios, es decir, consistía en asumir que eran sujetos éticos capaces de responder por la moralidad de sus actos. En efecto, señala que “si estos hombres fueran incapaces como niños o amentes, la consecuencia sería que no podrían pecar, y así, todos aquellos vicios, lascivia, embriagueces, promiscuidad sexual, incesto y sodomía, no podrían todo ello imputárseles a dichos hombres más que a los animales irracionales. Pero ya que se les imputan sus vicios, y con razón, está claro que tienen suficiente juicio de razón para pecar, y por lo mismo, son en general capaces de dominio, por lo que su defecto de razón no justifica la guerra contra ellos”.<sup>668</sup>

Por último, hace ver que la realidad india es semejante a la realidad española, y que hace ver que en todo pueblo existen diferencias en cuanto a las habilidades para gobernar: “Y así como entre nosotros no todos se distinguen por su prudencia o sobresalen de manera que puedan gobernar a los demás, antes bien, son pocos, sin embargo los demás obedecen a los magistrados y gobernantes, así también entre estos naturales, como en cualquier pueblo por pequeño que sea aparecen dotados de virtud, aparecen algunos en los cuales se da el talento y la sagacidad para gobernar a los demás”.<sup>669</sup>

En cuanto a la postura teológica de Veracruz, haciendo referencia a un texto de la Carta a los Ramanos (10, 12), afirma la igualdad de todos los seres humanos: “Pero dio su vida no solo por el pueblo israelita, no solo por aquellos que en aquel momento eran creyentes, sino por todos los que fueron, eran y habrían de ser; por los judíos, los gentiles y los bárbaros. Pues para Dios no hay diferencia entre un judío y un griego. Hay un solo Dios ajeno a la acepción de personas, que salva a todos los que invocan su nombre”.<sup>670</sup>

---

668 *Ibid.*, X.718, p. 329.

669 *Ibid.*, X.741, p. 335.

670 *Ibid.*, VIX.551, p. 290.

Por otro lado, encontramos diversos textos donde el argumento de Veracruz se basa en poner en un plano de igualdad a los pueblos indios con los pueblos europeos. Así, por ejemplo, al hablar del derecho de comunicación, lo argumenta a partir de señalar que la misma regla que se aplicaría entre pueblos europeos, debería aplicarse con los pueblos indios: “Los infieles que no adoran al Dios verdadero no son de mejor condición que los fieles que veneran al Dios verdadero. Ahora bien, los galos fieles no podrían prohibir este viaje a los españoles. Por tanto, los infieles tampoco lo pueden”.<sup>671</sup> En cuanto al uso de metales y minerales que estén en un lugar común, es decir, que no son propiedad aún de un pueblo o individuo, señala que el trato tiene que ser igualitario tanto para españoles como para indios: “los españoles que viven o viajen entre estos habitantes, pueden como los habitantes de este Nuevo Orbe, excavar y sacar metales y minerales que estén en cualquier lugar común, como también los habitantes del Nuevo Orbe. Y no pueden con justicia ser impedidos en nada, como tampoco a los habitantes naturales se les podría lícitamente prohibir mediante algún poder la excavación de los minerales, si quisieran”.<sup>672</sup>

Al defender la propiedad de los indios ante el poder del Emperador, utiliza un argumento donde señala que los mismo límites que tiene el poder político en España deben proteger también a los indios: El emperador “en España no tiene la propiedad de los bienes poseídos en común, de suerte que pudiera tomarlos a los pueblos y adueñarse de ellos y darlos a otros, como son pastos y bosques y sitios de pesca y otros de esta índole. Por consiguiente, tampoco podrá de suyo apropiárselos en estas partes”.<sup>673</sup>

En cuanto a los impuestos, fray Alonso exige que haya equidad en su cobro y que se usen los mismos criterios que en España en tanto beneficien a los indios: “Vemos en España que los labradores pobres que viven de su trabajo pagan tributo; sin embargo, ninguno es tan pobre que no sea más rico con mucho que todos éstos. Pero este labrador no pagaría de tributo más de dos o tres pesos de plata cada año a lo sumo. ¿Con qué justicia, pues, los indios pagarán el doble, y algunos el cuádruple y más, cuando ellos, a no ser unos cuantos, no ganan dinero de los frutos que cosechan, porque no venden sus productos, sino que siembran solo lo que

671 *Ibid.*, XI.905, p. 381.

672 *Ibid.*, XI.922, p. 385.

673 *Ibid.*, VIII.458, p. 256.

les es necesario?”<sup>674</sup> También tratándose de impuestos, exige que los españoles vean como sus iguales a los indios, y que no los usen para transportar los diezmos que deben ser transportados por quien tiene la obligación, es decir, por aquellos:

[...] se requiere que los mismos españoles, a su costa, si tienen de donde, los lleven y no en hombros de los indios, como fue costumbre por muchos años. Lo cual vimos con nuestros propios ojos. Pues, entonces, o estaban obligados los españoles a llevar el diezmo de la semilla a casa del obispo o no. Si estaban obligados los españoles, ¿por qué motivo compellían a los indios? Y si no estaban obligados los españoles, como juzgo que no lo estaban, ¿con qué derecho obligaban a los indios del Nuevo Mundo a llevarlo sin pago?<sup>675</sup>

Otro ejemplo de cómo defiende Veracruz la igualdad entre indios y españoles es que reconoce la existencia de verdaderos matrimonios en las costumbres indígenas, y según sus ritos, y además les otorga suficiente validez con fundamento en el derecho natural.<sup>676</sup> Afirma que si el ser humano es por naturaleza un animal político o social, también es más un animal conyugal, y por lo tanto, la unión del matrimonio es algo a lo que la naturaleza del ser humano lo inclina, aunque es un acto de libertad:<sup>677</sup> “[A]unque el hombre por libre arbitrio sea movido hacia el matrimonio, ciertamente eso es natural, porque para ello hay una inclinación natural, aunque se complete por medio de la voluntad”.<sup>678</sup> En efecto, “como los infieles también tienen las cosas naturales íntegras, aunque oscurecidas, sin duda será necesario afirmar constantemente, que también existe el matrimonio entre los infieles”.<sup>679</sup>

Lo anterior a pesar de las importantes diferencias que tenían con los matrimonios cristianos españoles que se constituían según la moral de la cristiandad. Es decir, se trata de un reconocimiento de la igualdad desde una perspectiva intercultural, pues reconoce que el matrimonio puede

674 *Ibid.*, IV.229, p. 187.

675 Alonso de la Veracruz, *Sobre los diezmos*, op. cit., 585, pp. 182-183.

676 Véase Alonso de la Veracruz, *Espejo de los cónyuges*, op. cit.

677 *Ibid.*, p. 11.

678 *Ibid.*, p. 15.

679 *Ibid.*, p. 9.

“tener muy diversas manifestaciones culturales, todas ellas coincidentes con principios generales de la ley natural”.<sup>680</sup> Veracruz afirma al respecto que “en el matrimonio no es del mismo modo entre todos, porque según las diversas condiciones de los hombres se puede contraer de modo diverso y tantos son diversos los ritos como las ceremonias para contraer matrimonio”.<sup>681</sup>

Como último ejemplo, destacamos la lucha que emprende Veracruz para que los indios reciban la eucaristía; se trata de un dato que en nuestra sociedad secularizada pierde interés, pero que en la sociedad novohispánica era una expresión más de la lucha por la igualdad. En este punto, nuestro autor es, junto con el franciscano fray Jacobo Daciano,<sup>682</sup> el primero en dar el sacramento de la eucaristía a los indígenas.

## 5.2. Reconocimiento de los gobiernos indios

Una de las formas más comunes para no reconocer la igualdad de los indios consistía en negar la legitimidad de sus gobiernos, sobre la base de las ideas de la época influidas en las luchas de los reinos cristianos contra los reinos infieles y gentiles. En efecto, surgía la pregunta sobre si los pueblos indios tenían un gobierno legítimo, con igualdad de derechos que los gobiernos cristianos. Las respuestas podían agruparse en dos grandes grupos: por un lado, quienes negaban la existencia de derechos que implicaran la existencia de gobiernos paganos sin subordinación, sea de hecho o de derecho, a la autoridad del papa o del emperador cristiano; por otro lado, quienes aceptaban la existencia de los mismos derechos a los gobiernos infieles mientras no causaran injurias ni daños a los cristianos.<sup>683</sup> En

680 Ambrosio Velasco Gómez, “Introducción” en Alonso de la Veracruz, *Espejo de los cónyuges*, op. cit., p. XIII.

681 Alonso de la Veracruz, *Espejo de los cónyuges*, op. cit., p. 21.

682 Véase Rasmussen, Jorgen Nybo. *Fray Jacobo Daciano*. Trad. Estanislao Navarrete. Zamora, El Colegio de Michoacán, 1992; Stangerup, Henrik. *Fray Jacobo*. Trad. Ana Sofía Pascual. Barcelona, Tusquets Editores, 1993.

683 Por ejemplo, el dominico Matías de Paz, catedrático de la Universidad de Salamanca, reconocía en su *De dominio regum Hispaniae super indos* que por derecho natural los indios tenían verdadero dominio sobre sus bienes temporales pues eran necesarios para su sustento; no obstante, no admite que tengan por derecho natural la potestad de gobierno, de la que pueden ser privados por razón de su infidelidad cuando la Iglesia lo considerara necesario. Véase Beltrán De Heredia, V. “El P. Matías de Paz, O.P y su tratado *De dominio regum Hispaniae super indio*”. *Miscelánea Beltrán de Heredia. Colección de artículos sobre historia*, t. I. Salamanca, Editorial OPE, 1972, p. 621.

efecto, como señala Cerezo de Diego, fueron “principalmente nuestros clásicos del Siglo de Oro los que, sustituyendo las doctrinas teocráticas medievales por los principios del derecho natural, defenderían frente la universalismo político y religioso del orbis christianus la soberanía de los Estados paganos y la igualdad jurídica de sus habitantes”.<sup>684</sup> En este sentido, fray Alonso reconocía la calidad de los gobiernos de los pueblos indios y su organización social: “estos naturales no son tan necios y estúpidos como algunos estiman (...) tienen su método de gobernar y sus costumbres, con las cuales viven; tienen leyes, recibidas de boca de sus mayores, por las cuales juzgan, discurren, razonan, investigan, consultan. Son obra de no fatuos o dementes, sino de gente prudente”.<sup>685</sup>

En Nueva España, la oposición en este tema contra los defensores de indios como Las Casas y Veracruz, era apasionado y fuerte; un caso paradigmático es la obra de Juan Velázquez de Salazar, quien en su obra *Praefatio in sequentes questiones* señala que “[l]os infieles, paganos y tiranos indignamente detentan el poder, ya despótico, ya político y así de nombre como de hecho (...) y con óptimo derecho puede nuestro rey invictísimo quitar su principado a los que llaman principales y cuidar de ellos según sus merecimientos, si los tuvieran”.<sup>686</sup> En cambio, desde las primeras páginas de su tratado *De dominio*, fray Alonso deja en claro que no se puede considerar un pueblo como una cosa sin dueño que puede ser apropiado por la pura ocupación, sino que tiene que darse un título justo para que ese dominio sea legítimo:

[...] porque aquellas cosas que han sido concedidas, tanto por la ley natural como por la humana, a quien las ocupó primero, lo son o porque nunca fueron propias de alguien o porque son tenidas por derelictas.<sup>687</sup>

Pero no es así acerca del dominio de los pueblos, porque el dominio de un pueblo siempre estuvo desde el principio en el pueblo mismo, y nunca

684 Prometeo Cerezo de Diego, *op. cit.*, p. 187.

685 Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, *op. cit.*, X.740, p. 334.

686 Velázquez De Salazar, Juan. “Praefatio in sequentes quastiones”. *Cuerpo de documentos del siglo XVI. Sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas, descubiertos y anotados por Lewis Hanke*. Ed. Agustín Millares Carlo. México, FCE, 1977, p. 52.

687 El término jurídico “derelicta”, señala Heredia, se refiere al abandono de una cosa, como acto voluntario del propietario o del titular de un derecho, que se desliga de la cosa objeto de la propiedad de su derecho, que se desliga de la cosa objeto de la su propiedad o de su derecho, considerando rota la vinculación jurídica.

fue cosa derrelicta. Y si tenía un señor, como éstos tenían uno a modo de rey y superior, y otro señor bajo aquél, no pudo haber justicia en el ocupante; porque, si lo ocupó por la fuerza y aun por la guerra, entonces fue necesario que la guerra fura justa, la cual no puede ser justa por parte de un hombre particular que ocupa. Si por causa injusta de guerra, no puede tener dominio por ello, ya que oprimir injustamente atañe a la tiranía. Si posee, no por la fuerza sino pacíficamente, entonces es necesario que sea por voluntad del príncipe o de la república. Pero tal voluntad no existe, sino más bien es contraria. Por tanto, nadie que tiene sin título un pueblo, lo posee justamente.<sup>688</sup>

En la *Duda V* del mismo tratado, fray Alonso se pregunta si los indios eran verdaderamente señores, y si así eran, si pudieran ser despojados; también se pregunta si estaban de hecho privados del dominio desde entonces. Para ejemplificar presenta algunos argumentos que se decían a favor del hecho de que no existía verdadero dominio, ya sea porque los indios eran infieles, idólatras, homicidas o tiranos; y, por otro lado, en caso de existir dominio, se argumentaba que habían sido privados justamente de su señorío porque gobernaban para mal a sus súbditos y para su perjuicio.<sup>689</sup> Muchas de estas posturas reflejan, como ya hemos señalado, las tesis del Ostiense. Por su parte, Veracruz sostiene que los infieles pueden ser auténticos señores porque la potestad y el dominio verdaderos no se fundan en la fe. Por lo tanto, los españoles no podían “acabar con estas monarquías por el título de que su rey no era cristiano y porque el pueblo era idólatra o pagano. Ni, en consecuencia, lícitamente podían destituir o despojar de sus legítimos poderes a los caciques o señores de la ciudades que se habían sido nombrados y elegidos por voluntad popular, aunque no quisieran convertirse al cristianismo y continuaran en sus creencias y culto a sus ídolos”.<sup>690</sup>

En primer lugar, en su tratado, fray Alonso concluye que aquel que era monarca entre los indios, por más que fuera infiel e idólatra, era verdadero gobernante, debido a que como la fe no quita ni confiere dominio entre los gentiles siempre ha existido dominio verdadero.<sup>691</sup> En efecto, la

688 Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., I.32-33, p. 125.

689 *Ibid.*, V.241-V.245, p. 191.

690 Pereña, L. *La idea de la justicia en la conquista de América*. Madrid, Mapfre, 1992, p. 54.

691 Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., V.250, p. 193.

fe es una cuestión de derecho divino, y el dominio es de derecho de gentes y, por eso, la legitimidad de un gobernante no se basa en la fe sino en que la república transfiera la potestad. Veracruz afirma en este sentido: “Ni por causa de idolatría puede alguien ser privado de dominio; porque de este modo todos los infieles idólatras podrían ser despojados de su dominio por esta causa, lo cual es completamente falso”.<sup>692</sup>

En segundo lugar, Veracruz concluye que en el tiempo de la infidelidad había dominio justo y legítimo entre en los pueblos indios, cuyos señores eran designados por la ciudad, ya sea de manera de sucesión hereditaria, por elección del rey, ya por elección de algunos miembros de su consejo, que se nombraban para ese propósito.<sup>693</sup> Tampoco estos señores podían ser despojados de su dominio, lo que tiene importantes consecuencias para la sociedad novohispánica que se estaba construyendo: “Y así, los españoles tampoco pudieron tener dominio verdadero, ni aun por concesión del emperador, porque ni el emperador mismo podía quitar el dominio a sus señores verdaderos y darlo a otros, aun cuando concediéramos que el emperador es señor verdadero de todo el mundo, lo cual negamos (...) no podría contra la voluntad de la república quitar al señor que la misma república constituyó; ni podría en estas partes, contra la voluntad del rey, quitar al señor que éste constituyó en virtud de la potestad conferida por la república”.<sup>694</sup> Por lo tanto, tampoco sería justo el despojo de los tributos ni la imposición de estos al pueblo por parte de quien despojó injustamente del dominio a los indios, como hicimos mención páginas arriba.

Una vez señalados la injusticia de la privación de dominio de los indios y la usurpación del gobierno de los pueblos por parte de españoles, Veracruz denuncia: “En verdad, como está ahora la situación de las cosas en este Nuevo Mundo, todos los señores verdaderos, constituidos ya sea por sucesión, ya por elección, debe decirse que han sido privados de su dominio verdadero”.<sup>695</sup> En efecto, afirma que los señores indios son tratados como esclavos miserables, son objeto de injusticias, y solo sirven a los españoles para el cobro de impuestos; de ahí que cuente la siguiente anécdota:

---

692 *Ibid.*, V.252, p. 194.

693 *Ibid.*, V.253, p. 194.

694 *Ibid.*, V.256-V.257, p. 195.

695 *Ibid.*, V.265, p. 197.

Y en verdad alguna vez que escuché esto de los odores, no pude conter la bilis y así les dije: ‘Vosotros que gobernáis el mundo, llamáis ladrón a un señor verdadero, si tiene cincuenta o cien hombres que le sirvan y le paguen tributo; y no llamáis ladrón al español que tiene a todos los del pueblo, así sean treinta mil, que le pagan tributo. No sé de dónde ha venido tanta ignorancia’. En efecto, callaron.<sup>696</sup>

Veracruz refirma entonces la soberanía de los pueblos indios, su derecho a darse y tener un gobierno propio, y su capacidad para constituir una buena república. Es decir, como señala Ambrosio Velasco, “rechaza la imputación de que los infieles indios son moralmente inferiores a los cristianos europeos y que las faltas a la moral individual, los pecados, no merman la legitimidad de la soberanía. En este sentido fray Alonso, al igual que lo había hecho Maquiavelo, preserva la autonomía del poder público respecto a la moral de la vida individual y de las creencias religiosas”.<sup>697</sup> Por eso, si bien destaca las virtudes de gobierno de los indios,<sup>698</sup> con juicios como el siguiente: “antes de la llegada de los españoles, y aún ahora lo estamos viendo, hay entre ellos magistrados, gobiernos y ordenamientos de lo más conveniente, y tenían gobierno y régimen no solo monárquico sino aristocrático, y existían leyes entre ellos y castigaban a los malhechores, del mismo modo que premiaban a los que habían merecido bien la república...”,<sup>699</sup> también refiere que existían abusos y actitudes tiránicas, pero que si esto sucedía, podían ser suspendidos y privados de sus cargos por el pueblo, quien originalmente les había dado la potestad, pero no por razón de su infidelidad.<sup>700</sup>

Como consecuencia de esta defensa a la soberanía de los gobiernos indios, Veracruz denuncia que quienes tienen un pueblo, sea en su totalidad o en parte, sin concesión de alguien —como era el caso de muchas encomiendas— lo poseen injustamente, cuando consta que es contra la voluntad del propio pueblo y contra la voluntad del gobernador del pueblo (el *cacique* indio), y que los encomenderos poseen por la fuerza y la

696 *Ibid.*, V.270, p. 199.

697 Ambrosio Velasco Gómez, *Republicanism and multiculturalismo*, op. cit., p. 98.

698 Véase Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., V.273-V.274, pp. 199-200.

699 *Ibid.*, X.717, p. 329.

700 Véase *ibid.*, V.275-V.277, pp. 200-201.



violencia. En efecto, señala que “son culpables de robo y pueden con justicia ser llamados ladrones y raptos; y a menos que restituyan, no pueden ser absueltos; y la restitución es debida a la comunidad misma o al señor de aquella comunidad, ya sea el rey de ellos mismos o algún otro señor particular”.<sup>701</sup> Y además de restituir el poder a quien tiene el título justo, están obligados a la reparación de los daños cometidos.<sup>702</sup>

### 5.3. Defensa del derecho de propiedad de los indios

Veracruz sostiene dos cosas sumamente importantes respecto a la propiedad de los pueblos indios: en primer lugar, reconoce el dominio pleno de los indios sobre sus bienes, aunque sean infieles e incluso no acepten el cristianismo; y en segundo lugar, ese dominio o propiedad de los indios es anterior a la llegada de los colonizadores. Desde el inicio de su tratado, señala que aunque el emperador tuviera jurisdicción justa sobre los indios, la propiedad de los indios debe ser protegida y respetada: “Si tuviese [el emperador] verdadero dominio en cuanto a la propiedad, sería principalmente porque tuviera jurisdicción sobre sus súbditos. Pero no se sigue de esto; porque jurisdicción y propiedad están muy alejadas entre sí y son independientes una de otra, como consta, porque un magistrado tiene jurisdicción en cuanto a las personas, y, sin embargo, no tiene propiedad, porque no son esclavos”.<sup>703</sup>

En efecto, si jurisdicción y propiedad constituyen diferentes derechos, y reconociendo que el probable dominio justo del emperador solo tiene que ver con la jurisdicción, entonces con mayor razón es así con los encomenderos. En este sentido, Beuchot señala:

Es decir, se trata de ver si hay un justo dominio, un sentido de *soberanía*, no de *propiedad*, en los encomenderos. Pero el dominio pertenece al pueblo, y él lo concede a los gobernantes. Por eso el soberano español puede dar un pueblo a alguien, pero no en propiedad, sino para que lo represente y para que lo haga trabajar, y reciba tributos moderados. Pero no lo

---

701 *Ibid.*, I.38, pp. 126-127.

702 *Ibid.*, I.39, p. 127.

703 *Ibid.*, I.5, p. 118.

hace dueño de las tierras, sino que solo le da el derecho a percibir tributos con moderación, a cambio de que dirija y proteja a los que tiene a su cuidado.<sup>704</sup>

La defensa del derecho de propiedad de los indios es el tema principal de la *Duda III* del tratado, y plantea la cuestión del derecho que pueda tener el encomendero para usar las tierras de un pueblo, con el fin de destinarlas ya sea a actividades agrícolas o a quehaceres ganaderos. En efecto, esta duda la comienza señalando: “[S]e duda si quien tiene el dominio justo de un pueblo por donación regia puede a su arbitrio ocupar sus tierras, aun cuando no estén cultivadas, para pasto de sus rebaños o para cultivar y cosechar grano, etcétera”.<sup>705</sup> Confronta la posición que considera que el emperador tiene dominio en todo su imperio y el monarca en su reino, y por tanto, pueden ocupar a *su arbitrio* tierras incultas para pasto de rebaños o para cultivos; señala como argumento base la propiedad de los pueblos a su tierra: “[N]adie puede ocupar lícitamente lo ajeno contra la voluntad del dueño. Ahora bien, la tierra, aun abandonada, es del pueblo y no del señor que tiene derecho a los tributos. Por tanto, no puede éste ocuparla a su arbitrio”.<sup>706</sup>

704 Mauricio Beuchot, “Fray Alonso de la Veracruz, catedrático y filósofo”, *op. cit.*, pp. 37-38.

705 Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, *op. cit.*, III.106, p. 151.

706 *Ibid.*, III.106, p. 151. Ahora bien, esta postura —distinguiendo entre derecho al cobro de tributos, con las características justas que hemos mencionado líneas arriba, y el derecho de propiedad— resolvía ciertos problemas jurídicos que venían desde los inicios de la conquista, pues como señala Zavala: “Es de recordar que Hernán Cortés, en su carta al emperador del 15 de octubre de 1524, había informado que él no permitía que los indios de encomienda fuesen sacados de sus casas para hacer labranzas sino que dentro de sus tierras mandaba que se señalara una parte donde labraban para el encomendero, y éste no tenía derecho a pedir otra cosa. Cortés no aclaraba si el español gozaba del derecho de propiedad en esa tierra o solamente recibiría los frutos como tributo. Parece tratarse de lo segundo. Por otra parte, en las tasaciones figuraban a menudo contribuciones agrícolas: cargas de maíz, ají, frijoles, etcétera, y había casos en que se ordenaba a los indios encomendados que hicieran algunas sementeras como parte del tributo. Por ejemplo, en la tasación del pueblo de Tuetenango, del año de 1553, figuraba la obligación de dar 2,000 hanegas de maíz; en la que hizo el licenciado Lebrón de Quiñones para el pueblo de Acanbaro, encomendado en Hernán Pérez de Bocanegar, que debía regir desde el año de 155, mandó a los indios que hicieran sementeras en que se cogieran para el encomendero 2,000 hanegas de maíz y 600 de trigo. De esta suerte, una parte al menos de los cultivos beneficiaba al encomendero del pueblo y una porción correspondiente de tierras era afectada para ese servicio. Mas, fuera del derecho a la percepción del fruto como renta de la encomienda, el encomendero no gozaba en esas tierras de dominio directo ni de facultad de disposición, y bastaba una modificación de la tasa para que la contribución agrícola cesara”. Silvio Zavala, “Veracruz, iniciador del derecho agrario” en AA.VV., *Homenaje a fray Alonso de la Veracruz*, *op. cit.*, pp. 58-59.

Es importante señalar que Veracruz realiza esta defensa de la propiedad de los indios desde las categorías jurídicas del régimen hispánico. Como señala de la Torre Rangel, en el régimen prehispánico los indios no eran propietarios de la tierra en el sentido de la tradición jurídica romana, sino que aquella pertenecía en su totalidad al *tlatoani*,<sup>707</sup> aunque con diversos fines; por su parte, el régimen jurídico hispánico identificó el hecho posesorio con el derecho de dominio, y así fue como reconoció la propiedad de los indios, tanto de manera comunal como individual.<sup>708</sup> Así, pues, cuando se reconocía “el derecho de propiedad de los indios, al otorgarse el título, el rey expresaba: ‘*confirmamos...* las tierras y heredas’, fórmula jurídica que demuestra un reconocimiento de derechos que el rey suponía pre-existentes y no como si otorgara derechos nuevos”.<sup>709</sup>

Para resolver esta duda, Veracruz realiza una clasificación de las tierras de los indios. Por un lado, las *tierras comunes* que nunca estuvieron en posesión privada de algún individuo, sino que fueron poseídos en común (los montes, los bosques, las selvas, etc.), pero que se encuentran dentro de los límites del pueblo. En segundo lugar, las tierras que *alguna vez fueron cultivadas*, las cuales se subdividen en las que son propias de particulares y las que se cultivaban en común.<sup>710</sup> En cuanto a la ocupación, Veracruz hace notar que puede ser para el bien común o para “utilidad privada propia”. Además, la ocupación puede darse por persona privada o por el gobernante, y éste lo puede hacer con acuerdo o sin acuerdo del pueblo, o con acuerdo o desacuerdo del *cacique*.<sup>711</sup>

707 El *tlatoani*, entre los mexicas, era el monarca y responsable de la justicia y del gobierno. Tenía la facultad de administrar y dictar las leyes para su gobierno. Era electo por una asamblea en la que participaban los más distinguidos de la comunidad. Véase Oscar Cruz Barney, *op. cit.*, pp. 9-11.

708 Así, por ejemplo, “[e]l visitador Alonso de Zorita constataba la coexistencia de tres tipos de propiedad entre los aztecas: la propiedad colectiva de la tierra, la propiedad privada de personas particulares y la propiedad pública de tierras trabajadas en beneficio de instituciones políticas y sociales. Esta estructura es asumida por Veracruz y sobre ellas define los derechos y deberes de la Corona española y de sus representantes en América”. Lucio Pereña, “La economía de la solidaridad. Estudio introductorio”, *op. cit.*, p. 22.

709 Véase Jesús Antonio de la Torre Rangel, *Alonso de la Veracruz: amparo de los indios*, *op. cit.*, pp. 183-184.

710 Véase Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, *op. cit.*, III.110, pp. 151-152.

711 *Ibid.*, III.110-III.111, p. 152.

En la primera conclusión, realiza una distinción entre propiedad de la tierra y encomienda; señala que “[n]adie que tiene un pueblo en *encomienda*, como dicen, puede por su propia autoridad ocupar tierras en otro tiempo cultivadas por personas particulares o por la comunidad, aunque por el momento estén sin cultivar, ya lo haga para sembrar, ya para pasto de los ganados. Se prueba: porque si el tal pudiera ocuparlas a su voluntad, sería porque es dueño de los tributos y tiene un pueblo que le ha sido encomendado. Pero no es por esto. Es evidente porque las mieses y tierras del pueblo no son tributos, sino que son aquellos bienes de los cuales los naturales pagan los tributos debidos”.<sup>712</sup> Este argumento lo refuerza señalando que tampoco se justifica la ocupación de tierras por el hecho de ser encomendero, porque al ser una concesión del emperador, este no puede dar lo que no es suyo, y él solo posee, en el supuesto de tener verdadero dominio, los tributos y no el dominio de las tierras. Por tanto, no puede alguien ocuparlas lícitamente por su propia autoridad.<sup>713</sup> De hecho, señala que usar así las tierras convierte al colonizador y al encomendero en un ladrón y un salteador, y está obligado a la restitución de la tierra, y además a resarcir los daños causados por la ocupación.

En la segunda conclusión de esta duda, señala rotundamente que la Corona española no tiene derecho alguno sobre la propiedad de los pueblos indígenas: “Por concesión del príncipe o del gobernador, sin la voluntad de la comunidad, ocupar tierras en otro tiempo cultivadas por particulares o por la comunidad, es pecado. Y el que hace esto, está obligado a la restitución, y también está obligado en relación con el daño causado”.<sup>714</sup> Y esto lo prueba con el siguiente argumento, refiriéndose a los fundamentos democráticos del poder político:

[S]i esto fuera lícito, sería sobre todo porque interviene la autoridad del príncipe o del gobernador. Pero no basta. Esto es manifiesto: porque si bastara, sería porque el emperador fuera el verdadero señor de las tierras de estos naturales y pudiera disponer de ellas a su arbitrio. Pero no es así; pues el rey o el emperador no tienen otro dominio que el que les ha sido dado por la república, como se ha dicho en la primera duda. Ahora bien,

<sup>712</sup> *Ibid.*, III.112, pp. 152-153.

<sup>713</sup> *Ibid.*, III.113, p. 153.

<sup>714</sup> *Ibid.*, III.115, p. 153.

la república no les dio el dominio de sus campos o sus mieses, sino que los retuvo para sí. Por tanto, el emperador no puede darlos a otros.<sup>715</sup>

Como menciona Silvio Zavala, en esta duda, Veracruz pone en tela de juicio la práctica de las mercedes reales: “Se trata de la licitud de las mercedes de tierras o estancias a favor de los españoles por la autoridad virreinal. Fray Alonso interpone, como se ha visto, el requisito del consentimiento de los pueblos cuyos términos se ven afectados. En las mercedes solían expresarse que fueran sin perjuicio de tercero, pero en la práctica no se seguía fielmente esa precaución”.<sup>716</sup>

También señala que no es suficiente para quitar el dominio de la tierra a los pueblos, señalar que por ahora esas tierras estén sin cultivar o que el pueblo tiene en abundancia terrenos donde sembrar. De lo que suponemos que era un argumento usual utilizado para privar de sus bienes a los indios. Para Veracruz, solo puede proceder esta privación por una razón: “por cuanto se refiere al bien común que el que tenga en abundancia dé al indigente”.<sup>717</sup> Es decir, como mencionamos al hablar sobre el derecho a la vida, la propiedad tiene una función social en relación con el bien común, entendido este como el desarrollo de las condiciones en que todos puedan satisfacer sus necesidades y dejar de ser indigentes.

En la tercera conclusión de esta duda, defiende la propiedad privada y comunal de los indígenas ante el abuso de poder de sus propios gobernantes, cuando éstos pretendían venderla a los encomenderos: “El que ocupa tierras de estos naturales en otro tiempo cultivadas, sea por particulares, sea por la comunidad, por medio de compra hecha al señor o gobernador del pueblo, al que llaman *cacique*, o a los individuos importantes, a quienes llaman *principales*,<sup>718</sup> sin el consenso requerido del pueblo, aunque el precio sea el más justo, el tal no está seguro en conciencia, ni tampoco los

715 *Ibid.*, III.116, p. 154.

716 Silvio Zavala, “Veracruz, iniciador del derecho agrario”, *op. cit.*, p. 62.

717 Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, *op. cit.*, III.119, pp. 154-155.

718 Señala Roberto Heredia que las clases altas de los pueblos indígenas “estaban constituidas por los *Tlaloque* o *caciques*, y los *pipiltin* (singular *pilli*) o principales. Los *Tlaloque* eran considerados en todas partes como los “señores naturales” de la sociedad indígena. Los principales eran los parientes de los *caciques* o los herederos de los *pipiltin* anteriores a la conquista”. Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, *op. cit.*, nota 9, p. 155.

que compren ni los que venden”.<sup>719</sup> Y esto porque quienquiera que compra lo ajeno, y lo sabe, no compra con seguridad de conciencia, y si el emperador no tiene dominio para vender lo ajeno, mucho menos los gobernadores y *caciques*: “de modo semejante tampoco es justa la venta por parte del gobernador, porque él no es dueño, y solo tendría potestad en caso de que la venta fuera para el bien de la república...”<sup>720</sup> Pues para esto “es necesario, para que pueda poseer lícitamente por compra, que la compra y la venta se hagan por libre consenso de todo el pueblo, y que haya de por medio un precio justo, sin extorsión ni violencia y sin miedo”.<sup>721</sup>

En la quinta conclusión, Veracruz establece otro supuesto en el que se despoja injustamente a los indios de sus tierras; señala que nadie puede por propia autoridad y contra la voluntad del pueblo ocupar las tierras, aun las que están incultas, y ya sea para sembrar, para pasto de los rebaños o cualquier otro uso.<sup>722</sup> Y, más adelante, señala que “ni el rey ni el virrey son señores absolutos del pueblo, para que pudieran hacer donación de esto a su arbitrio”.<sup>723</sup>

Otro título que se alegaba contra los indígenas para privarlos de su dominio y sus bienes, y que ya hemos comentado, era considerarlos niños y amentes, es decir, con poca capacidad para administrar sus bienes. A esta pretensión señala que aún en el caso de que así fuera no constituiría un título justo: “El hecho de que estos naturales tengan la apariencia y sean considerados como niños o amentes, de escaso ingenio y prudencia, no es una causa justa para debelarlos y sujetarlos. Lo que queremos decir en esta conclusión es que no porque estos indígenas parezcan ser niños en cuanto a la inteligencia, han de tenerse por ello indignos del dominio que han tenido, ni hay justicia en querer privarles del mismo”.<sup>724</sup> En efecto, combate este argumento a través de dos caminos: por un lado, demuestra que aún los niños o los amentes son verdaderos señores y dueños de sus bienes, y por tanto, también los indígenas –aún en el caso de

719 *Ibid.*, III.120, p. 155.

720 *Ibid.*, III.121, p. 155.

721 *Ibid.*, III.122, p. 156.

722 *Ibid.*, III.125, p. 157.

723 *Ibid.*, III.141, p. 162.

724 *Ibid.*, X.708, p. 327.

así considerarlos— son auténticos propietarios. Por otro lado, siendo más radical, niega la calidad de niños o amentes a los indígenas, reconociéndoles su capacidad plena; afirma que “[l]os habitantes del Nuevo Mundo no solo no son niños o amentes, sino que a su modo sobresalen, y por lo menos algunos de entre ellos son de lo más eminente”.<sup>725</sup> Reconoce, como hemos visto, su buena organización política, la existencia de leyes, de reglas para la seguridad de la república, y además les reconoce la capacidad y la inteligencia para constituirse en sujetos éticos.<sup>726</sup>

Lo anterior se completa con el contenido de la *duda VI* de su tratado, en la cual se pregunta por la justicia en la compra que los españoles realizan de los campos de los indios. Señala que en este tipo de actos jurídicos, es decir en las compra-ventas, se da la justicia conmutativa, con tal de que no intervenga ni fraude ni dolo. En este sentido, dice que la compra puede realizarse por un precio justo, libre y espontáneo, sin mediar medio ni fraude, o por un precio injusto, mediando el miedo o el fraude.<sup>727</sup>

Para resolver esta duda, Veracruz realiza una clasificación de las tierras —de ahí que se le considere como un profesor de derecho agrario— de la siguiente manera:

- a) Por ser incultos: 1) Campos actualmente incultos, pero cultivados alguna época atrás; o 2) Campos siempre incultos, sean de particulares o comunes al pueblo.
- b) Campos comunes e incultos: 1) Superfluos, porque de ellos ninguna utilidad hay ni para el presente ni para el futuro; 2) Útiles, y que en un futuro se espera algo de bien para la república.

Describe distintas situaciones que se daban en la realidad de la Nueva España, y analiza en cada una de ellas la justicia o injusticia de la compra-venta. Es claro que fray Alonso, dadas las circunstancias, es consciente de la desventaja en que se encontraban los indios ante los españoles. Algunas de estas situaciones son las siguientes:

<sup>725</sup> *Ibid.*, X.716, p. 329.

<sup>726</sup> *Ibid.*, X.718, p. 329. También señala: “Y así, antes de la llegada de los españoles vivían pacíficamente en su comunidad política, lo cual no podría mantenerse si fuesen tan infantiles y faltos de prudencia” (*ibid.*, X.741, p. 335).

<sup>727</sup> *Ibid.*, VI.283, p. 203.

- a) Considera injusto e inequitativo que el gobernador compre campos no comunales, es decir, de propiedad privada sin el consentimiento del dueño, estén cultivados o no. Igualmente, aunque se le entregue un precio justo al dueño, pero contra su voluntad, la compra es injusta, y el español comprador no adquiere el dominio verdadero.<sup>728</sup> La injusticia en este caso continúa aunque intervenga el consentimiento del virrey o de los oidores; es decir, por encima de toda clase de autoridad, sea del pueblo o de la Corona, está el derecho de propiedad del propietario y su voluntad es indispensable para transferir el dominio.<sup>729</sup> La única excepción que reconoce es la utilidad común, lo que hoy llamaríamos una expropiación por utilidad pública, como vimos al hablar del bien común.
- b) Si el precio fue pagado por el comprador español al gobernador, siendo aquel justo, pero no llegó a manos del propietario, señala que el comprador lo posee justamente pero debe buscar entregar el precio al auténtico dueño. Es decir, no es suficiente entregar el precio al gobernador, sino que debe llegar a manos del dueño.<sup>730</sup> Es una defensa de la propiedad de los indios que eran engañados por sus gobernadores y pactaban la venta de tierras con españoles. Para hacer esta argumentación, fray Alonso se basa en el derecho natural: “Todo esto es evidente, considerado a partir de la sola equidad del derecho natural, prescindiendo de toda otra consideración; pues es injusto un contrato de compra-venta en el cual el vendedor es defraudado en el justo precio, como sucede en el caso propuesto”.<sup>731</sup>
- c) Defiende la propiedad colectiva de los pueblos indígenas, pues afirma que los campos comunales incultos no pueden venderse lícitamente por el gobernador ni comprarse lícitamente por los españoles sin el consentimiento del pueblo, ni siquiera si se paga el precio justo.<sup>732</sup> La venta es lícita si media el consentimiento del pueblo, excepto si esto conduce a la ruina del pueblo.

728 *Ibid.*, VI.284-VI.296, pp. 204-207.

729 *Ibid.*, VI.297, p. 207.

730 *Ibid.*, VI.298-VI.304, pp. 207-209.

731 *Ibid.*, VI.302, p. 208.

732 *Ibid.*, VI.317-VI.321, pp. 212-213.



Basándose en sus conclusiones anteriores, Veracruz afirma que es evidente que las compraventas realizadas no habían sido, en su mayoría, jurídicamente equitativas, y muchas de ellas eran manifiestamente injustas. Esto porque casi todas fueron realizadas por convenio con el gobernador y los principales o nobles, sin el consentimiento del pueblo; algunas veces de campos de propiedad particular, en otras ocasiones de campos comunales; y ciertas transacciones fueron realizadas con el consentimiento forzado por miedo. Como tales compras fueron hechas generalmente sin la voluntad libre de los indios, mediando sobre todo las amenazas y el miedo, además de que las compraventas se realizaron en un precio “vil e injusto”. O también porque el precio no sirvió para el bien del pueblo sino para el uso privado del gobernador que vendió. Por tanto, señala que “[t]odas estas circunstancias y cada una de ellas por separado vician el contrato”.<sup>733</sup>

En la *cuestión VII*, al oponerse a la pretensión de señorío universal del emperador, señala que “no es lícito que el emperador, por el hecho de que es emperador, tenga dominio sobre los bienes de los mismos pueblos que no le están sujetos ni de derecho ni de hecho; y que de este modo no puede por su propia autoridad vindicar para sí los campos ni donarlos a otros, ya sean de propiedad particular, ya de propiedad comunal, ora abandonados, ora cultivados”.<sup>734</sup> Esto se complementa en la *cuestión VIII*, donde se pregunta si, dado que el emperador no tiene el dominio del orbe, es dueño o no de todas las cosas que son poseídas por sus súbditos, ya sean desde antiguo o por concesión del sumo pontífice. Señala que el emperador no es dueño de las posesiones de sus súbditos, y por lo tanto, con mayor razón no tiene facultades para quitar sus posesiones a los indios. El emperador “no es señor en cuanto a la propiedad de bienes que son poseídos en común y no son de propiedad privada”,<sup>735</sup> y afirma que “no parece que pueda tener mayor derecho en este Nuevo Mundo, habida por concesión, que él tiene en un reino habido por derecho hereditario. Ahora bien, en el reino que tiene por derecho hereditario, como en España, no tiene la propiedad sobre los bienes de sus súbditos, ni puede tomárselos a su arbitrio. Por consiguiente, tampoco podrá en estas partes”.<sup>736</sup> Y si esto se aplica para el emperador, con mayor razón para las autoridades

---

733 *Ibid.*, VI.336-VI.337, p. 216.

734 *Ibid.*, VII.406, p. 238.

735 *Ibid.*, VIII.455, p. 255.

736 *Ibid.*, VIII.450, p. 254.

novohispánicas: “el virrey (...) no podrá de suyo dar las tierras que estos naturales tienen en posesión, y que no son comunes sino de propiedad particular, ya sean cultivadas, ya incultas”.<sup>737</sup>

En cuanto al supuesto del ejercicio del derecho de resistencia contra el tirano, con ayuda de los españoles, Veracruz sostiene que no justifica la privación de las propiedades de los indios, pues los bienes que estaban en poder del tirano deben pasar a manos del pueblo: “[e]n el caso de que la sociedad hubiera dado este dominio al emperador, una vez expulsado el tirano, no habría sido lícito por ello vengar a los que se han sometido de tal manera, o apropiarse de los tesoros de la sociedad conservados como tales, aunque hubieran estado en el poder del tirano, porque todos los bienes poseídos por el tirano pertenecen a la sociedad, y por ello, deben restituírsele y utilizarse en beneficio de la misma; si se erró en esto, se debe corregir con la restitución de las cosas quitadas a la sociedad de quien era el tesoro”.<sup>738</sup>

#### 5.4. El derecho de comunicación

De forma semejante que Vitoria, Veracruz reconoce el llamado *ius communicationis et commercii* como parte de la sociabilidad natural de los seres humanos. De este derecho se derivan diversos derechos como al libre tránsito, de residencia, de comercio y para extracción de minerales. Al abordar este mismo tema cuando tratamos el pensamiento de Las Casas, señalamos cómo Vitoria conceptúa este derecho de tal manera que es funcional a los intereses colonialistas, pues nunca considera la hipótesis de formularlo como derecho de los indios y solo lo hace como derecho de los españoles. De nuevo, la experiencia indiana de fray Alonso hace que su pensamiento se distinga a la de su maestro.

Veracruz aborda el derecho de comunicación como una de las hipótesis de títulos justificatorios de la guerra; como señala Heredia:

[...] funda esta conclusión en el derecho natural. Tales actividades son facultativas de todos los hombres, y nadie puede legítimamente ser excluido de

<sup>737</sup> *Ibid.*, VIII.453, p. 255.

<sup>738</sup> *Ibid.*, XI.872, p. 372.

ellas. Nuestro agustino, es obvio, piensa en el marco ideológico medieval del *orbis christianus*. Apunta apenas en Europa –se irá afianzando a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII– el esquema jurídico de los Estados nacionales. Para fray Alonso, como para los teojuristas de la Escuela de Salamanca, tienen tanto derecho los europeos de venir a coger perlas o buscar oro en los ríos y mares de América, como los indios americanos de ir a pescar en el Mediterráneo.<sup>739</sup>

Cabe señalar que el derecho de comunicación, es decir, el derecho a viajar y a permanecer en el territorio de otro país, no era para Veracruz un derecho de los Estados sino de los individuos. Pero aunque es un derecho natural no es un derecho absoluto, sino que está condicionado. De las diversas condiciones, la que sobresale para nuestro tema es la condición de que el ejercicio de este derecho no lesione el bien común del país al que se emigra, ya que el objetivo de este derecho es el *bonum commune totius universi*.<sup>740</sup> Al ser este bien común lesionado, el impedimento a ejercer dicho derecho no puede funcionar como título legitimador de una guerra justa. El negocio que realicen los extranjeros no debe generar pérdida para la república. Es decir, el agustino establece una limitación al derecho de libertad de negocio o comercio: “con tal que los habitantes de este Nuevo Orbe no hubieran temido con probabilidad un futuro mal para la república por este comercio”.<sup>741</sup> Y reafirma que si se ocasionan esos daños, hay derecho de resistir a la “invasión”:

Dije en la conclusión ‘cuando este viaje se hace sin injuria de los infieles’. Pues, si a causa de estos viajeros la paz de su república debiera perturbarse, o padecer algún otro daño, no estarían obligados a esta hospitalidad; tampoco, si debieran padecer daño en sus bienes temporales. Esto es evidéntísimo bajo la luz natural.<sup>742</sup>

Como en otros títulos justificatorios de la guerra, Veracruz distingue entre la teoría y los hechos sucedidos durante la conquista y colonización

739 Roberto Heredia, “Augurios de una nueva nación”, *op. cit.*, p. 58.

740 Prometeo Cerezo de Diego, *op. cit.*, p. 350.

741 Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, *op. cit.*, XI.918, p. 384.

742 *Ibid.*, XI.909, p. 382.

de las Indias. En efecto, si por un lado establece unos derechos que deben ser respetado en la nueva conformación social de Nueva España, se cuida de dejar en claro que no fue en ejercicio del *ius communicationis* la manera en que se realizaron las primeras intromisiones de los españoles entre los pueblos indios:

“[...] los españoles buscando lo que había entre éstos, oro, plata y piedras preciosas, objetos que son comunes y concedidos al primero que los ocupa, no obtuvieron permiso de éstos ni fueron admitidos por este Nuevo Orbe, ni para comerciar y negociar, lo cual es de derecho internacional. Sin embargo, no por esto hay causa justa de guerra; primero, porque nunca intentaron un tal viaje entre éstos; segundo, porque, cuando habían comenzado a comerciar y negociar, no se contentaron con ello, sino les decían que se sometieran al emperador; tercero, porque, para esto no estaban inermes sino armados, aterrorizando a los habitantes y abrumándolos en muchas cosas”.<sup>743</sup> Por otra parte, y dado el hecho de una actitud correcta y pacífica por parte de los españoles, Veracruz afirma que “toda vez que los habitantes de este Nuevo Mundo no han ofendido de ningún modo a los cristianos al tiempo de su arribo, ni les han dañado en nada, ni a ellos ni a sus propiedades, ni han impedido el comercio de cualquier género entre ellos y los cristianos españoles, síguese, vuelvo a decir, que por esta causa no puede justificarse la guerra que fue hecha cuando por primera vez fue sometida esta nación al emperador”.<sup>744</sup>

Por último, es importante insistir porqué el derecho de comunicación tiene estrecha relación con el reconocimiento de la igualdad del indio. Fray Alonso, como señala Cerezo de Diego, “situaba en un plano de igualdad a los habitantes en un plano de igualdad a los habitantes y territorios del Nuevo Mundo con los de España y el resto de los pueblos del *orbis christianus*. Esta idea de igualdad se contrapone a la mentalidad *colonial* desarrollada por los autores mercantilistas, según la cual los territorios dependientes de la metrópoli debían ser utilizados en beneficio de ella, actuando como fuentes suministradoras de materias primas y comprando sus productos manufacturados”.<sup>745</sup> Es decir, en la perspectiva colonial, el bienestar de los habitantes de las Indias pasaba a segundo términos y quedaba

<sup>743</sup> *Ibid.*, XI.756, pp. 339-340.

<sup>744</sup> *Ibid.*, X.673, pp. 319-320.

<sup>745</sup> Prometeo Cerezo de Diego, *op. cit.*, p. 351.

supeditado al desarrollo de la metrópoli que, por supuesto, se consideraba prioritario. En cambio, para Veracruz, este derecho debía ejercerse para el bien común, y además lo reconocía tanto para españoles como para indios, y podía ejercerse tanto en las Indias como en Europa: “aquellas cosas que no fueron apropiadas, también permanecieron en común, como antes estaban en común en el derecho natural; entonces, quien nació del otro lado del orbe tiene, en efecto, derecho al mineral encontrado en este Nuevo Orbe, así como el nacido en este Nuevo Orbe lo tiene al pez que hay en el mar Mediterráneo; porque no se ha hecho apropiación ni en particular ni en común”.<sup>746</sup>

## 6. Derecho a la libertad

La defensa del derecho a la libertad de los pueblos indígenas, argumentada por Veracruz en sus obras, se ve reflejada en distintas situaciones que los afectaban. Por un lado, está la defensa de la calidad humana de los indios, por la que no son esclavos por naturaleza, desautorizando las interpretaciones dominantes respecto al pensamiento de Aristóteles. Por otro lado, siendo un tema amplio en la obra alonsiana, encontramos el análisis y las críticas de los títulos que pretendían justificar la conquista y negar la libertad a los pueblos indios.

Como puntos también sobresalientes en cuanto al derecho a la libertad, Veracruz defendió que el poder político radica en el pueblo y que es este quien lo delega al gobernante y, por lo tanto, se debe asegurar la libertad. Y también el tema del derecho a la resistencia contra la tiranía —que también encontramos en Las Casas— como un medio para proteger el derecho a la libertad.

### 6.1. Reconocimiento de la libertad

Alonso de la Veracruz defiende la libertad de los indígenas, tanto personal como comunitaria, para tener su propio gobierno y hacer uso de sus

---

<sup>746</sup> Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., XI.923, p. 386.

bienes. Sobre la base de una interpretación de Aristóteles, y de analizar el contenido del derecho natural en conexión con los preceptos del derecho de gentes, combate la idea común de la época de negar, sobre la base de un argumento naturalista, la libertad a los indios.

En cuanto a la doctrina aristotélica respecto a los esclavos o siervos por naturaleza, Veracruz realiza una interpretación que lo conduce a negar la existencia de una esclavitud natural en sentido estricto. En el capítulo anterior comentamos, al abordar la controversia entre Sepúlveda y Las Casas, que ciertamente eran los promotores de la esclavitud natural de los indios quienes mejor conocían a Aristóteles y quienes lo interpretaban con mayor fidelidad. Por eso, ante la autoridad que el pensamiento del estagirita tenía, era necesario que los defensores de indios buscaran una interpretación que fuera funcional para contradecir a aquellos que aseveraban la esclavitud por naturaleza de los indios. En este contexto, el agustino interpreta las palabras aristotélicas en el sentido de que algunos seres humanos están mejor capacitados para gobernar que otros, y estos deben aceptar el gobierno de aquellos:

Pues, aunque por naturaleza unos individuos se nombren libres y otros esclavos, como afirma Aristóteles, sin embargo, esto es verdadero en cuanto que hay algunos que sobresalen en virtud y prudencia, que por su mérito pueden estar al frente de otros, y que también pueden conducir y guiar a otros. Otros son siervos por naturaleza, esto es, de tal manera tienen una condición servil, que más bien deben someterse a otros y ser regidos por otros, y no imperar sobre otros o regirlos. Sin embargo, quienes por naturaleza son libres no tienen, por el hecho de ser más prudentes, dominio en acto sobre los otros, aun cuando esos otros sean de condición servil cuanto se quiera.<sup>747</sup>

Como se puede observar, la interpretación dada a Aristóteles por fray Alonso no coincide con la de Sepúlveda y demás promotores de la esclavitud natural de los indios. En su clasificación se distingue entre el *hombre libre* y el *hombre siervo*, en razón del cargo que han de ocupar en la sociedad, si de gobernante o de gobernado. Los primeros son aquellos que por estar dotados de virtud y de prudencia han de estar frente a los segundos,

<sup>747</sup> *Ibid.*, I.5, p. 118.

guiándolos y gobernándolos; pero esto no justifica de ninguna manera que los “hombres libres” posean un derecho de propiedad sobre los “hombres siervos”, y puedan hacerse de sus bienes o abusar de ellos. Al contrario, impone al “hombre libre” el actuar en función del bien común de la sociedad y sujeto a límites en el ejercicio del poder político. Esto porque, señala el agustino, la naturaleza exige la sumisión de lo imperfecto a lo más perfecto, pero no al grado de que los superiores puedan subyugar a los inferiores: “aunque hubiera quienes estuviesen al frente de otros porque son más prudentes, sin embargo, no lo estarían para dominar”.<sup>748</sup>

Esta interpretación también se refuerza con la distinción entre servidumbre natural y esclavitud legal. Aquella consiste, como hemos dicho, en una exigencia de la propia naturaleza, en virtud del ingenio que cada ser humano posee, y a la capacidad o no de dirigir a la sociedad desde un puesto de dirección y de gobierno; esta relación entre el “hombre libre” y el “hombre siervo” no afecta la calidad de persona libre y propietaria de sus bienes del segundo. En cambio, la esclavitud legal sí afectaba la calidad de persona libre del esclavo y tanto él como sus bienes se encontraban en total dependencia de su dueño. Pero esta esclavitud no estaba en función de la naturaleza sino de cuestiones legales que, como vimos al hablar de Bartolomé de Las Casas, eran totalmente aceptadas en la época, tal como caer prisionero durante una guerra justa.

De lo anterior se sigue que no sería posible la existencia de un pueblo entero que “por naturaleza” debería encontrarse sometido a esclavitud por otra nación, perdiendo sus habitantes entonces la libertad personal y la propiedad de sus bienes; a lo más, se justificaría que un pueblo tuviera que ser guiado y gobernado por otro, con mayores capacidades, pero respetando la libertad y la propiedad de los siervos. No obstante, esta hipótesis no se aplica con los pueblos indígenas pues, como hemos visto, el agustino defiende la capacidad que tenían de gobernarse a sí mismos y, por lo tanto, no era necesario que se convirtieran en “siervos por naturaleza”.

Por otro lado, aún interpretando de esta manera la “servidumbre natural”, no se justifica el otorgamiento del poder inmediatamente a los más dotados, sino que por derecho de gentes el pueblo debe elegir a quien los

---

748 *Ibid.*, VII.385, p. 232.

gobierne. Aceptar la existencia de hombres más aptos que otros para gobernar no significa que esto anule la potestad del pueblo para elegir a sus gobernantes; así, se evita que el derecho natural sirva como ideología funcional a quienes ostentan el poder y se presenten como “los mejores”, pues por encima de esta cuestión natural está la decisión del pueblo. En este sentido, fray Alonso afirma:

Del mismo modo que la propiedad de las cosas, así también la potestad gubernativa y la potestad deliberativa es algo natural. Como enseña Aristóteles en el lugar antes citado, hay algunos que son libres por naturaleza y otros esclavos por naturaleza, porque algunos sobresalen por su prudencia en gobernar y son, por tanto, libres por naturaleza. Y por derecho de gentes se ponen de acuerdo los hombres para elegir a quien ha de gobernar, y el electo adquiere así el poder, mientras que los demás son por naturaleza inferiores. Todo esto se encuentra por naturaleza tanto en los infieles como en los fieles, porque lo que es natural se encuentra en todos.<sup>749</sup>

A través de esta interpretación del discutido texto de Aristóteles es como fray Alonso reconoce y defiende la libertad de los pueblos indígenas. Como hemos visto en páginas anteriores, el reconocimiento de esta libertad se encuentra estrechamente unido al reconocimiento de su igualdad, de la legitimidad de sus gobiernos y de su propiedad. Pero la cuestión de la libertad adquiere su punto más importante en la discusión respecto a los títulos de la conquista; discusión que ocupa gran parte del pensamiento de Veracruz y que lo conduce a analizar las ideas dominantes de la época, ya sea para mostrar su falsedad o para asumirlas buscando construir unos principios que protegieran a los indios, a los pobres y a los oprimidos en la nueva configuración pluricultural que le tocó vivir.

Como parte de esta defensa de la libertad indígena, cabe resaltar la que hace respecto a la propiedad. No solo defiende la legitimidad de la propiedad de los indios, la obligación del Estado de protegerla y de, siendo el caso, realizar la restitución; también argumenta a favor del uso libre de la propiedad, colocándole obligaciones de no hacer a la autoridad respecto a limitar el uso legítimo que un particular o un pueblo quisieran darle a sus bienes:

<sup>749</sup> *Ibid.*, X.657, p. 316.



“[...] si el gobernador del pueblo o todo el pueblo quisieran en tales lugares incultos, poseídos en común, poner rebaños o ganados, o establecer un molino o algún otro negocio, no están obligados a pedir licencia al emperador ni al virrey ni a los oidores. Y, si lo pidieran, no se les debe negar. Ni puede impedírseles justamente por nadie, sea de cualquier condición. Esto es manifiesto. Porque cualquiera puede usar de sus bienes a su arbitrio, sin perjuicio de otro, de tal manera que nadie se haga daño”.<sup>750</sup> “El pueblo puede hacer lo que quiera en todas las propiedades comunales; así como también podrían los habitantes dividir las entre sí para que hubiese apropiación y dominio privado”.<sup>751</sup>

Otro punto donde sobresale la defensa de la libertad de los indios es en la aceptación de la fe cristiana. Como comentaremos en el siguiente punto, el tema de la infidelidad era frecuentemente usado como título justificatorio de la guerra, fundamentado en posturas teocéntricas propias del medioevo europeo que eran trasladadas a la discusión sobre la realidad indiana. En una de las conclusiones de la cuestión X de su tratado *De dominio*, dice:

Si los infieles del Nuevo Mundo reciben a los misioneros y les permiten evangelizar con toda libertad, y si después de esto no quieren creer, no pueden por esta razón ser privados por la guerra de su dominio. Lo que quiero decir en esta conclusión es que, en el supuesto de que estos infieles hayan admitido a los primeros misioneros y les hayan permitido evangelizar en público y en privado, y con todo ello no quieran aceptar la fe en el Dios verdadero, no por esto ha de hostilizárseles con acciones bélicas, ni privárseles de un dominio justo por otros motivos.<sup>752</sup>

Para Veracruz, la libertad de los indios de rechazar la fe cristiana se fundamenta en que “nadie puede ser forzado a creer”. Por eso, amenazar con la privación de los bienes o del dominio es una manera de forzar a creer, y “el hombre puede hacer las demás cosas sin querer, pero el creer no lo puede hacer sino queriendo”.<sup>753</sup>

---

<sup>750</sup> *Ibid.*, VIII.463, p. 257.

<sup>751</sup> *Ibid.*, VIII.464, p. 258.

<sup>752</sup> *Ibid.*, X.688, pp. 322-323.

<sup>753</sup> *Ibid.*, X.690, p. 323.

## 6.2. Crítica a algunos títulos justificatorios de la conquista

Aunque en las condiciones abstractas de los títulos legítimos, Veracruz fue menos radical que Las Casas y Vitoria, en el caso concreto de la conquista de México, no la llega a declarar legítima, y presenta una serie de elementos que constituye, desde su perspectiva, una prueba de su ilegitimidad. Como señala Pereña, el agustino “calificó la conquista de México de invasión. Por no existir legítimos títulos de ocupación, aquellas guerras de conquista fueron injustas y resultó tiránico el primer dominio de los españoles”.<sup>754</sup> Una de sus preguntas al analizar los títulos es “con qué derecho se hizo el primer arribo de soldados armados a tierra”,<sup>755</sup> y le quedaba claro que no había ningún título justo para tal llegada.

Es cierto que Veracruz considerará, al final de su tratado, la existencia de un título justo para el dominio español, después de haber falsado diversos argumentos que se utilizaban comúnmente, ya sea porque en sí mismos no podían ser justificados o porque en la realidad los hechos no se acomodaban a la aplicación de determinado título justo. Pero, cabe señalar, nunca declaró la conquista como legítima, pues de raíz la llegada de soldados y el sentido de la guerra contra los indios no se habían dado cumpliendo las razones de un título justo. Lo cierto es que, como hemos insistido, la realidad histórica en que se encontraba lo obligaba a pensar respecto a una guerra consumada y a la formación de una nueva sociedad, donde deberían darse las reglas para una convivencia justa, sobre todo favoreciendo a los pobres y oprimidos que, en su caso, eran los indios que sufrían las consecuencias del despojo.

### 6.2.1. Universalismo del Imperio y del papado

La teoría del señorío universal del emperador era una de las formas de justificar el dominio sobre los indios, y la consiguiente privación de sus bienes. Veracruz analiza este tema en las *cuestiones VII y VIII* de su tratado. Un tema importante de responder pues se consideraba que el emperador

<sup>754</sup> Lucio Pereña, *La idea de la justicia en la conquista de América*, op. cit., p. 54.

<sup>755</sup> Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., XI.755, p. 339.

podía, por tal potestad, tener derecho a hacer la guerra contra los infieles y privarlos de su dominio y sujetarlos a su autoridad, como opinaban autores como el Hostiense, Oldrado<sup>756</sup> y otros.

Inicia su reflexión con una clasificación del dominio del emperador, entre el dominio de *facto* y el dominio de *iure*. Entre las provincias que *de facto* no se encuentran sometidas al emperador, unas estuvieron en algún tiempo bajo el imperio romano mientras que otras no consta que lo estuvieran. Con respecto a estas últimas, las divide entre las que son hostiles a los cristianos y aquellas que no causan daño. Después realiza un repaso a las opiniones de distintos juristas que afirman que el emperador es señor de todo el orbe, “de tal manera que todas las naciones y provincias y todos los reinos están bajo su imperio de hecho o de derecho, de tal suerte que si hay algunos reinos o provincias que solo de hecho no reconozcan al emperador como señor, sin embargo, de derecho le están sujetos”.<sup>757</sup>

Veracruz va dando pruebas del porqué no se puede considerar como señor universal al emperador, y por tanto, la guerra a los indios había sido injusta bajo tal título. Realiza una descripción de los distintos reinos e imperios que han existido, y que han sido contemporáneos entre sí, y concluye que “en ningún tiempo hubo alguien que gobernara sobre todos los pueblos”.<sup>758</sup> Ahora bien, señala que “si después de Cristo alguien fue señor universal de todo el orbe, esto sería o por derecho natural o por derecho divino o por derecho humano”,<sup>759</sup> y prueba que por ninguno de los tres órdenes puede darse tal facultad.

Por derecho divino, Veracruz señala que no hay nada en las sagradas escrituras que apoyen el señorío universal del emperador. Tampoco es de derecho natural porque en la naturaleza no se encuentra algo que establezca dicha prerrogativa a favor de persona alguna, pues por derecho natural, en un principio, todas las cosas eran comunes, y aunque hay una naturaleza corrupta —aquí fray Alonso adopta la postura de la naturaleza corrompida propia de la patrística— no significa que uno solo deba gobernar a todos. Y, por último, por derecho humano no hay un único señor en los

756 Oldrado de Ponte (+1335) fue profesor de Derecho en Montpellier, Bolonia, Padua y Perusa, y tuvo influencia sobre el papa Juan XXII.

757 Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., VII.353, p. 221.

758 *Ibid.*, VII.379, p. 230.

759 *Ibid.*, VII.385, p. 232.

asuntos temporales, “porque nadie podría promulgar una ley acerca de esta sujeción, pues ésta solo podría obligar a quienes le estén sujetos”.<sup>760</sup> Además, si fuese por derecho humano, el dominio universal sería por sucesión, elección o por guerra justa, y ninguno de los tres motivos se da: no es por sucesión porque nunca hubo un único señor de todo; no es por elección porque no consta que se haya hecho tal elección; y tampoco fue por guerra justa, porque aun suponiendo que así fue, nunca fueron sometidas todas las provincias por medio de la guerra. Y por eso, “de ningún modo hay uno solo que sea señor de todo y pueda llamarse emperador universal y señor de todo el mundo”.<sup>761</sup>

Como uno de sus corolarios, señala fray Alonso, “el emperador no tiene justo dominio en otras provincias de las cuales no consta que le hayan estado sujetas ni de derecho ni de hecho”.<sup>762</sup> Por lo tanto, no se puede justificar la guerra por el supuesto señorío universal del emperador, ni hacerse del dominio ni de los bienes, ni cobrarles tributos. Y esto lo aplica a la realidad de las Indias, de la siguiente forma:

Se sigue con esto que, supuesto que este Nuevo Orbe, como consta, nunca estuvo sujeto por derecho ni de hecho al imperio romano, y que estos infieles no eran perjudiciales a los cristianos, se sigue, digo que el emperador no puede lícitamente por su propia autoridad, por el hecho de que es emperador, quitar a estos naturales sus campos o pastos, y contra su voluntad darlos a otros; y que si obra así, el mismo emperador peca, y quien posee a partir de tal concesión, no está seguro en conciencia, si posee por el solo título de que el emperador se lo concedió, o el virrey, en su nombre, a menos que la ignorancia lo excuse.<sup>763</sup>

Es decir, Veracruz niega la potestad del emperador sobre el Nuevo Mundo por razón de una supuesta titularidad universal. Es una manera como, siguiendo la tradición de la Escuela de Salamanca, deslegitima la conquista, y protege los derechos de libertad y propiedad de los indios. No obstante, como hemos insistido, es claro que ante las circunstancias de la conquista como hecho consumado, Veracruz tuvo que buscar un

<sup>760</sup> *Ibid.*, VII.394, pp. 234-235.

<sup>761</sup> *Ibid.*, VII.395, p. 235.

<sup>762</sup> *Ibid.*, VII.403, p. 238.

<sup>763</sup> *Ibid.*, VII.408, p. 239.

título que justificase, en los hechos y por derecho, la potestad de la Corona española. Título justificatorio que, además, permitiera establecer las bases de convivencia de una nueva sociedad que hiciera justicia a los que habían sido despojados injustamente de sus bienes, es decir, los indígenas. Por eso, como veremos al final de este capítulo, justificará la potestad del emperador como una concesión del papado, con el fin de la evangelización.

Por otro lado, y también como un tema central para la defensa de los derechos indígenas, Veracruz analiza la cuestión de la potestad del papado. En esto, sigue la tradición medieval de la división de los asuntos temporales y los asuntos espirituales, señalando que el papa “no tiene potestad en los asuntos temporales de manera que sea llamado señor del mundo”.<sup>764</sup> Pero además señala que “tiene la plenitud de la potestad en los asuntos espirituales inmediatamente de Cristo sin limitación alguna y dependiente solo de Cristo”.<sup>765</sup> Y esta potestad no solo sobre los fieles sino sobre los infieles para administrarles los bienes espirituales.<sup>766</sup> No obstante, reconocerá la potestad indirecta en los asuntos temporales, lo que le da pie a establecer el título justo que comentaremos al final de este capítulo.

### 6.2.2. La infidelidad de los indios

Además de la doctrina aristotélica de la esclavitud natural, las teorías teocráticas relacionadas con la infidelidad de los bárbaros también eran utilizadas frecuentemente para justificar la conquista de las Indias. La idea medieval de que los cristianos tenían el deber y la posibilidad de castigar a los gentiles debido a sus cultos idolátricos, en especial aquellos considerados *contra naturam*, renació con fuerza como argumento contra la libertad de los pueblos indios. Esta justificación se veía alimentada por los siglos de conflicto entre los reinos cristianos y el Islam, donde las diversas categorías utilizadas contra los infieles repercutían fuertemente, pero ahora contra los nativos de las tierras recién descubiertas. Se trataba de imponer la *pretensión de validez universal* de la moral de los

---

<sup>764</sup> *Ibid.*, IX.510, p. 274.

<sup>765</sup> *Ibid.*, IX.519, p. 278.

<sup>766</sup> *Ibid.*, IX.533-IX.539, pp. 283-285.

conquistadores sobre los habitantes de las Indias, por medio de la violencia y no por el diálogo.

La importancia de estas posturas para justificar el despojo a los indios queda claro cuando se observan las diversas acotaciones que sobre el tema de la infidelidad hace fray Alonso. Su interés principal es demostrar que tanto los indígenas como sus gobernantes tenían posesión legítima de sus bienes y contaban con dominio legítimo, y que el despojo de que habían sido objetos por razón de su infidelidad era ilegítimo y procedía la restitución.

En la *cuestión X* de su tratado *De dominio*, Veracruz realiza una clasificación de infieles no basada en la relación existente entre estos y los reyes cristianos —que era la sostenida por Cayetano— sino en el contenido propio de la infidelidad (la no profesión de la fe cristiana). Así, por infieles entiende, en términos generales, los que no tienen la fe verdadera,<sup>767</sup> y la clasificación que realiza es la siguiente: (a) Los *herejes* y *cismáticos*, que son lo que profesaban la fe cristiana y la perdieron; (b) los *judíos*, que profesaron la fe ortodoxa en el Dios verdadero hasta la llegada de Cristo; (c) los genéricamente llamados *gentiles*, que nunca recibieron la fe. Ahora bien, respecto a la última categoría de infieles, los divide en diversos pares de grupo: c.1) los que habitan o no tierras que alguna vez fueron de los cristianos; c.2) los que son hostiles o no a los cristianos; c.3) los que tienen gobiernos tiránicos o que tienen buenos y prudentes gobiernos; c.4) los que cumplen con la ley natural o los que la infringen matando a inocentes, comiendo carne humana y practicando la sodomía; c.5) los que reciben y admiten a los predicadores cristianos, y los que no los reciben ni los escuchan.<sup>768</sup>

Una vez realizada esta clasificación, fray Alonso hace un repaso de las opiniones más conocidas respecto a la guerra justa por infidelidad, y entre ellas cita a una de las autoridades eclesiásticas que primero defendió que el estado de infidelidad era causa justa para privar del dominio y la jurisdicción —a quien Las Casas, como hemos visto, hace referencia para criticarlo—: el cardenal de Ostia, Enrique de Susa (?-1271), mejor conocido como el Ostiense.<sup>769</sup> Según este autor, los pueblos gentiles

<sup>767</sup> *Ibid.*, X.614, p. 308.

<sup>768</sup> *Ibid.*, X.614-X.621, pp. 308-309.

<sup>769</sup> Ya hemos visto que, en el tema del requerimiento, es el jurista Palacios Rubios quien introduce en las Indias la temática propuesta por Enrique de Susa, el Ostiense.

poseyeron su dominio y jurisdicción con fundamento en el derecho natural y el derecho de gentes hasta la venida de Cristo, momento en el cual, debido a la concesión de la plenitud de la potestad temporal y espiritual de la persona de Cristo delegada en el Papa, éste poseía la autoridad y potestad no solo sobre los cristianos sino también sobre los infieles; así, si el pontífice lo creyera necesario, tenía las facultades para privar a los infieles de sus reinos y bienes. Si, dado el caso, los infieles se resistían, era lícita la guerra que se les hacía para cumplir con la orden papal.<sup>770</sup> Si esta opinión fuera verdadera, sostiene Veracruz, entonces los reyes católicos y el emperador, pudieron lícitamente subyugar a los indios y quitarles sus reinos. Además, podrían participar en esta misma tarea cualquier cristiano particular, como sería el caso de los encomenderos.

Para combatir a esta opinión, Veracruz inicia citando al papa Inocencio IV según el cual los infieles tienen verdadero dominio y verdadera posesión y jurisdicción. Y cita autores que apoyan de alguna manera la misma idea: Pedro de Ancarano, Juan Andrea, entre otros. La conclusión a la que llega es que por el solo hecho de que los indios sean infieles no puede justificarse la guerra: “Ninguna potestad, ni la espiritual del sumo pontífice ni la temporal del emperador puede iniciar una guerra contra los infieles para arrebatarles sus dominios por la sola razón de su infidelidad, y que por ella no pudieran tener ningún dominio”.<sup>771</sup> Esto debido a que, entre otras razones, el papa ni el emperador son señores de todo el orbe. No era justo someterlos al emperador por ser infieles, “porque eran los nativos legítimos señores y tenían verdadera jurisdicción y posesión, y no eran poseedores injustos por la sola infidelidad”.<sup>772</sup> Pero la radicalidad de Veracruz va más allá y señala que si la infidelidad fue la única razón por la que los indios fueron sometidos y privados de su dominio, entonces el emperador está obligado a restituir todos los bienes expoliados y a indemnizarlos por los daños y perjuicios ocasionados.

770 Véase Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., X.623-X.624, p. 310. Además del Ostrense, fray Alonso también hace referencia a otros autores que tenían una postura semejante, tales como Oldrado, Juan de Leñaño, Guido de Baisio, Juan Fabro, Juan de Fantucciis, Martín de Lodi, Corseto Siciliano, y el doctor Arias “en su exposición de las *Leyes del Toro* (*Ibid.*, X.626, p. 311).

771 *Ibid.*, X.650, p. 314.

772 *Ibid.*, X.659, p. 317.

Ahora bien, la clasificación de los infieles hecha por Veracruz es importante porque demuestra que, al no ser los indios infieles que hayan estado bajo el dominio del emperador romano ni que hayan ocupado tierras cristianas, no puede el emperador hacerles guerra justa ni privarlos de su libertad. En efecto, refiriéndose a los pueblos indígenas señala que “no consta en absoluto que hayan sido súbditos alguna vez, ni que exista un derecho de disponer de dicho territorio, la consecuencia es la de que no fue lícita la guerra que se les hizo por aquel motivo, ni por la misma razón puede el emperador gobernar en estos países, como tampoco puede justamente por esta causa imponer tributos ni reclamarlos ni recibirlos, por lo que está obligado a la restitución de todo (lo que haya obtenido)”.<sup>773</sup>

Por último, cabe señalar que Veracruz admite dos hipótesis que podrí­an justificar la guerra contra indios. Una es la hostilidad contra los españoles,<sup>774</sup> y la otra, impedir la predicación de la fe. Pero en ambos casos, el agustino señala que no se verificaron tales hechos en la realidad, y por lo tanto, no se puede utilizar tal pretexto para justificar la guerra.

En la sexta conclusión de la cuestión X del tratado *De dominio*, y relacionado con el tema de la infidelidad, fray Alonso señala que por el hecho de que los indios adoraran ídolos y fueran politeístas, cometieran adulterios, fornicaciones o embriagueces, u otros tipos de vicios, no son razones para justificar la guerra, ni para someterlos, o despojarles de su legítimo dominio.<sup>775</sup> Es más, reconoce que si bien estos “vicios” sucedían, los propios pueblos indios tenían leyes para castigarlos.

### 6.2.3. Sobre el uso ideológico de la predicación de la fe

En la mentalidad teocrática en la que se formó fray Alonso, era lugar común establecer la obligación de todos los seres humanos de recibir la fe cristiana. La ideología dominante de la época, la que justificaba el universalismo europeo entonces, era la cristiandad. De ahí que un título común sostenido para justificar la guerra contra los indios era la predicación del Evangelio. En una de las conclusiones de la duda X de su tratado *De dominio*, establece el siguiente título justo:

<sup>773</sup> *Ibid.*, X.666, p. 318.

<sup>774</sup> Más adelante, al analizar el derecho a la resistencia, volveremos sobre este punto.

<sup>775</sup> *Ibid.*, X.693, p. 324.



Si los infieles, cualquiera que sea su condición, no quisieran recibir a los predicadores del Evangelio, sino que les causaran injurias o los mataran, y de ningún modo se les diese la oportunidad de predicar libremente, sería lícita entonces la guerra contra ellos, y sobre todo con la autoridad del sumo pontífice.<sup>776</sup>

La anterior afirmación podría justificarse desde una perspectiva universalista, basándonos en la libertad y en el derecho de repeler las agresiones. Es decir, de manera positiva, se está reconociendo a los españoles su derecho de tránsito, de predicación y de repeler aquellas agresiones que les impidieran ejercer tales derechos. En realidad, no se está defendiendo la obligación sin condiciones de los indios de aceptar la fe, sino tan solo aquella respecto a que permitan la predicación del Evangelio. Solo ante una predicación adecuada, reconoce Veracruz, podría hablarse de una obligación de creer.

Si bien Veracruz acepta la necesidad de que el Evangelio se predicara, no obstante, de forma semejante a Las Casas, critica el uso ideológico de este derecho por parte los españoles, y levanta la voz contra los modos en que la supuesta evangelización se realizó. Es decir, denuncia que la predicación de la fe cristiana no era, en realidad, un fin en la acción de los conquistadores y encomenderos sino tan solo un pretexto para justificar la opresión de los indios. El caso que seguramente tenía en mente Veracruz era el requerimiento, pues señala que “el papa puede autorizar a los príncipes seculares a declarar la guerra a todos los infieles que, después de haber sido amonestados, no quieren profesar la fe cristiana...”<sup>777</sup> Su ubicación en una nueva realidad pluricultural lo hace sensible para darse cuenta de la trampa que significaba el uso ideológico de la evangelización, como herramienta de dominio y opresión y como pretexto para violar los derechos de los pueblos indígenas.

Para el agustino es claro que no se puede justificar la guerra justa como una legítima defensa, pues afirma que los indios “no están en disposición hostil ni rechazan a los ministros de Dios, antes bien los reciben con los brazos abiertos”.<sup>778</sup> En cambio, da cuenta que la predicación de la fe fue la cortina ideológica de la guerra:

<sup>776</sup> *Ibid.*, X.666, p. 318.

<sup>777</sup> *Ibid.*, X.680, p. 321.

<sup>778</sup> *Ibid.*, X.683, p. 321.

[...] síguese que si los misioneros que vinieron no eran de aquella condición, sino que por el contrario vinieron soldados armados que aterraban, expoliaban y mataban a los habitantes del Nuevo Mundo, síguese, vuelvo a decir, que por esta causa no puede justificarse la guerra que se les hizo para someter estas tierras al dominio del emperador. Y así, ni el emperador ni los españoles a quienes les fueron encomendados estos naturales, están en justa posesión...<sup>779</sup>

Recordando lo acontecido en Perú, donde se sometió a Atahualpa, nuestro autor señala que no era ese el modo de predicar ni de proponer la fe, pues se debió de hacer de manera seria y prudente; debió hacerse sin acompañamiento de soldados y por medio de hombres que su vida confirmara su doctrina. Afirma que “el primer método que estuvo en uso no fue el de proponer la fe, ni el de enviar misioneros, ni la predicación del Evangelio, sino que la manera con que se propuso, los oyentes no estaban obligados a creer, y sobre todo si no había intérpretes competentes, y de ninguno sabemos en aquel momento”.<sup>780</sup> Por tanto, no se justifica la guerra contra los indios por esta razón, ni la privación de su libertad, pues lo que sucedió en realidad fue que “la soldadesca dejó sueltas las riendas a su sensualidad, como lo hacía con sus caballos, en una conducta de lujuria y rapiña”.<sup>781</sup>

No obstante, es importante reconocer que Veracruz se muestra demasiado influenciado por doctrinas teocráticas en lo que se refiere a la supresión del culto pagano. Si bien es cierto que en cuanto a la evangelización reconoce la necesidad del convencimiento y del diálogo, sin embargo, en los métodos que permite para la supresión del culto pagano, cuando en general un pueblo ha asumido la fe cristiana, se olvida “de la verdadera naturaleza y carácter de la potestad civil, confunde el fin natural que debe perseguir la sociedad humana con el sobrenatural y atribuye indistintamente al poder civil la potestad legífera para dirigir tanto los asuntos humanos como los derivados de la ley revelada”.<sup>782</sup> De ahí que considere viable la expedición por parte del príncipe cristiano de una ley para evitar la idolatría.<sup>783</sup>

779 *Ibid.*, X.682, p. 321.

780 *Ibid.*, X.686, p. 322.

781 *Ibid.*, X.687, p. 322. Ver también XI.786, pp. 347-348.

782 Prometeo Cerezo de Diego, *op. cit.*, p. 315.

783 *Ibid.*, XI.765-XI.776, pp. 342-345.

### 6.3. El poder radica en el pueblo

La idea de que el poder radica en el pueblo es un punto de partida esencial para la configuración de derechos humanos. En otras tradiciones de derechos humanos, diferente a la hispanoamericana, como la estadounidense o la francesa, también encontramos este punto de partida; así, por ejemplo, la “Declaración de Derechos de Virginia” (1776) señala que “todo poder está investido en el pueblo y consecuentemente deriva de él; que los magistrados son sus mandatarios y servidores y en todo momentos responsables ante él” (sección 2), y la “Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano” (1789) sostiene que “el principio de toda soberanía reside esencialmente en la Nación. Ningún cuerpo, ningún individuo puede ejercer una autoridad que no emane de ella expresamente” (artículo 3). Pues bien, este aspecto fue defendido, siglos antes, en los inicios de la Modernidad temprana, por la Escuela de Salamanca y asumido desde la realidad indiana por varios pensadores, entre otros, por Veracruz.

Fray Alonso sostiene el principio del origen democrático del poder, de manera muy cercana a la teoría de sus maestros de la Escuela de Salamanca. Señala que el dominio reside principalmente en el pueblo, y por eso ni por ley natural ni por ley divina, alguien puede ser verdadero gobernante y señor de las cosas temporales, por lo que otros estén obligados a dar tributos.<sup>784</sup> En este sentido, niega cualquier elección divina del poder —excepto aquellos casos especiales, referidos explícitamente por la Biblia—; por tanto, el poder de los gobernantes no puede ser independiente de la voluntad de la república, pues ella es la que transfiere y legitima el poder, ya sea por elección o por consentimiento tácito. En este sentido, sus palabras son claras al afirmar que “[a]sí pues, como no consta de tal elección divina, es necesario recurrir a la misma república, la cual puede transferir la potestad de dominio. Y así, puede elegir a uno de entre muchos, o a unos pocos de entre los mismos, para que gobiernen. Y entonces, estos tienen tal y tanta potestad, cuanta la república les confiere para el bien de la comunidad”.<sup>785</sup> Por tanto, Veracruz se opone a la doctrina del origen divino del poder, y sostiene que este proviene Dios en el

---

784 *Ibid.*, I.4, p. 118.

785 *Ibid.*, I.7, p. 119.

sentido de que es de derecho natural y divino que el ser humano viva en sociedad, y constituya repúblicas, y para tal objetivo elija a sus autoridades. Así, afirma que “el dominio de un pueblo siempre estuvo desde el principio en el pueblo mismo, y nunca fue cosa derrelicta”.<sup>786</sup> De ahí que, Velasco Gómez señala que

[...] fray Alonso invierte totalmente la concepción piramidal del poder virreinal, que originada en el papa y en el emperador descende hacia las instancias más locales y particulares, desde el virrey hasta los encomenderos. En contra de esta concepción fray Alonso propone una idea republicana en la que el origen de todo poder político debe estar en el pueblo mismo y no solo ello, sino también su ejercicio en cada una de las instancias debe ser revalidada por los gobernados. De otra manera, sea por el origen, sea por el ejercicio, el gobierno se convertiría en tiránico y carecería de toda legitimidad.<sup>787</sup>

De nuevo encontramos que Veracruz se basa en su doctrina iusnaturalista para señalar que el poder político radica originalmente en la propia república, en el pueblo, y es transmitido por voluntad de la mayoría a sus gobernantes: “Es necesario, pues, que si alguien tiene dominio justo, éste sea por voluntad de la comunidad misma”.<sup>788</sup> No duda en señalar que el gobernante no tiene otro poder que el conferido por el propio pueblo.

Este origen popular del pueblo es fundamento para la defensa, entre otras cosas, de la libertad. Así, por ejemplo, cuando Veracruz desarrolla, como título legítimo del dominio español sobre los indios, el hecho de que el pueblo indígena haya dado su consentimiento para ser gobernado por la Corona, cuando no tuviere una autoridad ya elegida,<sup>789</sup> señala: “Dije, ‘si libremente consintieran’. Porque si este consenso estuviera forzado, aunque fuera de todos los de la sociedad, no sería suficiente. En efecto, si, viendo a los hombres armados, estos bárbaros, más temeroso que las liebres, se hubieran entregado a sí mismos a la autoridad de aquel jefe o emperador, la sujeción no habría sido suficiente de su parte, porque no habría sido libre; y así debería hacerse la restitución de lo quitado

<sup>786</sup> *Ibid.*, I.32, p. 125.

<sup>787</sup> Ambrosio Velasco Gómez, *Republicanism and multiculturalismo*, op. cit., p. 96.

<sup>788</sup> Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., I.6, p. 118.

<sup>789</sup> *Ibid.*, XL.856-XL.859, pp. 368-369.

y de lo ofrecido. Ciertamente, cuando hay miedo, máxime si éste es fundado, un contrato, que puede caer en un varón constante, es nulo por derecho natural y por derecho humano”.<sup>790</sup> En el mismo contexto, señala que el gobernante del pueblo no podría por su sola voluntad transferir el dominio a otro, sin la aprobación de la sociedad.<sup>791</sup>

La legitimidad democrática del poder no solo se refiere al momento de la elección; ya vimos que el ejercicio del poder se legitima en la búsqueda del bien común, lo que le impone diversas limitantes y obligaciones. Pero también la labor legislativa debe descansar sobre su origen democrático, sobre la voluntad popular. Esta cuestión la aborda Veracruz al analizar el tema de la costumbre, al buscar demostrar que una ley que imponga el pago de los “diezmos” a los indígenas va en contra de la voluntad del pueblo. En el siguiente texto encontramos la manera en que sustenta, desde el derecho natural, la legitimidad democrática de la ley:

[...] aunque el que preside en la república promulgue una ley, sin embargo, esta potestad la tiene por derecho natural por la misma república que gobierna. Se sigue, por tanto, que es el pueblo el que da fuerza obligatoria a la ley y la funda, porque excluida la voluntad del pueblo, el magistrado sería impotente. Y el mismo pueblo, no aceptando la ley o, después de aceptarla, revocándola por una costumbre contraria, virtualmente despoja al legislador de la potestad dada. Y así como el mismo legislador no podría quitar una ley justa dada, contradiciendo al pueblo, el pueblo puede quitar la ley, aunque esté en contra el legislador, porque la potestad siempre radica en el pueblo, aunque la misma comunidad como tal carezca de la capacidad de promulgar la ley. Y así la costumbre puede prevalecer por consentimiento expreso o interpretativo del legislador.<sup>792</sup>

En el mismo tratado Sobre los diezmos, señala que “una costumbre justa y aprobada por la práctica de los usuarios tiene valor de ley”.<sup>793</sup> En la cuestión VII se responde si la costumbre de no pagar los diezmos puede prevalecer contra el precepto de pagarlos. Entre sus observaciones, destacamos las siguientes:

---

790 *Ibid.*, XI.860, p. 369.

791 *Ibid.*, XI.874, p. 373.

792 Alonso de la Veracruz, *Sobre los diezmos*, op. cit., 237, p. 87.

793 *Ibid.*, 101, p. 50.

Primera observación. Para la solución de la cuestión se debe considerar que la ley es múltiple: una es natural y otra es divina, y ésta es doble: antigua y nueva. Existe también la ley humana positiva. Y la costumbre puede prevalecer contra alguna de estas leyes. Los ejemplos son claros, aunque contra la ley natural o la ley divina nueva no puede prevalecer.

Segunda observación. Introducir la costumbre contra la ley puede darse de dos maneras: un modo consiste en que la ley dada y aceptada, puede ser abatida por la costumbre. Con el correr del tiempo una ley que estuvo vigente y fue recibida y así deviene la costumbre de hacer lo contrario. Otro modo consiste en que la costumbre de hacer lo contrario, se origina a causa del descuido en poner por obra aquella ley que no fue prevista por la autoridad competente.

Tercera observación. La costumbre contra la ley puede ocurrir de dos modos: que quienes al principio obraron contra la ley pecaron, o dado que empezaron a obrar contra la ley, de donde tuvo origen la costumbre, tal vez no pecaron, porque quizá empezaron a obrar contra la ley por epiqueya.<sup>794</sup>

De estas observaciones, la que nos interesa resaltar para nuestro tema es la última: que la costumbre se crea porque no se cumple la ley por razones de equidad; es decir, porque la ley es injusta y el pueblo la rechaza a través de la práctica. Por eso afirma que “como entre los habitantes del Nuevo Mundo no había la costumbre de dar limosna en los días de fiesta, de ninguna manera están obligados a darla ni pueden ser obligados por ningún derecho”.<sup>795</sup>

#### 6.4. El derecho de resistencia a la opresión

Veracruz no aborda de manera sistemática el tema de la tiranía y el derecho de resistencia en su tratado *De dominio*, pero en diversos párrafos realiza referencias sobre abusos del gobernante, del poder político que no es ejercido para conseguir el bien común, o del exceso en el cobro de tributos, actos que tienen como consecuencia que el gobierno se considere como tiránico; de hecho, en dicho tratado, afirma que “[p]or derecho

---

<sup>794</sup> *Ibid.*, 196-198, p. 78.

<sup>795</sup> *Ibid.*, 616, p. 192.

natural, la sociedad tiene el poder de defenderse”.<sup>796</sup> En efecto, ya hemos visto algunas de estas posturas de Veracruz a través de las páginas anteriores, al referirnos al derecho a la vida y a la igualdad. Ahora analizaremos cómo, siguiendo la doctrina de sus maestros de la Universidad de Salamanca, aplica la teoría de la resistencia a la tiranía en el caso de la encomienda, del reconocimiento del gobierno indio y de las obligaciones de la Corona.

Veracruz sostiene, como hemos analizado, que el poder radica originalmente en la propia república, y es esta la que lo transfiere al gobernante con el objetivo de que promueva y defienda el bien público.<sup>797</sup> De no procurar el bien común, y solo preocuparse por el bien de unos cuantos, el gobierno se convierte en una tiranía. Como consecuencia de esta concepción democrática del poder, cuando su uso no cumple con esa finalidad, entonces se reconoce a la comunidad política el derecho de resistencia contra el gobernante tiránico, con la facultad de deponerlo de su cargo; lo cual puede darse —señala Veracruz— aún tratándose del emperador: “el emperador no tiene otro dominio sino el que se le ha dado por la misma república, de tal suerte que si gobernara tiránicamente, podría la república deponerlo y privarlo del reino”.<sup>798</sup>

Ahora bien, ¿cómo aplica Veracruz la doctrina del derecho a la resistencia en el caso de Nueva España? Como hemos visto, Las Casas lo interpreta como el derecho de los pueblos indígenas a rechazar la invasión y la conquista. En un sentido más amplio, por su talante más académico y por las circunstancias históricas que le tocaron vivir, el agustino realiza un análisis general, desarrollando diversos escenarios y tomando en cuenta no solo la tiranía ejercida por la encomienda, por el rey o por el emperador (es decir, los actores políticos europeos) sino también por los gobernantes indios. Esto es congruente con la necesidad que veía fray Alonso de determinar un derecho y una ética pública para la convivencia de una nueva república intercultural, donde los criterios deberían ser aplicados a todos en igualdad de circunstancias, aunque reconociendo las diferencias culturales y las situaciones que requerían mayor atención en función de su situación concreta de opresión; y todo esto, como ya hemos señalado, en búsqueda del bien común.

---

796 Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., XI.868, p. 371.

797 *Ibid.*, IV.162, p. 168.

798 *Ibid.*, I.18, p. 121.

El análisis de Veracruz tiene un gran valor por dos cuestiones: no solo busca legitimar el derecho a la resistencia de los indios en contra de los españoles, sino también evalúa la calidad de los gobiernos indígenas. En este segundo punto, establece los límites que debe tener la ayuda de los extranjeros para derrocar un gobierno tiránico; es decir, señala las consecuencias legítimas de la ayuda de los españoles a un pueblo indio para derrocar al gobernante tiránico. Esto es importante pues en ese tiempo, al igual que hoy día, la colaboración a un pueblo contra su gobernante tiránico ha sido motivo para justificar invasiones, expandir los imperios y simular buenos gobiernos (“instauración de democracias”).

Veracruz considera que si entre los indios, al igual que entre los demás pueblos, se encontrasen gobernantes tiránicos, la comunidad tiene el derecho a la resistencia y a deponerlos: “[E]l rey existe por la sociedad, en tanto que todo dominio legítimo en el rey procede de la sociedad. No tiene, por tanto, ningún otro derecho ni ningún dominio legítimo, si no gobierna para el bien de la sociedad. Entonces, éste que gobierna así, tiránicamente, tiene un dominio ilícitamente y este dominio es injusto. Podrá, por tanto, con justicia ser privado de él”.<sup>799</sup> De hecho, señala que si entre los pueblos indios “existía un régimen tiránico, la guerra pudo ser justa y los tiranos pudieron ser lícitamente privados de su dominio”.<sup>800</sup>

Si la resistencia del pueblo para deponer al tirano no puede hacerse por otro camino que no sea a través de la guerra,<sup>801</sup> entonces esta será justa. Es importante resaltar que nuestro autor, en cada uno de sus argumentos, hace hincapié en ello: la guerra contra el tirano es la última instancia para deponerlo de su dominio, y por lo tanto, deben agotarse otros caminos previos. En principio, el derecho de resistencia para deponer al tirano corresponde a la comunidad que es oprimida, lo que desautoriza la intervención de gobernantes extranjeros:

799 *Ibid.*, XI.816, p. 356.

800 *Ibid.*, XI.815, p. 356.

801 Ciertamente, Veracruz en este punto habla como un filósofo político de su época, en el ámbito de la cristiandad y como consejero de Estado, y con la visión todavía existente del *Orbis christianus* (Véase Prometeo Cerezo de Diego, *op. cit.*, pp. 81 ss.). Por tanto, como teólogo no tiene la radicalidad de la no violencia del cristianismo primitivo, que ha sido rescatada por la Teología de la Liberación.



[...] la facultad de matar al tirano, si no está en un hombre particular, reside en la sociedad misma, de la cual obtiene el poder en lo temporal quien gobierna, o residen en otro poder superior al rey. Ahora bien, el emperador, o el jefe que primero les declaró la guerra ni era una persona particular del pueblo tiranizado, ni su ejército era la sociedad oprimida, ni este emperador [era] superior, puesto que se ha dicho que estos infieles ni de derecho ni de hecho estaban sometidos al emperador.<sup>802</sup>

De hecho, respecto a dónde reside la facultad de deponer al tirano, las palabras de fray Alonso son claras cuando afirma que los indios tenían una estructura política de buen gobierno y que se deponían a los señores que obraban contra el bien común: “consta clarísimamente que entre estos naturales había un régimen encaminado al bien de la república, y que sus señores eran verdaderos señores. Y, si alguno se apropiaba de cosas mientras gobernaba, inmediatamente era depuesto o muerto por el rey”.<sup>803</sup>

Siendo coherente con su pensamiento, considera que una de las causas que pudo justificar la guerra contra indios fue hacerla contra el tirano para privarle de su reino. Es decir, un título justo que consideraba apto para justificar el dominio español era que el pueblo, al ser gobernado tiránicamente por sus gobernantes originarios, pidiera someterse al rey de España o a cualquier otro gobierno. En la novena conclusión de la cuestión XI de *De dominio* señala: “Si el rey hubiera gobernado tiránicamente entre éstos, no para el bien de la sociedad, sino para su mal, toda ella hubiera podido, incluso contra la voluntad del rey, darse y someterse al rey de España, o a algún otro”.<sup>804</sup> Pero cabe resaltar que esto debe ser a través de una libre elección de los indios,<sup>805</sup> que de manera voluntaria optaran por el gobierno de la Corona española en lugar de seguir bajo la tiranía de sus antiguos reyes, y cualquier acto de presión para obligar a tal decisión, dejaría nula la entrega del señorío. Además, se tiene que probar que el gobernante es tiránico, pues esa sería la causa justa por la que el pueblo podría quitarle el señorío que ya le había sido encomendado; esto porque, como ya habíamos señalado, Veracruz considera que si bien el

802 Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., XI.751, p. 314.

803 *Ibid.*, V.274, p. 200.

804 *Ibid.*, XI.867, p. 371.

805 *Ibid.*, XI.857-XI.862, pp. 368-370.

pueblo elige a sus gobernantes, una vez electos, debe haber una causa justa para su destitución.<sup>806</sup>

Pero esta guerra justa contra el tirano tiene sus fundamentos. En la cuarta conclusión de la cuestión XI de *De dominio*, Veracruz señala que “[s]i entre estos bárbaros infieles recientemente encontrados existía un régimen tiránico, la guerra pudo ser justa y los tiranos pudieron ser lícitamente privados de su dominio”.<sup>807</sup> Pero, para comprender cabalmente el sentido de este “título justo” señalado por Veracruz, habría que ver sus razones<sup>808</sup> que se establecen como limitantes:

- a) Al actuar tiránicamente el dominio del gobernante se vuelve ilegítimo al no procurar el bien de la sociedad, y con justicia puede ser privado de su señorío; y si no hay otro modo si no la guerra, entonces ésta será justa. Uno de los límites que establece Veracruz es que se “hubiera sabido con certeza”<sup>809</sup> que entre los indios había un rey tirano, de modo que sus gobernados estaban oprimidos y no había otra manera de liberarlos sino expulsando y despojando de su poder al tirano.
- b) Es lícito para cualquiera liberar al oprimido, y los que están bajo tiranía debe considerárseles como oprimidos. Por tanto, el deponer al tirano tiene como finalidad no la transmisión del dominio en sí, sino la liberación de los oprimidos; y si esta liberación no se cumple, el título no se justificaría.
- c) Todos los de una sociedad que están bajo el dominio del tirano pueden privarlo de su dominio mediante guerra, si de otro modo no pueden. Pero también el papa, el emperador o cualquier otro rey podría auxiliar en este caso al oprimido.

No obstante, la guerra justa contra el tirano para deponerlo en las Indias es solo una hipótesis, una conclusión lógica de su postura sobre el derecho de resistencia a la tiranía, pero no señala que las cosas en realidad hubieran sido realmente así: “si el dominio entre estos bárbaros era

806 *Ibid.*, XI.861, p. 369.

807 *Ibid.*, XI.815, p. 356.

808 *Ibid.*, XI.816-XI.818, pp. 356-357.

809 *Ibid.*, XI.819, p. 357.

tiránico (como les parece a algunos), todos los del reino podían, incluso contra la voluntad de su rey, someterse al dominio español y dar obediencia al emperador; y éstos, sometidos en tal forma, estarían obligados a dar tributos justos al emperador, que gobierna para el bien y conservación de la sociedad. Y así, supuesto que los reyes fueron tiranos, puedo haber justicia en el dominio [español]. Si la sociedad habrá hecho esto, lo ignoro”.<sup>810</sup> En efecto, en los casos concretos, señala que nada consta que los gobiernos de Moctezuma o de Cazonzi hayan sido tiránicos. Con lo cual, queda claro, fray Alonso reflexiona sobre este título legítimo no para justificar el dominio español sino para demostrar que no se aplica a los hechos, tanto porque no hay certeza de la tiranía de los gobiernos indios, porque no hay constancia de la libre voluntad de los pueblos a someterse a la Corona para cambiar el régimen tiránico, y sobre todo, porque no ve una mejora en la calidad de vida de los indios bajo las encomiendas.

Es decir, para que este título justificase el dominio español era necesario que se dieran tres circunstancias: un gobierno tiránico y que el pueblo prefiriese ser gobernado por la Corona para, por supuesto, mejorar sus condiciones de vida. Ni una ni otra cosa, decía Veracruz, habría pasado.

No obstante, señala que en “otro tiempo” se exigía al pueblo llano cosas fuera de norma pues los señores actuaban de manera tiránica, y ante esto, se pregunta si el emperador cristiano tiene algún interés al respecto. Se responde que “debe decirse que aquel que gobierna mal debe ser corregido, debe ser castigado; sin embargo, no por eso debe ser despojado. Si el verdadero señor no dirige a sus súbditos a su fin, debe ser amonestado por aquel que lo advierte. Si no atiende a esto, y el pueblo permanece en el error porque el señor no consiente en su conversión o no la quiere, entonces en tal caso debería ser despojado, porque no gobierna para el bien de la república”.<sup>811</sup> Es decir, ante la tiranía, lo primero que procede no es el despojo del poder sino el intento de corrección de las acciones del gobernante. Además, Veracruz establece una regla fundamental para la valoración de la cultura del otro, y para impedir que ciertas concepciones de justicia (hoy diríamos de “derechos humanos”) sirvan como instrumento ideológico para el colonialismo y la imposición de los intereses de

---

810 *Ibid.*, XI.871, p. 372.

811 *Ibid.*, V.277, p. 201.

los más fuertes. En una clara apertura hacia el Otro, en una auténtica búsqueda de la alteridad y de la tolerancia, señala: “Quizá esto que parece tiránico desde el punto de vista de una nación, sería conveniente y adecuado desde el punto de vista de esta gente bárbara, como si fuera mejor que estuvieran gobernados por sus señores con temor e imperio y no con amor”.<sup>812</sup> Es decir, para declarar la tiranía en otro pueblo se debe conocer su circunstancia para valorar la situación y para saber si el gobernante cumple o no con el bien común de la sociedad; es decir, Veracruz reconoce que no son los criterios eurocéntricos (de la cristiandad) aquellos que siempre han de regir en la evaluación de los gobernantes.

Otra condición que pone Veracruz para que un poder extranjero ayude a los oprimidos a liberarse de su tirano era que tenía que ser notoria su mejoría de vida después del derrocamiento del tirano. En este sentido, por ejemplo, señala que “de ningún modo sería lícito exigir de ellos [los indios], en tributo y en otros servicios, más de lo que ellos mismos daban al rey (que pensábamos tirano)”.<sup>813</sup> Pero además considera que bajo el imperio de un rey católico (tomemos en cuenta la realidad en la que escribe) se deben exigir menos tributos que los exigidos antes por el supuesto tirano, para que “de esta manera la justicia de su dominio sea evidente a todos”.<sup>814</sup> En este sentido, el agustino realiza una crítica a la “ideología” que justificaba a la encomienda, y que la presentaba como una institución favorable para el indio, pues “se le había liberado de gobiernos infieles y tiránicos”. En efecto, considera que por ningún motivo se pueden justificar las cargas tributarias que los indios pagaban en el sistema de encomienda, pues ésta constituía una tiranía. De hecho, siendo el caso de querer justificar el dominio sobre la base de considerar tirano al rey natural, se impone la obligación del emperador de evitar los tributos abusivos, como hemos visto en apartados anteriores: “[Y]a que él [el emperador] así lo dispone en sus decretos, y declara su voluntad de que los recientemente convertidos no sean gravados con tributos, y den menos de lo que daban antes, cuando como infieles estaban bajo un rey fiel”.<sup>815</sup>

812 *Ibid.*, XI.820, pp. 357-358.

813 *Ibid.*, XI.821, p. 358.

814 *Ibid.*, XI.822, p. 358.

815 *Ibid.*, XI.823, p. 358.

Pero, por otro lado, la reflexión sobre la ayuda que puede recibir un pueblo para quitar el dominio al tirano queda completada con la reflexión que hace Veracruz sobre la relación de los tlaxcaltecas con los mexicas. Como es sabido, Hernán Cortés realizó distintas alianzas,<sup>816</sup> unas para lograr un sometimiento pacífico, y otras para fortalecer su guerra contra los mexicas. Una de las más famosas fue con los tlaxcaltecas, a la que refiere fray Alonso en su tratado, al analizar los títulos justificatorios de la guerra y del dominio.

Fray Alonso señala, como una de las hipótesis de títulos justos, la siguiente: “Si algunos de los bárbaros tenían guerra justa con otros, los cristianos, llamados para ayudar a la parte que padecía injuria, pudieron, de parte de éstos, hacer guerra justa a la parte que infería el daño, y en tal forma podían obtener el dominio, del mismo modo que podría obtenerlo la parte dañada”.<sup>817</sup> En esta hipótesis, Veracruz quiere indicar la posibilidad de que un país intervenga en auxilio de otro que es dañado por un tercero y no puede ejercer su derecho de resistencia, y señala un caso acontecido en Europa, el de las provincias de Hungría y Polonia que son ayudadas por España para protegerse de los turcos.

Esta hipótesis la analiza el agustino en clara referencia, como hemos dicho, al caso de los tlaxcaltecas. Entonces, podemos suponer, intentaba dar una respuesta a un “título justo” que se solía argumentar por parte de los colonizadores: la alianza de los tlaxcaltecas con Cortés para ir contra los mexicas. En efecto, una vez consumados los hechos, fray Alonso debía establecer términos al respecto, pues dicha alianza debía tener límites posteriores, que servían para juzgar las consecuencias que vivía la sociedad a la que le hablaba el agustino.

Veracruz señala que la guerra de los tlaxcaltecas contra los mexicas era, según suponían, lícita. En efecto, aquéllos podían pedir ayuda a unos amigos cristianos para hacer tal guerra. Se trataba de una guerra lícita porque era en defensa contra un dominio mexica, que podía considerarse tiránico sobre los tlaxcaltecas por los tributos que exigían y por no ser un dominio otorgado por el propio pueblo. En este sentido, señala que

---

816 Véase García Martínez, Bernardo. “La creación de Nueva España”. *Historia general de México*. México, El Colegio de México, 2000, pp. 237-242.

817 Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., XI.840, p. 363.

“[p]or derecho internacional y natural, cualquiera que padece una injuria puede defenderse y defender sus bienes. Por tanto, los tlaxcaltecas, padeciendo injuria, también pudieron; ahora bien, no podían de otro modo sino llamando a los españoles. Por tanto, pudieron lícitamente llamar a los españoles en su ayuda. Si, por tanto, lícitamente pudieron llamarlos, también los españoles lícitamente pudieron hacer la guerra”.<sup>818</sup>

Ahora bien, de nuevo, para Veracruz, que la guerra fuera justa entre tlaxcaltecas y mexicas es un supuesto. Pues en caso contrario, la ayuda de los españoles a los tlaxcaltecas sería injusta, y por lo tanto, se da la obligación de reparar los daños causados.<sup>819</sup> Del mismo modo, también se cuestiona si los tlaxcaltecas tenían el derecho nada más de defenderse a sí mismos y sus cosas, y no lo tenían hasta el punto de que pudieran privar a los mexicas de su dominio. En consecuencia, los españoles no podían ir más allá, ni podían exigir mayores derechos que los que serían justos para los tlaxcaltecas. Señala el agustino:

Y así, si los tlaxcaltecas, peleando y venciendo, no tenían potestad para despojar con justicia a los mexicanos de su dominio, tampoco tenían potestad los españoles, por es razón de la alianza. Y en tal forma, los tlaxcaltecas no podían apropiarse de los tesoros escondidos de los mexicanos, a los cuales éstos tenían en sus templos o en algún otro lugar para realizar sus ritos o para los sacrificios de sus dioses, ni estos españoles podían apropiarse de aquellos tesoros. Esto, pues, es evidente bajo la luz natural, sin necesidad de la luz de la revelación.<sup>820</sup>

Y es que Veracruz señala claramente que “no parece que, de hecho, se justifique el dominio justo de los españoles por este título”.<sup>821</sup> Y esto por tres razones: porque no constaba con certeza sobre la justicia de la guerra por parte de los tlaxcaltecas; porque, aunque hubiera existido justicia, no sería a tal grado cómo para privar a los aztecas de su dominio; y, además, tampoco existiría justicia para expoliarlos de su tesoro. Además, también

818 *Ibid.*, XI.845, pp. 364-365.

819 *Ibid.*, XI.848, p. 365.

820 *Ibid.*, XI.850, p. 366.

821 *Ibid.*, XI.852, p. 366.

señala que los tlaxcaltecas realmente no pidieron auxilio a los españoles, ni los llamaron, y el primer asentamiento de estos en tierra se considera injusto (una invasión).<sup>822</sup>

Por otro lado, la ayuda dada no justifica que los españoles tuvieran dominio sobre los tlaxcaltecas: “[N]o por esto habría habido justicia para poseer y para retener el dominio de estos tlaxcaltecas, a menos que ello hubiera sucedido por algún otro medio de donación”.<sup>823</sup> Y esto porque el derecho de los españoles estuvo en función de la petición de auxilio de los tlaxcaltecas; por tanto, aunque los españoles derrotaran a los aztecas, esto no justificaba usurpar el dominio de los tlaxcaltecas.

En conclusión, el derecho de resistencia a la opresión es reconocido como una facultad del pueblo ante el tirano. La titularidad de este derecho, entonces, reside principalmente en el pueblo oprimido, quien ha de buscar los medios para la destitución del tirano, antes de valerse de la guerra, la que sería legítima. No obstante, si el pueblo oprimido, por su situación de postración, no puede rebelarse por sí mismo, es legítima la intervención de terceros; pero esta ayuda tiene su finalidad precisa: liberar al oprimido. De ahí que quedan ilegítimadas otras consecuencias que la ayuda de un poder extranjero tenga sobre los pueblos: el hacerse del dominio del pueblo sin su consentimiento; el apoderarse con sus bienes y sus tesoros; o el cobrar tributos mayores a los que pagaba con el supuesto tirano.

## 6.5. La cuestión del título justo

En páginas anteriores, hemos hecho referencia a varios supuestos que constituían para Veracruz causas justificantes de la conquista de las Indias; no obstante, en los hechos, la mayoría de ellas no se cumplían cabalmente o

---

822 “Sin embargo, esto no es suficiente; primero, porque [es necesario] que aquellos hubieran sido llamados; ahora bien, los españoles, en primer lugar, no fueron llamados por los tlaxcaltecas, puesto que ya había en tierra soldados armados que causaban pavor y terror a todos los habitantes; segundo, porque en cuanto a su primer arribo a tierra, la injusticia queda asentada; tercero, porque no consta acerca de la justicia de los tlaxcaltecas, ni de la injusticia de los mexicanos. Se sigue, por tanto, que ésta no es una causa justa [de guerra]” (*ibid.*, XI.754, p. 339).

823 *Ibid.*, XI.854, p. 367.

no existían evidencias de que así fuera. No obstante, es importante analizar cuál sería el título por el que Veracruz reconoce la jurisdicción del emperador en el Nuevo Mundo. Resolver esta cuestión, como ya hemos dicho, era necesario para el agustino, tomando cuenta del hecho consumado al que se enfrentaba; la posible restitución total de los reinos indios, y el abandono de los españoles de sus posesiones americanas, como lo exigió Las Casas al final de su vida, era una solución real y políticamente inviable. De seguro, nuestro autor consideró más viable buscar un título justo del dominio del emperador, para que desde éste se establecieran límites a las autoridades coloniales y a los encomenderos, para proteger a los pueblos indios. De hecho, a través del análisis del pensamiento alonsiano hemos visto cómo establece estos límites, derechos y obligaciones en cuanto al bien común, la propiedad, la libertad, la igualdad, los tributos, etc. De ahí que, como señala Lucio Pereña, para el agustino “el emperador reinaba y gobernaba sobre seres libres sin derecho de propiedad sobre sus bienes y sus personas. No era una potencia de represión y explotación sino de protección y defensa y promoción de los derechos de los indios y españoles que ya formaban una comunidad con derechos comunes iguales e interdependientes”.<sup>824</sup>

Sobre la base de lo anterior, se entiende mejor la cuestión XI de su tratado *De dominio*, que inicia con la pregunta “si se da alguna causa que justifique la guerra contra los habitantes de este Nuevo Orbe”,<sup>825</sup> donde después de recordar algunos títulos que no son suficientes para declarar la guerra, realiza una distinción nuclear:

Para cualquier decisión hay que considerar, al hablar acerca de la justicia de la guerra, que una cosa es hablar del inicio de la guerra para poseer, y otra, de la justicia que existe en retener el reino conseguido por la guerra. En efecto, pudo ser que en un principio haya habido injusticia por parte del que causó la guerra, y que después, conseguida la victoria, hubiera justicia en la retención, como solemos decir que hay muchas cosas prohibidas, que, sin embargo, hechas, tienen validez. Del mismo modo puede ser que, en un principio, el declarar la guerra haya sido algo prohibido para

824 Lucio Pereña, “La economía de la solidaridad. Estudio introductorio”, *op. cit.*, p. 25.

825 Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, *op. cit.*, XL.747, p. 337.



el emperador, y que, sin embargo, una vez declarada, la guerra hecha tenga validez, de modo que él mismo sea el legítimo poseedor.<sup>826</sup>

Como se observa, Veracruz asume las circunstancias políticas reales a las que se enfrenta, y busca un argumento que le permita, por un lado, reconocer el dominio del emperador, pero por otro lado, establecer desde él límites y obligaciones para defender a los pueblos indios. El primer paso que da es dejar en claro que la guerra fue una invasión, sin justicia alguna, y que tal hecho no puede justificarse por ningún título; en cambio, una vez realizada la conquista, se da a la tarea de buscar bajo qué título justo gobierna el emperador.

El título justo por el cual el emperador tiene dominio sobre el Nuevo Mundo, concluye Veracruz, tiene que ver con la donación hecha por el papa para la evangelización. En cierta manera, sigue la tónica de Las Casas, cuando a través de esta donación establece condiciones y limitantes a la actuación de la Corona, pues ya hemos visto cómo el agustino exige que la predicación del evangelio se haga con coherencia y se evite su uso ideológico. Así, la justificación más clara que se encuentra del dominio del emperador es que él asegura la evangelización, como una obligación que asume por la donación papal:

Y ciertamente yo considero que esta causa justa [se dio] de hecho sobre todo en estas tierras, como, por ejemplo, en Moctezuma y otros reyes, que en tal forma fueron privados de sus reinos, de manera que actualmente parece claro que el dominio legítimo está en el emperador, y que han sido válidas la donación y concesión que, para gobernar, hizo el sumo pontífice. Así pues, en cuanto a esto, puede haber justicia después de recibida la fe, aunque antes, en un principio, haya habido iniquidad, por lo que toca al modo y a la intención. La razón es muy evidente, ya que si el dominio hubiera permanecido en los antiguos señores, hubiera sido fácil la aversión de la fe, la apostasía y la defección. Por lo cual, el gobierno está con justicia en el rey católico.<sup>827</sup>

No obstante, hay conclusiones donde Veracruz se ve demasiado influenciado por las teorías teocráticas de la época, y que deben tomarse

---

826 *Ibid.*, XI.758, p. 340.

827 *Ibid.*, XI.813, pp. 355-356.

con cautela y ponderarse dentro de todo su pensamiento. Por ejemplo, el hecho de justificar que, si la predicación ha sido hecha de manera correcta, hay una obligación de los indios de creer y, si no lo hacen, el emperador y el papa –este de manera indirecta– podrían compelerlos a hacerlo.<sup>828</sup> O los casos en que, ya cristianizados los indígenas, se corre el peligro de apostasía si no hay uso de la fuerza.<sup>829</sup> Ciertamente es que a estos supuestos les establece reglas precisas y exigentes para hacer uso de la fuerza, pero finalmente en este punto su pensamiento no llega a recuperar la radicalidad del cristianismo primitivo que, como hemos visto, sí lo hace en otros aspectos.

828 “Si la fe ha sido propuesta suficientemente a estos bárbaros isleños, de modo que ellos mismos estén obligados a creer, de suyo pueden ser compelidos por su superior con la guerra a recibir la fe, si es que no se tema la apostasía” (*ibid.*, XI.759, p. 340). “Si la fe ha sido propuesta suficientemente a estos bárbaros por predicadores dignos de fe, a quienes están obligados a escuchar, de suyo pueden ser compelidos por el sumo pontífice a recibir la fe y observarla, si es que se desecha todo escándalo y peligro de apostasía” (*ibid.*, XI.795, p. 350).

829 “En caso de que la fe hubiese sido recibida, y hubiese certidumbre moral de que no pudiese perdurar sin que haya soldados que defiendan a quienes prediquen e implanten la fe, pueden enviarse esos soldados para que defiendan a los predicadores de la fe; y ellos pueden recibir pagos temporales por parte de aquellos cuya fe defiendan” (*ibid.*, IX.587, p. 300).

## **Capítulo 4**

**La tradición hispanoamericana de  
derechos humanos en la praxis  
de Vasco de Quiroga**



# La tradición hispanoamericana de derechos humanos en la praxis de Vasco de Quiroga

Vasco de Quiroga fue primordialmente un abogado y un obispo cuya praxis quedó plasmada más en su quehacer como oidor y en sus fundaciones de pueblos-hospitales e instituciones educativas que en obras escritas. Aunque con una sólida formación en el pensamiento jurídico y humanista de la época, realizó contadas obras escritas, y ninguna de las conocidas expresa de manera completa y estructurada su pensamiento. Por eso, al analizar su inclusión dentro de la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos no tendremos acceso a la misma cantidad de textos como en los casos de Las Casas y Veracruz.

Vasco compartió, con cierta seguridad, los planteamientos teóricos iusnaturalistas y humanistas de la filosofía lascasiana y alonsiana; conoció y tuvo conversaciones con Bartolomé de Las Casas y contó con la colaboración de Alonso de la Veracruz en la diócesis de Michoacán.<sup>830</sup> Si bien no compartió con ellos todas sus posturas políticas y eclesiales, el fundamento filosófico que pudo tener Quiroga en cuanto a la justicia y al derecho tendría estrecha relación con el de ellos. Pero, desde su calidad de abogado y funcionario de la Audiencia, incorporó en su pensamiento corrientes humanistas y argumentos del derecho romano que no todas encontramos en los otros dos autores. Su pensamiento jurídico está influenciado por el Derecho Romano, los códigos de Teodosio y Alarico, el Digesto, la *Lex romana visigotorum*, las cédulas reales y las bulas de Alejandro VI, y también por el pensamiento de Juan de Gerson.

830 Véase Martínez Baracs, Rodrigo. *Convivencia y utopía. El gobierno indio y español en la "ciudad de Mechuacan"*, 1521-1580. México, FCE-Conaculta-INAH, 2005, pp. 158 ss.

De ahí que la lectura que hagamos de la obra de Quiroga desde la perspectiva del pensamiento de la liberación deba tomar la precaución de no limitarse y encerrarse en los textos, pues como hemos dicho estos son limitados. Debemos considerar que “[e]stamos ante un hombre que sobresale por su mentalidad laical en el ejercicio de su profesión en su papel de abogado, juez, oidor e incluso obispo”,<sup>831</sup> y desde estas múltiples facetas hemos de valorar la defensa que hizo de los indígenas. Al respecto, advierte Arce Gargollo que la vida de Vasco “puede quedar desfigurada, lo que acontece con alguna frecuencia, si no se valora toda su actuación como una consecuencia de la concepción que tiene del hombre y el trabajo fruto de su humanismo y de su pasión por el derecho”.<sup>832</sup> Para comprender la manera en que su acción y pensamiento se incorporan a la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos debemos evitar interpretaciones cerradas, que busquen un sistema completo e integral de pensamiento, ya que es inviable encontrarlo con las fuentes disponibles; en cambio, es preferible vincular los textos con la praxis concreta que efectuó, con las finalidades concretas que buscó, con los logros que obtuvo y con la memoria histórica que de su persona se tiene entre los pueblos que defendió.

En cuanto a sus fuentes de pensamiento, no solo se encuentra la teología renovada por la obra de Juan Gerson, sino también restos del pensamiento medieval, en especial lo referente a los poderes eclesiástico y temporal; se trata de la filosofía tomista y de la agustina. También encontramos autores latinos y griegos como Luciano de Samosata, Horacio y Aristóteles, y también a Padres de la Iglesia y autores eclesiásticos como a san Basilio, Jasón Mayno. Y entre otros, a Tomás Moro, Antonio de Guevara, Sebastián Brandt, Cardenal Cayetano, San Antonio de Florencia, Erasmo, Guillermo Vudeo, Tomás Moro y Guillermo Budeo.

El conflicto y los litigios de Vasco de Quiroga con autoridades civiles y órdenes religiosas son temas prioritarios para conocer la vida de este personaje.<sup>833</sup> No obstante, su análisis rebasa las intenciones de esta investigación, y por lo tanto solo haremos mención de estas circunstancias cuando se relacione con la cuestión de la defensa de los indios. Sobre esta faceta de nuestro autor, Tena Ramírez comenta:

831 Arce Gargollo, Pablo. *Vasco de Quiroga. Jurista con mentalidad secular*. México, Porrúa, 2007, p. XI.

832 *Ibid.*, p. XI.

833 Véase Carrillo Cázarez, Alberto. *Vasco de Quiroga: La pasión por el derecho*. Zamora/Morelia, El Colegio de Michoacán-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Arquidiócesis de Morelia, 2003.

Sin embargo, hay algo en la vida querellante de Don Vasco que no se vincula, por lo menos necesariamente, con la protección de los nativos (...) El licenciado en cánones, el antiguo funcionario judicial se había convertido en abogado hábil, presto al ardid en ocasiones, enérgico siempre. En la mayoría de los casos obtuvo sentencia a su favor, lo que solo es indicio de derecho, porque si la cosa juzgada sirve para poner fin al litigio, no siempre coincide con la justicia intrínseca. Más bien procede decir en abono del litigante Quiroga que las causas a las que sirvió fueron nobles, que jamás litigó en beneficio propio directa ni indirectamente y que la pasión que enarbolaba respondía con frecuencia a un carácter sensible en grado sumo ante cualquier apariencia de injusticia. Todo esto que decimos sirve para darnos una imagen humana, cálida, de Quiroga al aproximarse en compañía de sus defectos hasta nosotros.<sup>834</sup>

Considerando lo anterior, abordaremos el pensamiento y quehacer de Quiroga a través de las siguientes secciones: daremos algunos datos bibliográficos; analizaremos la manera en que se hace presente la perspectiva de las víctimas y la opción por los oprimidos; y veremos la defensa que realizó de los derechos a la vida, a la igualdad y a la libertad de los pueblos indígenas.

## 1. Algunos datos biográficos<sup>835</sup>

Vasco de Quiroga nace en Madrigal de Altas Torres, España, y sobre la fecha de nacimiento hay diversas hipótesis. Algunos autores la establecen en 1470, en función del epitafio sobre su tumba que indica que murió a

834 Tena Ramírez, Felipe. *Vasco de Quiroga y sus pueblos de Santa Fe en los siglos XVIII y XIX*. México, Porrúa, 1990, pp. 38-39. Carrillo Cázares hace una observación también en este sentido: “En cuanto a la figura de don Vasco de Quiroga, su recia y compleja personalidad seguirá despertando justamente la admiración de quienes han tenido al menos alguna noticia de su vida y sus virtudes. Según advierte el antiguo aforismo, todo hombre tiene los defectos de sus propias virtudes, y en esto el primer obispo de Michoacán no fue la excepción. El asunto de sus pleitos ha sido tema de polémica apreciación. Ignorarlo u ocultarlo, lejos de favorecer la estimación de sus méritos, dificulta la comprensión de su genio y su legado” (Alberto Carrillo Cázares, *Vasco de Quiroga. La pasión por el derecho*, t. I, op. cit., p. 193).

835 Datos biográficos obtenidos de las siguientes fuentes, entre otras que se citarán: J. Benedict Warren, *Vasco de Quiroga y sus pueblos-hospitales de Santa Fe*, Universidad Michoacana, Morelia, 1990; J. Benedict Warren, *Vasco de Quiroga en África*, Fimax, Morelia, 1999; Francisco Miranda, *Vasco de Quiroga. Varón universal*, JUS, México, 2007; Paz Serrano Gassent, “Introducción” en Vasco de Quiroga, *La utopía en América*, Dastin, Madrid, 2002, pp. 6-51; Rodrigo Martínez Baracs, op. cit.; Pablo Arce Gargollo, op. cit.; Silvio Zavala, *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, Porrúa,

los 95 años de edad en el año 1565.<sup>836</sup> Otros se basan en un “Breve pontificio” de 1538,<sup>837</sup> para considerar que nació en 1477 ó 1478. Lo más probable es que la fecha correcta sea la segunda, tomando en cuenta que entonces los epitafios se realizaban sin mucha precisión, pues se calculaba la edad en función de la apariencia física del difunto. Seguramente, por el tipo de vida que llevó –llena de actividades, viajes y conflictos que solucionar– su físico aparentaba una edad mayor a la real.

Nuestro autor fue hijo de Vasco Vázquez de Quiroga y de María Alonso de la Cárcel, ambos eran de familias acomodadas. Sus dos hermanos se llamaron Álvaro y Constanza. El padre fue gobernador del priorazgo de San Juan en el reino de Castilla, y era propietario de haciendas y mayorazgos. Vasco tuvo dos hermanos: Constanza y Álvaro. Ella ingresó a un convento y él heredó el mayorazgo.

Sigue en discusión el lugar de estudios de Vasco: si fue en Valladolid o en Salamanca. Se cree probable que haya estudiado en la universidad de esta segunda ciudad,<sup>838</sup> en razón del apoyo que tal vez contó del rector Juan Tavera –posterior obispo de Toledo–, quien era amigo de su familia. No obstante, Silvio Zavala demuestra que no se ha podido afirmar

México, 1997; Mario Ruiz Sotelo, “Vasco de Quiroga” en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]*, Siglo XXI-CREFAL, pp. 708-709; Dussel, Enrique, “Vasco de Quiroga (1538-1565)” en *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*, op. cit., pp. 314-323; Mauricio Beuchot, “Don Vasco de Quiroga o la filosofía en busca de justicia” en *Vasco de Quiroga o la Filosofía en Busca de Justicia*, Imdosoc, México, 2005, pp. 15-34; Francisco Miranda, “Vasco de Quiroga, repaso de su memoria” en *Vasco de Quiroga o la Filosofía en Busca de Justicia*, op. cit., pp. 63-86.

836 Véase González D’ávila, Gil, *Teatro eclesidístico de la primitiva Iglesia de la Nueva España en las Indias Occidentales*, t. I. Madrid, Porrúa, 1959, pp. 167-172.

837 Véase J. Benedict Warren, *Vasco de Quiroga y sus pueblos-hospitales de Santa Fe*, op. cit. Se trata de un Breve que le impone la obligación de la visita *ad limina* a don Vasco cada seis años en vez de cada tres por las razones de distancia, peligros de viaje y de edad, de fecha 7 de enero de 1538, referido por otro Breve pontificio de nombre *Exponi nobis* de 12 de mayo de 1549.

838 Por ejemplo, al respecto Francisco Miranda, experto en la vida de Vasco de Quiroga, señala: “La vecindad de las importantes ciudades universitarias de Salamanca y Valladolid, y su equidistancia de Madrigal, nos dejan inciertos sobre en cuál de ellas hizo sus estudios. Ni en los catálogos de esas universidades ni en los de sus Colegios Mayores se ha podido encontrar rastro del Quiroga universitario. Tampoco ayuda a resolver el enigma de su trayectoria universitaria la de su sobrino Gaspar de Quiroga, que se inició en Salamanca, luego en Valladolid, en el célebre Colegio de Santa Cruz. Quizá por algunas noticias que han quedado de sus compañeros, amigos o referencias a lo aprendido ahí, nos permitan suponerlo estudiante en la Universidad de Salamanca donde cursaría en la Facultad de Artes antes de inscribirse en la de Cánones, misma que le otorgaría su licencia al empezar la segunda década del siglo XVI”. Véase Francisco Miranda, *Vasco de Quiroga. Varón universal*, op. cit., pp. 10-11.



con seguridad la universidad en que estudió.<sup>839</sup> Lo que se sabe con seguridad es que Quiroga se tituló de licenciado en Derecho Canónico,<sup>840</sup> y fue un jurista con la formación humanista de su época.

Alrededor de 1515 debió terminar sus estudios para después dedicarse a la abogacía, aunque las primeras noticias que se disponen de ello son del 3 de octubre de 1523, cuando Carlos I lo nombró a través de cédula real como juez de residencia en Orán, al norte de África, y permaneció en esta colonia española hasta septiembre de 1526. El principal enjuiciamiento que realizó, el 6 de marzo de 1525, fue el del corregidor del lugar, Alonso Páez de Ribera, por actos de corrupción contra comerciantes. Al respecto, Warren comenta que “ya por siglos la ciudad había sido un centro de intercambio comercial entre los mercaderes europeos y los del noroeste de África. Mercaderes de Francia y de los varios reinos de las penínsulas itálicas e ibéricas habían traído sus telas, cristalería y herrería y regresado con cueros curtidos, marfil, oro, armas de hierro y esclavos. Como resultado, la ciudad contaba con una población muy internacional, de musulmanes de África y exiliados de España, judíos, saboyanos, genoveses, napolitanos, franceses, catalanes, valencianos y castellanos, entre otros. Esta situación, un tanto cosmopolita, propició conflictos”.<sup>841</sup> Es probable que esta primera experiencia pluricultural fuera calando en la percepción de la realidad en Quiroga, preparándolo para su encuentro con la situación que vivió en las Indias.

En el mes de julio de 1526, Vasco es nombrado representante de la Corona para la firma de un tratado de paz con Abdula, rey de Tremecén.<sup>842</sup> Este tratado estaba detenido en su firma por diferencias

839 Véase Zavala, Silvio. “Suplemento biográfico al artículo sobre Vasco de Quiroga”. *Memoria de El Colegio Nacional*, n.º IX:3. México, 1981, pp. 11-32; *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, op. cit., pp. 243-259.

840 Al recibir la Bula papal de su nombramiento como obispo de Michoacán, don Vasco solicitó la corrección que lo señalaba como licenciado en Teología, pidiendo que se le pusiera como licenciado en Derecho Canónico. Véase Sergio Méndez Arceo, “Contribución a la historia de Don Vasco de Quiroga” en *Abside*, n.º 4, 1941.

841 J. Benedict Warren, *Vasco de Quiroga en África*, op. cit., p. 10.

842 En el tratado respectivo, existe una cláusula destacable que nos puede señalar indicios de la práctica que después aplicará Vasco en cuanto a la evangelización de los indios; es la XIII que señala: “que los vasallos del rey de Remecén no sean tornados cristianos por fuerza, ahora sean moros o judíos, sino que vivan en su ley en sus casas y haciendas libremente y se contrate con ellos en todos los reinos de sus majestades como con vasallos de sus majestades guardando las leyes de los reinos”. Francisco Miranda, *Vasco de Quiroga. Varón universal*, op. cit., p. 14.

acerca de los impuestos que la ciudad debía pagarle a España; finalmente, los españoles cedieron y el tratado contiene diversas disposiciones que podrían considerarse un antecedente de la tolerancia que exigió Quiroga para los indios en el Nuevo Mundo.<sup>843</sup> A partir de octubre de 1526, nuestro autor radicó durante un tiempo en Granada, cuando esta diócesis estaba a cargo de fray Hernando de Tavera. También vivió durante un tiempo en Valladolid.

La vida en Granada, aseguran varios de los estudiosos sobre la vida de Quiroga, le significó una experiencia que recordaría durante su estancia en la Nueva España. Al ser conquistada esa ciudad en 1492, se plantearon dos estrategias para la cristianización: la encabezada por el cardenal Cisneros y los franciscanos, que se efectuaba a través de bautismos masivos, siendo forzados la gran mayoría de los “conversos” y que fue semilla de alzamientos, como el acontecido en el año 1499; y la propuesta por fray Hernando de Talavera, que se realizaba a través de un método de persuasión y catequesis, fundando además el colegio de San Cecilio y un seminario para crear los recursos humanos necesarios para llevar la evangelización a cabo. Así pues, al parecer, como veremos más adelante, Vasco recordará esta experiencia en su ejercicio como obispo al fundar el Colegio de San Nicolás. En este sentido, Francisco Miranda señala:

La manera como Quiroga interpreta la nueva sociedad y su cultura nos obliga a reconocerle que viene a ejercer en las Indias una vida madura cargada de útiles experiencias. Mucho de lo vivido en España lo aplicará en la Nueva España y en lo que se refiere a sus modales hemos hecho cuenta de lo aprendido y experimentado en los ambientes refinados de la cultura árabe donde había vivido, combinados con las frugalidades de la sobria meseta castellana. La figura casi paisana de Hernando de Talavera arzobispo de Granada, antes obispo de Ávila, la tomará como modelo cuando venga el caso.<sup>844</sup>

Ante diversas opciones que se le ofrecían —magistratura o gobernación en España o un cargo en el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición—,

843 Por ejemplo, en el artículo noveno se establecía que los españoles no podían comprar ningún objeto que hubiera sido robado a los sirvientes del rey de Remecén, y se debía proceder a la restitución; el artículo décimo proclamaba la libertad de comercio para los moros y judíos de Orán; el decimotercero prohibía convertir por la fuerza al cristianismo a los vasallos del rey de Tremecén.

844 Francisco Miranda, *Vasco de Quiroga. Varón universal*, op. cit., pp. 19-20.

Vasco optó por partir a realizar funciones públicas a Nueva España. El 13 de diciembre de 1529 y el 2 de enero de 1530 recibió notas de la emperatriz Isabel que le señalaban su nombramiento como parte del cuerpo de oidores de la nueva Audiencia de Nueva España,<sup>845</sup> por lo que le urgía a embarcarse hacia el Nuevo Mundo. El 5 de abril de ese año se realizaron los nombramientos de la Segunda Audiencia, pero sus instrucciones fueron efectuadas hasta el 12 de junio. El presidente de esta audiencia fue Sebastián Ramírez de Fuenleal, arzobispo de Santo Domingo; y los otros oidores fueron Alfonso Maldonado, Francisco Ceynos, Juan Salmerón y Vasco de Quiroga. El 30 de diciembre de 1530 llega nuestro autor al puerto de Veracruz.

La Segunda Audiencia tenía, entre sus principales propósitos, reparar los daños causados por la Primera Audiencia; entre sus asuntos, destacaban solucionar las pugnas entre Nuño de Guzmán y Hernán Cortés, y dar cierta estabilidad a la convivencia social entre españoles e indígenas.

La Primera Audiencia estaba formada por el mencionado Nuño de Guzmán, como presidente, Diego Delgadillo y Juan Ortiz de Matienzo; habían muerto ya dos oidores, Alonso de Parada y Francisco Maldonado. El ejercicio de estos oidores se había sido arbitrario, corrupto, con gran maltrato a los indios y con constantes imposiciones a la población española. Bravo Ugarte señala que estos oidores “se dedicaron a enriquecerse, despojando a Cortés y a sus capitanes y soldados y extorsionando a los indios, de los que se señalaron 100.000 en encomienda, y a los que pedían mantenimientos y ropas en tanta cantidad, que con lo que sobraron pudieron hacer alhóndigas de maíz y ropa, que públicamente vendían”.<sup>846</sup>

845 La Real Audiencia en las Indias constituyó un órgano básico de gobierno y de administración de justicia. Era el principal contrapeso del gobierno virreinal, cuyas funciones políticas garantizaban el equilibrio de poderes buscado por la Corona. Se le llamaba *audiencia* por el acto de oír y atender cualquier exposición o petición fuera o no de tipo judicial. La Primera Audiencia de Nueva España, con funciones administrativas y judiciales, se creó por cédula fechada en Burgos a 13 de diciembre de 1527, y comenzó a funcionar en diciembre de 1528. Véanse García Gallo, Alfonso. *Los orígenes españoles de las instituciones americanas. Estudios de derecho indiano*. Madrid, Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, 1987, p. 889; Hernando Sánchez, Carlos José. *Las Indias en la monarquía católica. Imágenes e ideas políticas*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 1996, p. 159; Oscar Cruz Barney, *op. cit.*, pp. 251-261; Jesús Antonio de la Torre Rangel, *Lecciones de historia del derecho mexicano, op. cit.*, pp. 126-128.

846 José Bravo Ugarte, *Historia de México (II)*. La Nueva España, JUS, México, 1970, p. 27.

En efecto, acontecieron una serie de conflictos con los conquistadores, con los indios y con las órdenes religiosas. A la Corona llegaron, entre otras, las cartas del obispo de México y de Tlaxcala, dando a conocer esa situación.

El 9 de enero de 1531, Quiroga entra a la Ciudad de México, acompañado por Maldonado; mientras que los otros dos oidores ya habían llegado tiempo antes. Al dar inicio a sus tareas, la Audiencia comenzó a realizar una descripción de la situación para intentar solucionar el problema de los indios; don Vasco recibía indios en la audiencia para escuchar sus quejas e intentar administrar justicia. Este primer acercamiento a la realidad india fue la base para su posterior propuesta de crear pueblos para los indios. Además, Quiroga recibió la tarea particular de cumplir lo mandado a la Segunda Audiencia por las ordenanzas del 12 de julio de 1530, de realizar informes sobre la existencia de una supuesta esclavitud entre los indios antes de la Conquista, así como la injusta esclavización masiva de los indios por españoles, legitimados por el rescate o la guerra justa.

La Segunda Audiencia tenía también la misión de dar cumplimiento a las provisiones del 20 de noviembre de 1528, y especialmente a la del 2 de agosto de 1530, que prohibían en adelante tomar indios por esclavos, sea por rescate o por guerra justa, y mandaban hacer una matrícula de esclavos indios, asentada en un libro, para saber los que verdaderamente lo eran e impedir el aumento de ellos que iría contra la provisión. El encargado de coordinar y realizar esta matrícula de esclavos indios fue Vasco de Quiroga.

Quiroga inicia su primer experimento de vida comunitaria para los indios: el pueblo-hospital de Santa Fe. Fue un proyecto realizado con sus propios recursos y con el trabajo de los indígenas que serían sus habitantes. Entre febrero y agosto de 1532 compra una serie de terrenos, que están a poco más de dos leguas de la ciudad capital en lo que se llama los Altos de México. El primer pueblo-hospital que funda es el de Tacubaya, hoy parte integrante de la Ciudad de México, el 14 de septiembre de 1532, fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz. El segundo pueblo-hospital, Santa Fe de la Laguna, lo funda en su visita como oidor a Michoacán, también un 14 de septiembre de 1533.

Durante años se creyó que estos dos habían sido los únicos hospitales de Santa Fe fundados por Quiroga. Pero también se ha comprobado que

fundó el de Santa Fe del Río, a través de una serie de documento que Tena Ramírez selección de los libros de Cabildos de Morelia. Entre otros documentos, señala que en una acta de 1826, dice: “Por tanto usando del patronato que tenemos, y administración del Primitivo Colegio de San Nicolás Obispo en esta ciudad y de los pueblos y hospital de Santa Fe del Río, Santa Fe de los Altos de México, y el citado de Santa Fe de la Laguna que fundó el Illmo. Sor. Don Vasco de Quiroga”. También señala un documento del 14 de marzo de 1766 en que se declara que el Hospital del Río fue fundado por Quiroga.<sup>847</sup>

A mediados de 1533 y principios de 1534 estuvo Quiroga en Michoacán como oidor de la Audiencia para pacificar el Reino de Michoacán. La Segunda Audiencia tuvo conocimiento del asesinato del Cazonci<sup>848</sup> cometido por Nuño de Guzmán. Los oidores piden permiso a la Corona para que uno de ellos realice una visita de inspección a Michoacán; la reina lo autoriza el 19 de abril de 1532, y se decide que sea Quiroga quien vaya. Su partida se realiza hasta el 5 de agosto de 1533, pues antes la Audiencia había intentado solucionar la situación por otros medios. Su objetivo era encontrar la verdad sobre aquella muerte y las razones de las revueltas posteriores de los indios. Permaneció en la provincia durante seis meses; ejerció plenamente sus poderes de justicia y gobierno, pues como oidor era la máxima autoridad en Michoacán. Otros de sus objetivos eran informarse sobre el oro y la plata que tomó el corregidor Álvarez de Castañeda, componer las relaciones entre los funcionarios y encomenderos españoles con los pueblos indígenas y sus autoridades, restablecer la paz, y dar asiento forma a la población indígena.

En esta visita, Quiroga se reúne con el gobernador de la ciudad, Pedro Ganca, y con los principales del pueblo. Desde esta visita, realizaba

847 Véase Felipe Tena Ramírez, *Vasco de Quiroga y sus pueblos de Santa Fe en los siglos XVIII y XIX*, op. cit., pp. 142-144.

848 No es clara la etimología del nombre del señor de Michoacán, quien Cortés escribe la primera vez como *Calcucin*, el 15 de mayo de 1522, y la segunda vez *Casulci*, el 15 de octubre de 1524. No hay consenso entre los estudiosos sobre si su origen es mexicano o michoacano. Puede ser la traducción al náhuatl del término tarasco *irecha*, “rey, emperador”, cuya etimología puede reducirse a *ire-cani*, “tener asiento, morar”, y *acha*, “señor”, lo cual da “Señor del asiento o de la morada”. Otros autores señalan que significaría “el rapado”, siendo una “versión mexicanizada de *Catzóntsini*, rapar cabeza. Unos más señalan que la interpretación sería “el que está en lugar del Curícaueri”, imagen y encarnación del dios Curícaueri. El término también pudo ser un proceso de racionalización en la asimilación del término por los nahuas. Véase Rodrigo Martínez Baracs, op. cit., pp. 48-55.

referencias sobre la experiencia del pueblo-hospital de Santa Fe, que a la larga le posibilitarán fundar el de la Laguna. Además, ante las quejas de los indios, juzgó y ordenó castigar los abusos realizados por los corregidores Godoy, Arellano y Álvarez de Castañeda, además de otros colonizadores abusivos.

A mediados de 1535, Quiroga tiene que regresar a la Ciudad de México por diversos asuntos de la Audiencia, entre ellos el enfrentar el Juicio de Residencia.<sup>849</sup> El gobierno de transición de las Audiencias terminó al designarse, en ese año, al primer virrey, don Antonio de Mendoza, miembro de la casa de Tendilla. Don Sebastián Ramírez volvió a Santo Domingo y de allí se embarcó a España, como ya lo había hecho el oidor Salmerón. Los otros tres oidores, Maldonado, Ceinos y nuestro Quiroga quedarían ligados a las Indias, aunque en forma distinta. Quienes terminaron su periodo administrativo pasaron al juicio de residencia, éste les fue tomado por el licenciado Francisco de Loaisa que había venido ya en 1534 para suplir al oidor Salmerón. Quiroga sería suplido hasta el 4 de mayo de 1537, por Lorenzo de Tejada.

En 1535 escribe su obra *Información en derecho*,<sup>850</sup> que es una argumentación en contra de otras informaciones interesadas que habían hecho llegar los mineros y encomenderos. Está fechada el 24 de julio de ese año, cuando entonces Quiroga ya había fundado dos pueblos-hospitales: Santa Fe de los Altos y Santa Fe de la Laguna, y se encuentra ya en los últimos años de su cargo como oidor de la Segunda Audiencia, poco tiempo de ser nombrado como primer obispo de Michoacán. Los objetivos de esta obra son básicamente dos: dar razones suficientes para demostrar que la provisión real que volvía a permitir la esclavitud de los indios era injusta, y recomendar un remedio general para la situación que se había generado en las Indias después de la conquista.

849 "El juicio de residencia se considera el 'nervio vital' en el sistema de fiscalización y control aplicado por España respecto de sus funcionarios en Indias. Se dividía en dos partes: una primera en la que se investigaba de oficio la conducta del residenciado, y una segunda, en donde se recibían las demandas de los particulares que se consideraban agraviados por la conducta de aquél". Oscar Cruz Barney, *op. cit.*, p. 365.

850 Véase Vasco de Quiroga, "Información en derecho" en *La utopía en América*, *op. cit.*, p. 72. Esta edición está basada en *Información en derecho* con introducción y notas de Carlos Herrejón, SEP, México, 1985, a la que sigue casi en su totalidad. No obstante, hemos preferido utilizar aquella debido a que adapta aún más el texto de Vasco de Quiroga al castellano moderno a comparación de la edición de Carlos Herrejón.

El 20 de febrero de 1534, la Corona española expide una real cédula que crea cuatro obispados en Nueva España, entre ellos el de Michoacán. Al año siguiente, el Consejo de Indias comunica al emperador que Michoacán no cuenta con obispo, pues fray Luis de Fuensalida, quien había sido nombrado, no había aceptado el cargo. El 15 de diciembre, el mismo consejo escribe de nuevo a la Corona para proponerle a Vasco de Quiroga para ocupar ese obispado. El 12 de enero de 1536 el rey recibió dichas cartas del Consejo al parecer en Nápoles. El 16 de febrero de 1536 la reina personalmente escribe a Quiroga desde Madrid pidiéndole acepte el nombramiento. La carta de petición de la Corona para la erección del obispado y de presentación de Vasco de Quiroga fueron enviadas al cardenal de Mantua, embajador en Roma, el cual suplicó el 8 de agosto de ese año la erección del obispado de Michoacán y la preconización de don Vasco como su primer obispo. El 6 de agosto de 1536 se expidieron las bulas de erección del obispado, y el nombramiento de su primer obispo. Las bulas y breves papales llegaron a España por el 2 de marzo de 1537 de donde se reexpidieron a la Audiencia de México. El 20 de septiembre de 1537 una real cédula menciona que Vasco de Quiroga había enviado a la Corona una relación en la que manifestaba su deseo de partir para su diócesis. En diciembre de 1537 el virrey pide se envíe pronto un sustituto para Quiroga.

Como ya se señaló, el 4 de mayo de 1537, el Consejo de Indias sustituyó a Quiroga como oidor por el licenciado Lorenzo de Tejada. No obstante, un año después, durante su segunda visita a Michoacán de abril de 1538, el obispo electo conservaba todavía el cargo de oidor.

Entre el 16 de febrero y el 6 de agosto de 1536, es probable que Quiroga recibiera la orden sacerdotal, que le daba la calidad de clérigo presbítero de la diócesis de Ávila. La ordenación episcopal de don Vasco ocurrió a mediados del año de 1536, a partir de haber acepto la mitra y poco antes de la expedición de las bulas que lo nombraron obispo. Entonces quedó temporalmente adscrito a la diócesis de Ávila en el reino de Castilla. Es decir, al parecer recibió las órdenes con antelación a lo que diversos documentos oficiales señalan. Tomó posesión de su diócesis en agosto de 1538, en la antigua capital del imperio tarasco, Tzintzuntzan.

Con el tiempo, cambiaría la sede episcopal a Pátzcuaro. Fue creando más parroquias, hospitales como el de la Ascensión y Santa Marta en

Pátzcuaro, el Colegio de Niñas. Se sabe de su participación en las juntas eclesiásticas de 1536, 1537, 1539, 1540, 1541, 1544 y 1546, y en el Primer Concilio Provincial Mexicano de 1555.

En 1543, fundó el Colegio de San Nicolás, y obtuvo la Cédula Real en la que se le declarara como tal. En ese mismo año, como comentamos al hablar de Veracruz, Quiroga intentó ir al Concilio de Trento, pero su barco tuvo que regresar debido a que hacía aguas.

En 1547 va a España y permanece en la Península hasta el año de 1554. En este tiempo, dedica tiempo en la Corte, en Valladolid, a asuntos jurídicos. Coincide en esa misma ciudad con la discusión entre Las Casas y Sepúlveda, aunque no participa en ella; logra que los indios de los pueblos-hospitales no paguen impuestos y queden exentos de todo servicio personal. En ese entonces, Felipe II le ofreció el arzobispado de México o el de Puebla –ambas plazas estaban vacantes– o algún obispado en España, pero no los aceptó. También consiguió de parte de Roma que los alumnos del Colegio de San Nicolás pudieran ordenarse de colegiales.<sup>851</sup> A su regreso a México, erige la Catedral de Michoacán el 25 de diciembre de 1554 y organiza el cabildo eclesiástico. Se dedica a consolidar la obra de los hospitales y a mejorar la división del trabajo en los pueblos, fortaleciendo así sus artesanías.

A principio de 1565 escribe su testamento, y fallece el 14 de marzo de 1565. Tradicionalmente se ha considerado que muere en la ciudad de Uruapan, durante una visita pastoral, en función de lo escrito por su segundo biógrafo Juan Joseph Moreno, quien afirma que una pintura que se encontraba en la catedral de Michoacán así lo afirmaba. Sin embargo, otros se inclinan en creer que murió en la sede episcopal, Pátzcuaro, debido al testimonio de uno de sus albaceas y a una pintura que se encuentra en la iglesia de Santa Fe, en la ciudad de México.<sup>852</sup>

---

851 Aguayo Spencer, Rafael. *Don Vasco, taumaturgo de la organización social*. México, Ediciones Oasis, 1970, p. 24.

852 Pablo Arce Gargollo, *op. cit.*, pp. 121-122.



## 2. La perspectiva de y la opción por el oprimido

Son diversas las ideas y las prácticas que podemos mencionar que ubican a Vasco de Quiroga dentro de la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos, en virtud de adoptar una perspectiva desde y realizar una opción por los oprimidos. Analizaremos en este apartado las que consideramos más destacadas, sin negar que al abordar los derechos a la vida, a la libertad y a la igualdad se haga mención a otras ideas y prácticas a favor de las víctimas del sistema.

En este apartado analizaremos algunas denuncias realizadas por Quiroga contra la conquista y la explotación de los pueblos indígenas; la manera en que sostiene la humanidad de los indios contra quienes sustentaban la idea común, como hemos visto, de considerarlos bárbaros; los argumentos que vierte contra los gobiernos indios, y que fuera de contexto y sin tomar en cuenta las finalidades que perseguía, pueden ser leídos de tal manera que lo desvinculen de la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos; algunas prácticas que realizó desde el lugar social del oprimido; y su pretensión de construir la utopía en las Indias desde una perspectiva comunitaria.

### 2.1. La denuncia de la injusticia

Un lugar común en la historiografía del siglo XVI que se ha venido posicionando en los últimos años es considerar como opuestos a Vasco de Quiroga y a Bartolomé de Las Casas.<sup>853</sup> El juicio sobre ellos dependerá mucho de la postura ideológica, pero finalmente se les verá como contrarios. Desde una perspectiva progresista, se visualizará a Quiroga

---

853 Un ejemplo de esta contraposición: “Frente al batallador fray Bartolomé, Quiroga aplicará la constancia y sabiduría de sus proyectos de largo alcance que comenzaban por dar educación a los débiles antes de requerir derechos para ello; consideraba que el desarrollo integral de los oprimidos era la única base firme para la exigencia de sus derechos y no solo la urgida y demagógica aplicación de leyes, pues éstas volverían a ser violadas apenas quedaran los indefensos a merced del poderoso. Quiroga no compartía el extremismo de fray Bartolomé, pues consideraba a los españoles tan importantes como los indios para el futuro de la sociedad novohispana; para explicarlo se servía constantemente del ejemplo del cuerpo humano, en que tanto los huesos –los españoles–, como la carne –los indígenas–, eran necesarios. Así sucedía en el nuevo cuerpo en el que era necesaria la presencia de ambos para el provecho común”. Francisco Miranda, *Vasco de Quiroga. Varón universal*, op. cit., p. 80.

como el pragmático y conformista que no supo defender hasta las últimas consecuencias a los indios y que optó por afianzar su mitra por encima de la causa de los pobres, mientras que Las Casas sería quien siempre actuó con congruencia y llegó a la mayor radicalidad posible a favor de los pueblos indígenas.<sup>854</sup> En cambio, desde una perspectiva conservadora, se juzgará a Vasco de Quiroga como el prudente y el realista, el que obtuvo resultados palpables para los indios a través de la construcción de obras y que no perdió el tiempo en denuncias “idealistas” e inservibles, mientras que Las Casas sería el esquizofrénico, el sembrador de la leyenda negra contra España, el radical y promotor de “denuncias planfeteras” sin resultados palpables, y que en realidad poco tiempo vivió entre los indios, no conoció su lengua, y no obtuvo logros sólidos a su favor.<sup>855</sup> Ambas perspectivas parten de presupuestos que poca justicia hacen a estos personajes y, peor aún, no contribuyen a una historiografía de derechos humanos desde América Latina.<sup>856</sup>

854 Por ejemplo, aunque no de manera muy expresa, Fernández Buey parece caer en la contraposición del conservador Quiroga contra el radical Las Casas: “Quiroga se volvió a México y siguió trabajando en un proyecto integrador. Una labor así forma con el tiempo caracteres tendentes a ver el lado práctico de las cosas y, por ello, dispuestos al pacto y a la conciliación de posturas enfrentadas. Las Casas, en cambio, había andado demasiado tiempo de un lado a otro como para fijarse en los detalles y en los pequeños matices contenidos en los cambios de comportamiento, lentos, que podían observarse ya en esa época en México y en Perú, razón por la cual cuando vuelve a hablarse de perpetuar las encomiendas éste ve en la propuesto sobre todo la repetición de la vieja historia, y su postura se hace cada vez más crítica y fundamentalista”. Fernando Fernández Buey, *La gran perturbación*, op. cit., p. 203.

855 El ejemplo más claro de una postura conservadora al respecto es Enrique Krauze, quien al comparar al obispo Samuel Ruiz con Las Casas y a un padre Diego Andrés con Quiroga, muestra esta perspectiva del radical y del edificador. Véase Krauze, Enrique, “El profeta de los indios”. *Letras libres*, n.º 1, enero 2009. México, pp. 10-19). José Luis González realiza la comparación entre Las Casas y Quiroga valorando más a este último por los resultados obtenidos: “En todo caso, desde una perspectiva histórica y realista, es probable que hizo más por los indios Vasco de Quiroga con sus Pueblos-Hospitales y con su proyecto pastoral profundamente humanista en todo sentido, que Las Casas con todas sus prolongadas polémicas y ausencias. No obstante, en un plano del derecho internacional y de las relaciones interculturales, Las Casas ha logrado un lugar más reconocido en la historia y dejó en herencia herramientas conceptuales de más largo alcance”. José Luis González M., “Sujetos de bautismo u objetos de esclavitud”, op. cit., p. 105.

856 Landerreche también detecta y denuncia este lugar común, describiéndolo de la siguiente forma: “Hay dos lugares comunes con respecto a Don Vasco de Quiroga. Uno es que fue él quien enseñó las artesanías a los pueblos indígenas de Michoacán y el otro lo contraponen a Bartolomé de Las Casas. Este último sería el *ultra*, el alborotador, el que nada más criticó, pero no construyó, mientras que Don Vasco, en esta versión, sería el comprensivo, el que no criticó y se puso a construir; enseñó artesanías en vez de incitar a la rebelión. Como todos los lugares comunes, estos son reflejo pálido de una parte de la verdad a costa del resplandor de la totalidad de la verdad”. Landerreche, Rafael. “La utopía abandonada de Vasco de Quiroga”. *Ixtus* n.º 45. Cuernavaca, mayo-junio 2004, p. 38.

Suponer que Quiroga era un opositor sistemático a Las Casas, además de ser históricamente incorrecto, propicia lo que hemos llamado el desperdicio de la experiencia. En realidad es una contraposición de estereotipos que desvinculan al personaje con su contexto, con sus proyectos, con sus vivencias y experiencias, y pasan por alto los factores relativos a sus personalidades. Por eso, Lenderreche señala que “hay estilos diferentes entre Las Casas y Don Vasco”, pero “no existe una diferencia que amerite la contraposición. En sus denuncias, Quiroga podía ser tan duro y quemante como Las Casas”.<sup>857</sup>

Desde la perspectiva de una historiografía de la liberación, esta oposición debe ser rechazada porque falsa, además de “suavizar” y “endulzar”, la praxis quiroguiana. Como dijimos al inicio de esta investigación al establecer los presupuestos para recuperar la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos, no buscamos principalmente los grandes sistemas sino las ideas y categorías que sirvieron a los seres humanos para analizar, enfrentar y hacerse cargo de los problemas y retos de su realidad específica. Por eso, quienes buscan “sistemas puros” con cierta facilidad pueden encontrar contraposiciones entre Las Casas y Quiroga,<sup>858</sup> pero esto se hace pasando por alto su realidad concreta. Si en “teoría” hubo algún punto de contradicción entre estos dos personajes, no lo hubo en cuanto a su decida opción por los indígenas y oprimidos; la diferencia estaba en los modos y las formas, en los resultados que fueron obteniendo de sus proyectos, en el contenido de sus experiencias,<sup>859</sup> y no en el fundamento de su acción. En otras palabras, no se trata de defender que ambos pertenecieron al mismo grupo político o a la misma escuela de pensamiento —que en algunos aspectos así fue— sino de que ambos forman parte de una tradición, es decir, de la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos. Es decir, se trata de defender esto a los efectos de la argumentación que seguimos y de acuerdo con el objeto y el objetivo de esta investigación.

---

857 *Ibid.*, p. 40.

858 Por ejemplo, en sus posturas respecto a las encomiendas, a la calidad de los gobiernos de los indios o, considerando la última postura lascasiana al respecto, sobre la legitimidad de la presencia española en las Indias.

859 Por ejemplo, como hemos visto, la utopía lascasiana de fundar poblaciones de indios donde pudieran desarrollarse con cierta autonomía, no tuvieron buen término; en cambio, como veremos, los pueblos-hospitales propuestos por Quiroga tuvieron éxito, pudieron existir de cierta forma hasta el siglo XIX, y aún en la actualidad la vida de varios pueblos de Michoacán expresan este proyecto. Sin duda, estas experiencias tan diferentes sobre el destino de sus proyectos, los cuales tenían mucho de común, marcaron la ruta política que tomó cada uno.

Esta reflexión no es ociosa para la finalidad de nuestra investigación, sino que busca reforzar lo que hemos sostenido sobre la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos. Las Casas y Quiroga pertenecen a esta tradición porque ambos utilizaron lo jurídico y la política para defender prioritariamente los derechos de los pueblos indígenas, quienes eran los oprimidos y las víctimas del naciente “sistema-mundo”. No destacar esto podría ocasionar que perdiéramos la perspectiva de la liberación al abordar la praxis quiroguiana, para terminar hundidos en ese dañino lugar común que hemos descrito. En efecto, como afirma Landerreche, “al igual que Las Casas, Vasco de Quiroga no fue verdaderamente comprendido por la Iglesia y la sociedad de su tiempo y por consiguiente su herencia quedó trunca. Pero la diferencia es que mientras la incompreensión de Las Casas se convirtió en animadversión y calumnias, la de Don Vasco supuso distorsión y empequeñecimiento de su obra; se le alabó por lo que había hecho y se ignoró totalmente lo que quiso hacer. La posterioridad trató de *borrar o empañar* la memoria histórica de Las Casas, la de Don Vasco fue simplemente *domesticada*”.<sup>860</sup>

Para evitar que la memoria histórica de Quiroga sea domesticada —como señala Landerreche— es necesario recuperar, en las pocas fuentes con que contamos, la denuncia que realiza contra la conquista y colonización.

Como miembro de la Segunda Audiencia, Quiroga llevó a cabo el juicio de residencia contra Nuño de Guzmán y su gente. Por eso pudo conocer de forma cercana las injusticias y abusos cometidos contra los indios. La Audiencia había recibido las quejas y peticiones de los indios, y tenía el deber de hacer justicia. Guzmán se había ensañado con la población indígena, pues desde su gobernación en Pánuco, iniciada en 1526, había ganado una fortuna vendiendo indios esclavos, productos de supuestas guerras, que había exportado a las islas donde los colonos carecían ya de esta mano de obra. Como presidente de la Audiencia de México, junto con los oidores Juan Ortiz de Matienzo y Diego Delgadillo y otros colaboradores, como el arriero Antonio de Godoy y el intérprete García del Pilar, extendió a Nueva España las prácticas esclavistas.

Las principales denuncias de Quiroga tienen relación con el trabajo forzoso a que someten a los indios en las minas. Por eso, ante la provisión

860 Rafael Landerreche, *op. cit.*, p. 41.

real de 20 de febrero de 1534 por la que la Corona vuelve a permitir la esclavitud por rescate o justa guerra en las Indias, Quiroga denuncia cuál será su auténtico uso: llevar a los indios al trabajo en minas para que mueran y los pueblos queden sin habitantes. Quiroga afirma que “los que tienen minas y no tuvieren ánimas ni ánimos de poblar la alaben [la provisión real]; que los verdaderos pobladores, cierto soy, ven claro lo que es: la total perdición de toda la tierra. Porque, aunque a aquéllos hincha las bolsas y pueblen las minas, a estos verdaderos pobladores destruye y despuebla los pueblos; y a estos miserables que por ella, como rebaños de ovejas, han de ser herrados quita las vidas con las libertades; digo a aquestos pobrecillos maceoale”.<sup>861</sup>

Quiroga denuncia que las nuevas disposiciones afectarán a los más pobres de entre los oprimidos, es decir, a los indios maceguals.<sup>862</sup> Estos eran los que estaban en la situación más riesgosa de ser puestos en esclavitud en función de lo establecido por la provisión. Nuestro autor ve con claridad que la raíz de esta situación tiene que ver con la acumulación de riquezas, es decir, “por la condición, manera y codicia desenfrenada de nuestra nación, que en ninguna manera esto allá se podría imaginar cuánto y de la manera que sea”.<sup>863</sup> Y, al respecto, cita a San Ambrosio: “el avaro codicioso siempre se aprovecha de lo ajeno, se nutre con el daño de los demás”,<sup>864</sup> considerando que esas palabras se aplican perfectamente a los conquistadores y colonos españoles. También afirma que “la desenfrenada codicia de los que acá pasan lo causa, que por cautivar para echar en las minas a estos miserables”.<sup>865</sup>

La situación en las minas la compara con un infierno, donde no existe derecho, y donde la situación niega cualquier posibilidad de producción y reproducción de vida: “la confusión e infierno de las minas, *donde no hay*

861 Vasco de Quiroga, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 73.

862 Los *maceguals* o *macehuals* eran la gente común y los labradores, quienes realizaban trabajos manuales. Trabajaban por su cuenta o para un particular, noble o gobernante. El término es náhuatl y se refiere de inicio a la estructura social de los mexicas. Su nombre significa “el que hace merecimientos o penitencia”, pero no tenía ninguna connotación despectiva. Eran los gobernados y tenían la obligación de pagar tributos y servicios personales. Véase Oscar Cruz Barney, *op. cit.*, pp. 12 y 15; Carrasco, Pedro. “Cultura y sociedad en el México antiguo”. *Historia general de México*. México, El Colegio de México, 2000, pp. 174-175).

863 Vasco de Quiroga, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 74.

864 *Ibid.*, p. 124. La cita de San Ambrosio corresponde a *Opera omnia eius*, III. *De avaritia*.

865 *Ibid.*, p. 79.

*orden alguno, sino habita un horror sempiterno*, donde estos pobrecillos miserables, que así han de ser herrados, han de ir a maldecir el día en que nacieron”.<sup>866</sup> Situación que, como señalamos, conduciría a la desaparición de los pueblos: “en la buitrera de las minas; porque aquéste es el fin de estos alborotos y, al fin, ha de ser el fin y el cabo, y destrucción también de toda esta tierra, como lo fue en las Islas y Tierra Firme, si Dios no lo remedia por su piedad”.<sup>867</sup> En efecto, el nuevo sistema económico mundial que se iba gestando, que requería del oro de las Indias, negaba la vida a los pueblos vencidos; por eso, el oidor afirma que por obtener riquezas, los encomenderos “[l]es sacan las vidas y la sangre y les destruyen las almas”.<sup>868</sup>

En general, Quiroga denuncia diversas prácticas que conducían a la muerte a los indios:

“[...] por aprovecharnos de ellos y para que mejor nos sirvamos de ellos, como de bestias y animales sin razón, hasta acabarlos con trabajos, vejaciones y servicios excesivos, sería una especie de tiranía”.<sup>869</sup>

“[...] haya más lugar su deseo que es éste de poblar las minas: rapiñas, robos, fuerzas, opresiones, tomas y violencias, tomándoles, talándoles y comiéndoles y destruyéndoles lo que tienen, y casas e hijos y mujeres, sin ellos saber ni entender ni aun merecer por qué...”<sup>870</sup>

Como vemos, la denuncia de la injusticia realizada por Vasco no distancia mucho de la pasión con que la hizo Las Casas.<sup>871</sup> Como último ejemplo, narra una historia sobre un león que atacaba a los indios, y lleva el texto a compararlo con los españoles que provocaban a los indios para

<sup>866</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>867</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>868</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>869</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>870</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>871</sup> González hace notar las semejanzas de las denuncias de Quiroga y Las Casas: “Quiroga ve, en la misma perspectiva, tanto la pasión de Cristo como los maltratos que están sufriendo los indios, ultrajes que se incrementarían con la implantación de la esclavitud como recurso económico; y concluye: ese beneficio sería precio de sangre que mancharía toda la empresa de las Indias y las mismas arcas reales. Este paralelismo entre el Cristo crucificado y los indios maltratados es otro encuentro conceptual con Bartolomé de Las Casas”. José Luis González M., “Sujetos de bautismo u objetos de esclavitud”, *op. cit.*, p. 102.

que huyeran de los pueblos para luego fingir una guerra justa y apresarlos para justificar su esclavitud: “andando la gente española entendiendo en esto, a mi ver, *como león que ruge rondando a quién devorar*”.<sup>872</sup>

Estos son solo unos ejemplos de la perspectiva que tenía Quiroga de las consecuencias que tenía la acumulación del oro y la plata, y por lo tanto la conquista y la colonización, contra la vida de los pueblos indios. En los siguientes apartados, veremos otras situaciones que consideró injustas y algunos remedios que propuso, desde la perspectiva de los oprimidos.

## 2.2. La humanidad del indio

La posición de Quiroga respecto a la naturaleza racional del indio no se encuentra expresada de manera clara. Hay que tomar en cuenta que se trata de un jurista y funcionario real –después, de un jurista y obispo– con una perspectiva que lo conducía a tomar decisiones prácticas para resolver los problemas que se le presentaban en la realidad. Por eso, a diferencia de las obras de Las Casas y Veracruz, quienes contaban con una formación más cercana a la teología y a la filosofía sin olvidar la importante carga de conocimientos jurídicos, los escritos que tenemos de don Vasco no contienen la cantidad de reflexiones filosóficas que encontramos en aquellos. En efecto, es a partir de diversos pasajes de su *Información en derecho* como podemos darnos una idea, y hacer ciertas interpretaciones a partir de nuestro marco de referencia, sobre la manera en que abordó su encuentro con el otro y el reconocimiento de su humanidad.

Quiroga nunca duda de la capacidad racional de los indios y de la universalidad y unidad de la humanidad. Si bien es cierto que este tema no lo toca de manera directa en sus escritos, existen diversos pasajes donde se muestra la gran consideración que tiene de los pueblos indios y su cultura. La confusión se presenta cuando realiza su valoración sobre los gobiernos indios, a los que considera carentes de una “policía” adecuada y los cataloga como “bárbaros”. No obstante, como analizaremos más adelante, esta condena se basaba en catalogarlos como gobiernos tiránicos, pero

---

872 Véase Vasco de Quiroga, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 81.

sobre todo se trataba de un argumento fuerte contra las pretensiones esclavistas de los conquistadores.

En primer lugar, una parte de las denuncias que realiza Quiroga contra los conquistadores y colonos se refiere al uso ideológico que daban a la idea común –que hemos analizado al abordar la praxis de Las Casas y Veracruz– sobre la negación de la humanidad de los indios. Esta negación no se debía a una auténtica valoración de la naturaleza de los indios sino que, al negarles su calidad humana y hacerlos pasar por bestias, era la justificación ideológica propicia para la explotación y la opresión: “Y no sé por qué, siendo como son por naturaleza tan dóciles; aunque miento, que **sí sé por qué no les conviene que sean tenidos por hombres sino por bestias**: por servirse de ellos como de tales a rienda suelta y más a su placer, sin impedimento alguno”.<sup>873</sup>

Las pretensiones esclavistas de los conquistadores se oponían a la igualdad entre españoles e indios. Quiroga hace una referencia teológica para afirmar la igualdad que es soslayada por los esclavistas, quienes no aceptan a los indios como “**hombres humanos** y dóciles y **redimidos por la misma sangre que nosotros**, parece que repugna a los propios intereses de nuestros españoles, por que los tienen todos puestos en servirse de ellos, no como de hombres, sino como de bestias y peor; cuanto más que, sin más hacerlos esclavos, después de una vez sujetos por bien y haciéndoles buenos tratamientos, ellos, aunque sean libres, les son tanto en utilidad como si fuesen esclavos...”<sup>874</sup> La expresión “hombres humanos” es una forma literaria que Quiroga copia del Antiguo Testamento, donde la reiteración busca poner énfasis al sentido del mensaje; no se trata de un pleonismo sino de afirmar la humanidad de los indios sin dejar ningún resquicio de duda: en ellos está la naturaleza humana en total plenitud. Quiroga es consciente de que la defensa de la humanidad de los indios no es una cuestión meramente teórica, sino una praxis que afecta los intereses económicos de los conquistadores.

En segundo lugar, Vasco realiza una valoración muy alta de la calidad humana de los indios. Esto se ha pretendido ver, al igual que con Las Casas, como un antecedente del mito del buen salvaje o, en el caso de

873 *Ibid.*, p. 89 (énfasis añadido).

874 *Ibid.*, p. 122.



nuestro autor, como el rescate de los relatos utópicos clásicos y renacentistas. Esto lo analizaremos más adelante, pero cabe destacar que esta valoración demuestra que Quiroga asumía la humanidad y la racionalidad plena de los indígenas; de no ser así, ellos no podrían constituirse como destinatarios y constructores —es decir, *sujetos*— de la utopía. En este sentido, encontramos valoraciones de la persona del indio como la siguiente:

Por do algunas veces me paro a pensar en este grande aparejo que veo, y me admiro, cierto, mucho conmigo, porque en esta edad dorada de este Nuevo Mundo y gente simplicísima, mansuetísima, humildísima, obedientísima de él, sin soberbia, ambición ni codicia alguna, que se contenta con tan poco y con lo de hoy, sin ser solícitos por lo de mañana ni tener cuidado ni congoja alguna por ello que les dé pena, como en la verdad no la reciben por cosa de esta vida; que viven en tanta libertad de ánimos con menosprecio y descuido de los atavíos y pompas de este nuestro, en este infeliz siglo, con cabezas descubiertas y casi en el desnudo de las carnes, y pies descalzos, sin tratar moneda entre sí y con gran menosprecio del oro y de la plata, sin aprovecharse del uso ni aprovechamiento de ello para más de solamente andar galanes en sus fiestas, hasta que los españoles vinieron, que por tenerlo ellos en tanto, ya lo van teniendo éstos en algo...<sup>875</sup>

Estas descripciones más que referirse al mito del buen salvaje eran una manera en que, dentro del contexto de la crítica a la cristiandad medieval, Quiroga defendía la racionalidad de los indios al considerarlos más propicios para vivir la fe cristiana a comparación de otros pueblos que, sin duda alguna, se consideraban racionales. En este sentido, Manuel Ceballos afirma que “[p]ara demostrar con mayor intensidad la capacidad de los indígenas, empleó un argumento por lo demás romántico y convincente. Para Quiroga se trataba de personas más parecidas a los primeros cristianos que a los europeos”.<sup>876</sup>

Como oidor destaca la defensa de la capacidad natural del indio, de su naturaleza racional, que lo conduce a ser capaz de tener nociones de justicia para defender sus libertades y exigir las. En su *Información en derecho* se

---

875 *Ibid.*, p. 216.

876 Manuel Ceballos Ramírez, “Los Hospitales-Pueblos de Vasco de Quiroga: visión de una sociedad deseable”, *Don Vasco de Quiroga o la filosofía en busca de justicia*, op. cit., p. 41.

muestra satisfactorio de la progresiva liberación que realizan los indios comunes (maceguales) respecto de los antiguos caciques. También valora, como parte de esta naturaleza racional, la capacidad laboral de los indios, su capacidad de escucha y diálogo, y su hospitalidad.

Otra referencia teológica que realiza para enfatizar la humanidad del indio es sostener su calidad de imagen de Dios, y que el rostro del indio —que participa de esa naturaleza divina— se ha convertido, por la codicia del conquistador, en un “papel” para escribir (en realidad, marcar con fuego) los nombres de los esclavistas:

[...] y aun como condenados a las minas, siendo libres e inocentes, y también que los que los venden y los compran, por la mayor parte, son cristianos, mayormente los que los rescatan; y, sin embargo de esto, los hieran en las caras por tales esclavos y se las aran y escriben con los letreros de los nombres de cuantos los van comprando, unos de otros, de mano en mano. Y algunos hay que tienen tres y cuatro letreros, y unos vivos y otros muertos, como ellos llaman los borrados. **De manera que la cara del hombre que fue criado a imagen de Dios se ha tornado en esta tierra,** por nuestros pecados, papel no de necios, sino de codiciosos, que son peores que ellos y más perjudiciales.<sup>877</sup>

Por otro lado, la comparación de los indios con los germanos de la narrativa del “Villano del Danubio” puede considerarse como una muestra de que Quiroga defiende la naturaleza racional de aquellos. Se refiere al pasaje conocido como el “Villano del Danubio” que es parte de la obra *Vida de Marco Aurelio o Relox de príncipes*. En esta narración un campesino germano se presenta ante el Senado romano para denunciar las injusticias que sus ejércitos comente en sus tierras. Guevara, y por tanto Vasco, refiere esta conversación a propósito de las exigencias y reclamos de justicia que realizan los indios contra el trato inhumano que recibían de los conquistadores y colonos. El paralelismo entre romanos-españoles

877 Vasco de Quiroga, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 181 (énfasis añadido). Sobre este texto, Silvio Zavala, uno de los más importantes estudiosos sobre Quiroga, señala: “Un bello rasgo cristiano de la protesta de Quiroga consiste en la censura que endereza a la práctica de marcar la cara de los indios. El rostro humano, hecho a imagen y semejanza de Dios, según la doctrina bíblica, era convertido en papel para imprimir los sucesivos letreros a hierro de los compradores”. Silvio Zavala, “Ideario de Quiroga”. *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, *op. cit.*, p. 45.

y germanos-indios muestra que tanto Guevara como Vasco reconocían la humanidad de los indios, y no dudaban en comparar a los habitantes de Europa con los de las Indias.<sup>878</sup>

Ahora bien, Quiroga utiliza el término de barbarie no de la manera clásica como se utilizaba en la época, es decir, para referirse a la inferioridad racional del indio; más bien, la utiliza como “barbarie política”. Por diversas razones, que más adelante analizaremos, Quiroga realiza una dura crítica de los gobiernos indios. No obstante, se trata de una crítica al sistema político que no se relaciona con la barbarie por naturaleza, que era el argumento para negar la calidad humana de los indios y su esclavitud por naturaleza.

Es importante destacar que no insiste en señalar los delitos con la ley natural que solían ser de los argumentos más frecuentes de la época contra la calidad humana de los indios. Cuestiones como la antropofagia, la sodomía o los sacrificios humanos no son materia de las críticas que refiere cuando califica de bárbaros a los sistemas políticos indios. Probablemente no lo haga porque no fue testigo de estos, o le pareció riesgoso para la solidez de su argumentación.

Lo que podemos afirmar es que definitivamente, a partir de una lectura global y sistemática de la *Información en derecho* aunada a sus demás escritos y a los testimonios respecto a su praxis en la construcción de los pueblos-hospitales, que referiremos en las páginas siguientes, Quiroga se inscribía a la línea de Las Casas y Veracruz de rechazar la inferioridad natural del indio. El uso del concepto “bárbaro” está referido más a los sistemas políticos que a la naturaleza en sí del indio, al que considera plenamente racional y capaz de llevar a cabo la construcción de una nueva sociedad. Pero esta dura crítica no justifica que se le considere a Quiroga como un defensor de las tesis de la inferioridad humana del indio; como señala Serrano, “[i]ncluso cuando el oidor ataca la civilización indígena, jamás aparece en su crítica alguna consideración que avale la tesis de su inferioridad natural”.<sup>879</sup>

---

878 Ampliaremos esta explicación más adelante, en el punto 4.3.2.4, al tratar la ubicación de Quiroga “desde el lugar del pobre”.

879 Paz Serrano Gassent, *op. cit.*, p. 33.

### 2.3. Los cuestionamientos a los gobiernos indios

En este apartado abordaremos la crítica que realiza Quiroga a los gobiernos indígenas. Es un cuestionamiento que se ubica principalmente en su *Información en derecho* y, por tanto, debe ser tomado con prudencia y ser analizado dentro de la argumentación contra la esclavitud y a favor de la construcción de los pueblos-hospitales. Además, es necesario comprender la situación que vivía el pueblo náhuatl y en especial el pueblo purépecha,<sup>880</sup> principal referente de Quiroga, ante la conquista y el proceso de colonización; en efecto, haremos unas breves referencias sobre la “pacificación” del reino de Michoacán.

El pueblo purépecha había resistido la expansión del Imperio mexicano, a quienes consideraban sus enemigos. Cuando todavía no se daba la caída Tenochtitlan ante las fuerzas españolas, se dieron embajadas mexicas para solicitar a los tarascos su ayuda, pero el cazonci Zuangua –gobernante de los purépechas– dio largas a la ayuda y nunca la envió. Esto se debió tal vez por encontrarse impresionado por la presencia de esos hombres extraños o por el ánimo de ver destruidos a sus antiguos enemigos. Este gobernante murió de la viruela traída por los conquistadores, y su sucesor, Tzintzicha, se negó también a ayudar a los mexicas.

Después de la caída de Tenochtitlan en agosto de 1521, el Cazonci mandó una embajada con regalos a Hernán Cortés, y los embajadores regresaron acompañados por un grupo de españoles. Las conversaciones de rendición pacífica fueron concretadas y ratificadas por la donación de mujeres michoacanas a los españoles. Así, el reino tarasco negoció su rendición con la Corona española de manera relativamente pacífica.

Hernán Cortés recibió, en 1522, al Cazonci Tangáxoan Tzintzicha en Coyoacán, con todos los honores y lo reconoció como gobernador y señor de la provincia de Michoacán, a cambio de someterse pacíficamente a la Corona española y aceptar la religión cristiana. Ambos personajes entablaron buena relación y se reconocieron mutuamente como señores. No

880 Pueblo ubicado al occidente de México, cuyas tres ciudades más importantes eran Pátzcuaro, Ihuatzio y Tzintzuntzan. Cuando en el año 1522 llegaron los conquistadores españoles, los miembros de la corte y calzonci, procuraron ganarse su amistad. Les dieron a sus hijas como mujeres y los llamaron “tarascos” que en náhuatl quiere decir “yerno”. Los españoles creyeron que ese significado era del pueblo, cuando en realidad era “purépecha”.

obstante la sumisión pacífica al rey español, poco a poco se fueron mostrando diversas acciones que generaban sumisiones de los indios a los colonos y conquistadores.

Reconocido por Cortés como señor de su pueblo, el Cazonci regresó a sus tierras, convertido al cristianismo, y acompañado por unos franciscanos encargados de la conversión general de los tarascos. Para 1526, esta transferencia de poder estuvo a cargo del factor Gonzalo de Salazar, quien delimitó los pueblos pertenecientes al emperador, para el cobro de tributos y el repartimiento de encomiendas. Entonces los purépechas debieron encargarse del sustento de los amos españoles, y pagar tributos a los encomenderos que les designó Cortés. No obstante, la soberanía en la persona del Cazonci dio cierta cohesión y capacidad de resistencia a los michoacanos.

Probablemente el Cazonci no estaba de acuerdo con el sometimiento hacia los españoles. Francisco de Montaña, quien llegó a fines de 1521 a Tzintzuntzan, refiere las siguientes palabras que le dirigió el Cazonci, en su perdida Relación, que se conoce gracias a las amplias citas realizadas por Francisco Cervantes de Salazar en su *Crónica de la Nueva España*:

De ahí a dos horas que los nuestros hubieron comido, el Cazonci, que por instigación del demonio, que tanto perdía en la conversión de aquellos indios, no teniendo el pecho sano, tornó a salir a ver los españoles; esto sería a las diez de la mañana, y como antes (aunque ellos le salieron a recibir), no consintiéndolos llegar a él, les dixo por la lengua con gran severidad: ‘¿Quién sois? ¿De dónde venís? ¿Qué buscáis? Que tales hombres como vosotros ni los hemos oído ni visto hasta ahora. ¿Para qué venís de tan leños? ¿Por ventura en la tierra donde nacistes no tenéis de comer y beber, sin que vengáis a ver y conocer gentes extrañas? ¿Qué os hicieron los mexicanos, que estando en su ciudad los destruistes? ¿Pensáis hacer lo mismo conmigo? Pues yo tan valiente y poderoso soy, que no lo consentiré, aunque he tenido siempre guerra con los mexicanos y han sido grandes enemigos míos.’<sup>881</sup>

De hecho, el Cazonci ocultó pueblos en la visita del censor español y estorbó durante los años siguientes a la explotación de las encomiendas.

---

881 Cervantes de Salazar, Francisco. *Crónica de la Nueva España*. Madrid, Atlas, 1971, Lib. VI, Cap. XVII.

En 1529 fue acusado ante el presidente Nuño de Guzmán por ocultar pueblos, entre otras cosas, y fue condenado a muerte. El Calzonci pensó probablemente que los franciscanos podrían ayudar a los indios michoacanos contra los abusos de los encomenderos y funcionarios españoles. No obstante, nada pudieron hacer dichos religiosos, y se multiplicaron los actos de rebeldía y desacato de los indios. Muchos regresaban a sus antiguas prácticas religiosas, o huían al monte, y esto servía de pretexto a los españoles para capturarlos y hacerlos esclavos *legalmente*, pues habían sido capturados en un “guerra justa”.<sup>882</sup>

A pesar de la rendición pacífica, el abuso de los encomenderos propició algunas rebeliones. Por ejemplo, el alcalde de la capital, Juan Ortega azotó a señores indios e hizo esclavos; el presidente de la Primera Audiencia, Nuño de Guzmán, no conforme con las tasaciones y encomiendas realizadas en 1528, sometió a tortura al Cazonci, a su yerno y al hermano de Huitztzitli Pedro Cuiniarángari para que le entregaran mayores riquezas.

El Cazonci fue varias veces encarcelado, extorsionado y vejado por los colonos y conquistadores, y don Pedro Cuínierángari lo reemplazaba en el gobierno de la provincia, hasta que lo sustituyó formalmente después de su ejecución el 14 de febrero de 1530. La muerte de su monarca fue un golpe para los purépechas. Muchos indios escaparon de sus pueblos, a las sierras o a las comunidades más aisladas, para eludir a los colonizadores. La rebeldía empeoró la represión contra los indios, además de darse la epidemia de sarampión y otras enfermedades.

Los tarascos comenzaron a huir a los montes, aunque se mantuvo a la sombra del poder español a la autoridad autóctona, ante el temor de una rebelión general, bajo los hermanos adoptivos del cazonci asesinado, Huitztzilzi y Pedro. Aquél murió en una expedición de conquista junto con los españoles, y éste quedó como gobernador hasta que lo sucediera uno de los hijos del Cazonci cuando tuviera edad para ello.

Con dichos antecedentes, la situación que encontró Quiroga entonces era de “[i]ndios ocultos en los montes, asombrados de cómo, tras haberse sometido, se podía ultrajar de tal modo a su rey sagrado. Hambrientos y desesperados, se rebelaban ocasionalmente, pero ya habían sido vencidos

882 Véase Zavala, Silvio. *Los esclavos indios en Nueva España*. México, El Colegio Nacional, 1994, cap. I.

moralmente, al hundirse todo un sistema que dependía del cazonci abandonado por los dioses”.<sup>883</sup> Además, la nobleza tarasca había venido a menos. Si en un principio Cortés pensó utilizarla para mantener la paz en la región, con el asesinato del calzonci se había reforzado su humillación y su relegación a un papel simbólico. Situación no muy distinta había encontrado Quiroga al llegar a la ciudad de México, donde el pueblo mexica vivía en situaciones semejantes; por eso, en su *Información en derecho* encontramos referencias a ambas realidades.

Quiroga se encuentra con indígenas destrozados por la guerra, que trataban desesperadamente de adaptarse, para poder sobrevivir, a las costumbres, el idioma y la religión de los vencedores. La nobleza y la organización política habían venido a menos, y lo que realmente existía eran indígenas sin pueblos, sin lugar, huyendo por los montes, y siendo cazados por los conquistadores para llevarlos a las minas. Serrano Gasset describe de la siguiente forma esta situación:

Cuando Quiroga llegó, en su primera visita, como juez a Michoacán, encontró una población destruida económica, humana y culturalmente. Su forma de producción se había sustituido, bajo las encomiendas, por un uso extensivo de la tierra, que determinaba la pérdida de sus antiguos cultivos y trabajos. Sus habitantes, a consecuencia de las pestes, los trabajos forzosos, la vida en las minas o las levas para las constantes campañas militares de conquista, desaparecían o huían. Su organización social, eliminaba su estructura cultural, muertos o cooptados sus nobles, se reducían al caos de la sumisión o la rebelión desde los montes.<sup>884</sup>

Así, las encomiendas eran un fracaso pues lejos estaban de cumplir con su función. Además, la nueva provisión de la Corona abría la puerta a conseguir nuevos esclavos a través del supuesto “rescate” y la “guerra justa”. En este contexto, Quiroga escribe las páginas de su *Información en derecho* donde critica a los gobiernos indios.

En un inicio, a primera vista, la postura de Quiroga es totalmente opuesta a las que hemos analizado en los pensamientos de Bartolomé de

---

883 Serrano Gasset, Paz. *Vasco de Quiroga. Utopía y derecho en la conquista de América*. México-Madrid, FCE-UNED, 2001, p. 143.

884 Paz Serrano Gasset, *op. cit.*, p. 40.

Las Casas y Alonso de la Veracruz. En ellos la valoración de la manera de gobernarse de los indios es positiva, y consideran que tenían buena “política” y contaban con leyes. En cambio, nuestro autor afirma que carecían de ambas cosas, y por eso les aplica el término “bárbaros”. No obstante, para hacer una lectura adecuada de esta crítica, que además sea congruente con la gran valoración que tenía Vasco de los indios en general y sobre todo de la praxis que generó a favor de ellos, es necesario ubicar la funcionalidad de su argumento en cuanto a la defensa de la vida y la libertad de los indios. En este sentido, es importante tener en cuenta la siguiente observación realizada por Carlos Herrejón:

La presencia de Don Vasco es diferente.<sup>885</sup> No llega como aventurero. Tampoco viene a investigar culturas indígenas ni a considerar desde un punto de vista meramente teórico si es lícita o no la presencia de España en América. Ni siquiera desembarca como misionero. Pero viene en nombre del rey para hacer justicia, conforme al complejo derecho occidental, del que es perito, conforme a las cambiantes leyes de la misma corona y conforme a sus propios ideales de humanista cristiano.<sup>886</sup>

Desde esta perspectiva, los intereses de Quiroga son claros: como oidor debe buscar justicia para los indígenas, usando el derecho que por su cargo está obligado a aplicar, y procurando solucionar su bienestar tanto espiritual como material. La situación concreta en que vio a los indios, agravada por la previsión esclavista de la Corona, lo conduce a escribir su *Información en derecho*. Es decir, en dicho texto, aunque se refiere al pasado de los pueblos indios, su informe es con base en el presente y los testimonios que escucha de los indios, especialmente de los jueces indios y de los macegales, y a partir de ellos busca dar solución a estas realidades.

885 Diferente a otros actores europeos que estaban en América. El mismo Herrejón los refiere así: “Los intereses particulares de muchos europeos y los intereses de la misma corona española, son tan grandes, que ya no quitarán el pie de América, por más que clamen insignes misioneros. Los españoles no se irán; sacarán provecho a lo conquistado y partirán a nuevas conquistas. Les interesan los indígenas, porque éstos los mantienen y sirven y los enseñan a vivir en las tierras nuevas. Les interesan sobre todo, porque los indígenas trabajan en las minas”. Herrejón Predero, Carlos. “Vasco de Quiroga: Educación y socialización del indígena”. Francisco Miranda *et al.* *Vasco de Quiroga: Educador de adultos*. Biblioteca Digital Crefal, Internet: [www.crefal.edu.mx](http://www.crefal.edu.mx), p. 1. Acceso: mayo 2010).

886 *Ibid.*



En efecto, nuestro autor realiza la división del gobierno siguiendo a Gerson y Aristóteles. Señala que los gobiernos indios no tienen ninguno de los tres modos de buen gobierno:<sup>887</sup>

- a) La *real*, que es la congregación y unión perfecta de mucho bajo la sujeción de uno, según sus leyes y ordenanzas, para el bien común de la cosa pública;
- b) La *aristocracia*, que es la congregación perfecta bajo el mando de los pocos, como el Senado, bajo sus leyes y ordenanzas, para conseguir el bien común;
- c) La *timocracia*, que es la congregación de la comunidad bajo el mando de muchos, en búsqueda del bien común y bajo la guía de leyes y ordenanzas.

En cambio, Quiroga considera que entre los indígenas se dan las tres maneras de mala policía, que son:

- a) La *tiranía*, que es el gobierno de uno y que pretende solo el bien particular, “y que quiere y traba que los súbditos ni sepan ni entiendan ni puedan, y siempre están divisos y discordes entre sí”.<sup>888</sup>
- b) La *oligarquía*, que es el gobierno de pocos, y se asemeja en lo demás a la tiranía.
- c) La *democracia*, que es el gobierno de la multitud desordenada, confusa y viciosa, “donde cada cual busca y pretende para sí y para su bien e interés propio particular y no para el común”.<sup>889</sup>

Sobre la base de estas clasificaciones, Quiroga afirma “yo las tengo cotejadas **con las que he visto** entre estos naturales”,<sup>890</sup> y al margen de la *Información en derecho* se encuentra la siguiente frase: “compárense las de estos naturales a éstas malas, **porque en los efectos parecen ser las mismas**”.<sup>891</sup> De este par de frases podemos corroborar lo que ya hemos dicho:

---

887 Véase Vasco de Quiroga, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 97.

888 *Ibid.*, p. 98.

889 *Ibid.*

890 *Ibid.* (énfasis añadido).

891 *Ibid.* (énfasis añadido).

por un lado, nuestro autor está dando su parecer como oidor y testigo de los hechos, cuando la conquista es un hecho consumado, y observa la organización política a través de una nobleza indígena maltrecha, funcional a los colonizadores —como parece haberlo sido don Pedro Cuínierángari—<sup>892</sup> y contando con el testimonio<sup>893</sup> de los indígenas macegales que pedían justicia ante la Audiencia; y por otro lado, más que una crítica puramente teórica sobre la organización política de los indígenas, está interesado por los resultados, por los efectos, es decir, por la situación en que ve a los indígenas. Es importante tener en cuenta que al llegar el oidor ya se habían eliminado diversas estructuras de la organización política autóctona.

La situación política en que observa a los indígenas, lleva a Quiroga dar las siguientes apreciaciones:

“Porque yo veo que Moctezuma, que fue el que presidía entre ellos cuando esta tierra se ganó, a quien acataban y tenían como a Dios, tenía las condiciones del uno malo”.<sup>894</sup>

“Pues tampoco veo ni alcanzo que tuvieren la policía de los pocos buenos, que procurasen no el bien propio, sino el común; antes veo que tenían y tienen la de los pocos malos, que procuraban y procuran el bien propio, y destruían y destruyen el bien y la gente común”.<sup>895</sup>

“Y menos veo entre ellos la policía de los muchos buenos, que principalmente procuren y pretendan el bien común y no el propio suyo particular; antes me parece veo la de los muchos malos que lo hacen todo al contrario”.<sup>896</sup>

Probablemente, tanto Las Casas como Veracruz conocieran mejor la organización política originaria de los indios, y su valoración haya sido más justa que la realizada por Quiroga. No obstante, el oidor no pretendía, al ser crítico de los gobiernos indios, sumarse a las filas de los justificados de la conquista, de la explotación y de las tesis de la inferioridad

892 Véase Rodrigo Martínez Baracs, *op. cit.*, pp. 119 ss.

893 Por ejemplo, cuando acusa a Moctezuma de gobernar tiránicamente, señala que “la pena de quien no le acataba y obedecían, dicen, era sacrificarle y matarle o cosa semejante”. Vasco de Quiroga, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 98 (énfasis añadido).

894 *Ibid.*, p. 98.

895 *Ibid.*, p. 99.

896 *Ibid.*, p. 100.

natural de los indios. Una prueba de esto es el hecho de que en la junta de obispos celebrada en 1546, don Vasco firmó junto con Bartolomé de Las Casas y otros obispos, las conclusiones aprobadas en la junta, una de las cuales versaba sobre el reconocimiento de los principados, señoríos y bienes de los indios. Al respecto, Julio César Morán afirma que no existe contradicción entre esta postura colectiva en que participó el obispo Quiroga con su *Informe en derecho*, “ya que este postulado siempre fue aceptado por Quiroga, con la salvedad de que tales bienes y derechos podían ser permutados por otros de valor superior”.<sup>897</sup> Es decir, Quiroga no negaba el dominio y la jurisdicción legítima de los indios, pero era crítico de ellos al considerarlos tiránicos.<sup>898</sup>

Ahora bien, si Quiroga no deseaba justificar la explotación de los indios al considerar tiránicos a sus gobiernos, entonces qué pretendía. Al respecto, Paz Serrano da la siguiente respuesta:

En ese contexto hay que entender la crítica quiroguiana a la barbarie de la política indígena. Surge a partir de un doble interés: primero, la eliminación de sus viejas estructuras y su dependencia de los caciques, a los que, para escándalo del oidor, casi consideraban dioses, y segundo, su deseo por reunir a todos los indios iguales en el orden civilizado de sus pueblos, donde los buenos naturales comunes, asilados y alejados de sus antiguos principales, podrían llevar una vida de cristiandad y armonía.<sup>899</sup>

De cierta manera podríamos coincidir con la postura de Serrano; no obstante pasa por alto un elemento fundamental para la Tradición

---

897 Morán Álvarez, Julio César. *El pensamiento de Vasco de Quiroga: Génesis y trascendencia*. Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, 1990, p. 86.

898 No obstante, llega a reconocer que aún en el “uno malo”, Moctezuma, se hacía justicia por su voluntad, aunque faltaran las leyes: “aunque me dicen los cuatro jueces que están conmigo en la audiencia que entre ellos se hace [de la manera de justicia que había entre ellos], que, **cuando a Moctezuma se quejaban, se deshacían semejantes agravios**. Pero a lo que de ellos he sentido, no había en esto entre ellos justicia constante, ni perpetua voluntad ni leyes ni reglas ni ordenanzas ciertas para ello, sino cómo y cuándo se les antojaba y les estaba bien; de manera que unas veces hacían justicia y castigos excesivos y crueles, y otras veces se disimulaban grandes crueldades y delitos; y por la mayor parte cada uno se tomaba la justicia o tiranía por sus manos como más podían; y otras veces, como no sabían, por hacer justicia, cuando algunas veces se les pedía, hacían grandes agravios, como me consta...” Vasco de Quiroga, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 153 (énfasis añadido).

899 Paz Serrano Gasset, *Vasco de Quiroga. Utopía y derecho en la conquista de América*, *op. cit.*, p. 168.

Hispanoamericana de Derechos Humanos y el pensamiento de la liberación, y que explica mejor la postura de Quiroga: la opción por el pobre. La crítica a los gobiernos indios surge de la realidad que observó y la búsqueda de dar una solución a los oprimidos y víctimas. Con los hechos consumados de la conquista y la destrucción de los gobiernos originarios, seguramente Quiroga juzgó improcedente la pretensión de restablecerlos. Al igual que Veracruz, asumía que era necesario establecer *una ética y una política* que hiciera viable y justa la convivencia entre españoles e indígenas. En este sentido, creemos que diversos autores han realizado una interpretación *idealista* de Quiroga: lo presentan como un humanista que obsesionado por la *Utopía* de Tomás Moro, por los Saturnales de Luciano<sup>900</sup> y los relatos de la Iglesia primitiva hace todo lo posible por imponer su proyecto a los indios, promoviendo un proceso de aculturación; es decir, presentan a un Quiroga *utopista* más que utópico. En cambio, se debe realizar una interpretación *materialista* de la praxis quiroguiana: don Vasco se enfrenta a la realidad, la interpreta y se hace cargo de ella, y esto lo hace desde el marco teórico disponible;<sup>901</sup> es decir, a partir de la vivencia de la realidad, del encuentro con el *otro* oprimido y pobre —que no es una idea sino una realidad material— y de la indignación ética que de esto surgió, interpreta y busca soluciones con las categorías cristianas y humanistas de que disponía. En este sentido, aunque desde otros presupuestos, podemos coincidir en esto con Silvio Zavala:

Nada más lejano del carácter de Quiroga que la quimérica idealización. Si traza un proyecto es para ejecutarlo. Cuando no encuentra apoyo suficiente, modifica y adapta su concepción original. Por eso las amplias propuestas

900 Cabe resaltar que Quiroga refiere a Luciano seguramente por referencia de Moro: “Luciano había sido traducido por Erasmo y Moro, sin que haya duda acerca de que Quiroga conocía la versión debida al humanista inglés, porque la cita expresamente. Su lectura le convence de que se encuentra en Nueva España ante la humanidad sencilla capaz de vivir conforme a la inocencia de aquella Edad Dorada y según las virtudes de la ‘Renaciente Iglesia’”. Silvio Zavala, “Ideario de Quiroga”, *op. cit.*, p. 55.

901 Podemos en esta cuestión estar de acuerdo con Silvio Zavala, quien afirma: “Bien pertrechado con ideas y lecturas de su tiempo, don Vasco de Quiroga expone en varios de sus escritos cómo concibe la necesaria agrupación de los indios en pueblos para que puedan alcanzar los fines temporales y espirituales anhelados, cuáles habían de ser los medios más apropiados para llegar a ellos, qué suerte correrían los caciques o señores naturales y los principales indígenas”. Silvio Zavala, “Quiroga ante las comunidades de indios”. *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, *op. cit.*, p. 299.

utópicas que envía a la corte, pasan pronto a servir de inspiración a los hospitales-pueblos de Santa Fe que funda con audaz determinación.<sup>902</sup>

Al asumir lo anterior, es necesario tener en cuenta la opción por lo pobres que se muestra en la praxis de Quiroga. Su crítica a los gobiernos indios no se basa en la supuesta superioridad de la cultura europea, sino en su incumplimiento del bien común. Pero se trata de un “bien común” concreto, que tiene que ver con la satisfacción de las necesidades materiales para la producción de la vida, y que parte desde la verificación histórica de que todos gocen de los bienes para vivir; verificación que debe iniciar desde los pobres y los excluidos del sistema. No se trata de una pretensión de aculturación sino de contar un *criterio material* capaz de juzgar a los gobiernos, tanto indígenas como europeos: “Cierta, gran ceguera es la nuestra, si esto no vemos y si esto no remediamos, habiendo manera tan fácil, tan útil y tan buena para cumplir con todo y gozar de todo y que gozasen todos”.<sup>903</sup> No obstante, cabe aclarar, cuando abordemos el tema del derecho a la vida, veremos cómo en la praxis quiroguiana se descubre que, desde otra perspectiva, valoró ciertas características del sistema político indígena que incorporó a la organización de los pueblos-hospitales.

La crítica quiroguiana a los gobiernos indios se centra en la manera en que satisfacen o no las necesidades de vida de los pobres: los indios maceguals. No son juicios esencialistas o idealistas, sino materiales, concretos, contextuales y a posteriori. En efecto, afirma que los príncipes indígenas son tiranos porque actúan “contra los menores y maceoales que poco pueden y tienen opresos”,<sup>904</sup> y que “aunque muy dócil, tan opresa y tiranizada de los que más podían, que no osaban resistir, ni contradecir ni alzar cabeza”.<sup>905</sup> Cabe señalar que la sociedad del reino tarasco estaba claramente dividida entre la clase noble (*acháecha*) y la de los indios comunes, *purépecha* (a los que Quiroga llama maceguals por utilizar el náhuatl). La clase dominante poseía gran cantidad de tierras para su sustento, distribuidas en todo el territorio del reino, y trabajadas por labradores locales o traídos, llamados *acípecha*. Se considera que este grupo era particularmente

---

902 Silvio Zavala, “Personalidad de Vasco de Quiroga”, *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, op. cit., p. 280.

903 Vasco de Quiroga, “Información en derecho”, op. cit., p. 99.

904 *Ibid.*, p. 96.

905 *Ibid.*, p. 153.

numeroso en Michoacán a comparación de otras provincias, además de que los españoles los llegaron a considerar en calidad de esclavos.<sup>906</sup> Los campesinos, apareceros, pescadores, comerciantes y artesanos eran quienes constituían las clases sociales no pertenecientes a la nobleza.

Si repasamos las críticas a los gobiernos indios, una gran cantidad de ellas se refiere a la situación de opresión que vivían los maceguals. Como hemos dicho, el bien común es verificado por Quiroga en la situación de los indios comunes, y condena la manera en que la clase noble se aprovecha de ellos y les niega el acceso a los satisfactores de sus necesidades. Algunos de estos textos son los siguientes:

“[sobre Moctezuma] y quería y trabajaba que sus súbditos ni pudiesen ni supiesen ni entendiesen, ni tuviesen libertad de alzar los ojos a mirarle, ni traer buenas mantas ni calzado delante de él ni aun oler, según todos afirman, ciertas rosas, porque eran buenas y olorosas, ni de comer gallinas y cosas buenas semejantes”.<sup>907</sup>

“Con otras cosas peores, muchas que en perjuicio del común de esta pobre gente moceal se cree y tiene por muy cierto que hacen; y no se entiende ni se pueden remediar por estar como están así bárbaros y derramados: así de prenderlos por su autoridad en cepos y cárceles y prisiones endiabladas que tienen, donde nunca parecen, según dicen, más algunos de ellos, sin poderse averiguar, por más diligencias que haya, qué se hizo de ellos, **como haciéndolos esclavos**, porque no les pueden acudir tan presto con el tributo incomfortable por su gran miseria, o porque los hallaron malos y los curaron o los dieron algo con que se curasen, o por otras cosas semejantes, cosa de mucha lástima e inhumanidad”.<sup>908</sup>

Además de establecer el criterio del bien común verificado desde la satisfacción de las necesidades de los indios comunes, la crítica de Quiroga tiene por lo menos otras dos finalidades: servir de base para descalificar uno de los tipos legales de esclavitud y fortalecer la crítica a la opresión y explotación. Por un lado, la crítica a la nobleza india no era

906 Véase Martínez Baracs, Rodrigo y Lydia Espinosa Morales. *La vida michacana en el siglo XVI. Catálogo de los documentos del siglo XVI del Archivo Histórico de la Ciudad de Pátzcuaro*. México, INAH, 1999, pp. 45-46; Rodrigo Martínez Baracs, *op. cit.*, p. 101-105.

907 Vasco de Quiroga, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 98.

908 *Ibid.*, p. 100 (énfasis añadido).

tan solo una referencia al pasado, sino que seguramente buscaba deslegitimarla al darse cuenta de que si bien en ciertas ocasiones servía de cohesión entre algunos pueblos indios, también era funcional a los intereses de los colonizadores. Al respecto, Martínez Barac señala que “la sumisión a una autoridad superior era condición para el mantenimiento de las autoridades y formas de gobierno locales. También se ha hablado de una suerte de *indirect rule*, dominio indirecto, en el que la clase dirigente india quedó en el papel de intermediaria entre los pueblos de indios y las autoridades y encomenderos españoles”.<sup>909</sup> En este contexto, Quiroga denuncia cómo la nobleza india **explota** a los indios comunes para el pago de los tributos a los españoles:

[...] son los principalejos que éstos [los macegulaes] tienen entre sí y sobre sí; que, según muchos, se quejan aún ahora so color de recoger de la gente maceoal, que es de la gente común de que tienen cargo, los tributos para su Majestad y para sus amos y comenderos españoles. Se quejan los cobran para sí más acrecentados que solían y los alquilan por tames, hasta que mueren por los caminos, por beberse ellos las botijas de vino que los españoles les dan por ello.<sup>910</sup>

Por otro lado, Quiroga critica a los caciques indios que, como describe en el párrafo citado líneas arriba, apresaban a los indios comunes “como haciéndolos esclavos”, y que los españoles negociaban con ellos para, amparados en la provisión real, los legalizaban bajo la categoría de “esclavos de rescate”. En efecto, la crítica quiroguiana a las formas de gobierno no solo se enfila a los nobles indios sino también a los colonizadores españoles: tan tiránicos son unos como otros, pues ambos niegan sus *libertades* a los indios comunes. Por eso, afirma Quiroga, “aunque los libraron del tirano y bárbaro, pero no de la tiranía y barbarie en que estaban”,<sup>911</sup> y las formas de explotación aumentaron y empeoraron: “habiendo como hoy hay tantos Moctezumas que mantener en esta tierra, yo no siento cómo se puede sufrir mayormente acrecentándoles éstos y no disminuyéndoseles los otros que solían dar a sus principales”.<sup>912</sup>

---

909 Rodrigo Martínez Baracs, *op. cit.*, p. 151.

910 Vasco de Quiroga, “Información en derecho”, *op. cit.*, pp. 99-100.

911 *Ibid.*, p. 99.

912 *Ibid.*, pp. 104-105.

Estas “nuevas tiranías” establecidas en las Indias, deslegitimaba la presencia de los españoles en las Indias: “[S]i estaban antes de la venida de los españoles en una tiranía puestos, opresos y tiranizados, ahora, después de venidos, los veo que están en ciento entre nosotros, debiendo ser todo al contrario, pues que para que alabasen y conociesen a Dios en la libertad cristiana y saliesen de opresiones y tiranías se concedió la bula de esta tierra y no para ponerlos en dobladas”.<sup>913</sup> Cabe señalar que seguía un argumento semejante a Las Casas, pues utilizaba la bula papal y la obligación de evangelización como fundamentos para mostrar la incoherencia de los españoles. Lo que teóricamente no era tan radical como la desautorización de la potestad papal, en la práctica era una manera efectiva de intentar detener los abusos contra los pueblos indios.

Como hemos mostrado, Quiroga critica a los gobiernos indios y colonos por no ocuparse de los indios comunes, que eran los que más sufrían la opresión y la pobreza, y los que requerían un cambio en la política para evitar su muerte. Por eso, el oidor valora —al grado de considerarlo un regalo divino— la manera en que los indios se acercaban a la Audiencia a pedir sus libertades en contra tanto de la “tiranía” de sus caciques como de los encomenderos: “Pues Dios permitió que yo, por experiencia cierta, lo viese y entendiese y supiese no como privado, sino como en la audiencia de sus libertades, que me está cometida por esta Real Audiencia, que hago cada día *con sencillez y llaneza* entre estos indios naturales sobre sus libertades, donde concurren de muchas y diversas partes gentes muchas a pedir sus libertades y otras cosas, como quien sale y se escapa de una tan gran tiranía, como era en la que hasta ahora (que se ha entendido la cosa) siempre estaban”.<sup>914</sup>

Este tipo de acciones fueron empoderando a los maceguals,<sup>915</sup> y seguramente fue algo de lo que se percató Quiroga. Ante esto, hay voces críticas

913 *Ibid.*, p. 123.

914 *Ibid.*, pp. 86-87.

915 Delfina López Sarrelengue señala, en su estudio sobre la nobleza de Pátzcuaro, las causas de ascenso de los indios comunes y la progresiva desaparición de la antigua clase dirigente; señala entre otras: a) El interés de los encomenderos de este cambio social, pues lograban de esta manera separar a los indios de su dependencia ancestral e introducirlos en su orden colonial; b) la labor de los religiosos, que con sus ideales utópicos buscaban una sociedad entre los indios sin jerarquías; c) las políticas de protección de las autoridades, al atender las quejas de los indígenas contra sus caciques, e ir así eliminando las funciones de la nobleza (véase López Sarrelengue, Delfina. *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*. México, UNAM, 1965). La praxis de Quiroga, como obispo y como oidor, puede catalogarse en los incisos b) y c); sin embargo, es importante considerar que si bien la nobleza indígena fue perdiendo su protagonismo a la par de que las



que consideran un error este tipo de acciones, pues a la larga el ataque a la nobleza indígena fortaleció a las estructuras coloniales sin beneficiar a los indios comunes. Así, por ejemplo, Serrano Gasset señala:

Se va completando así, aunque esta no fuera la intención de Don Vasco, la obra de la conquista. Sin pretenderlo, los reformistas, en su afán destructivo de lo que consideraban crueles sistemas tiránicos, terminaron por acabar con toda la estructura jerárquica india, con un resultado final que no fue el de elevar a todos los indios pobres a un orden superior, de mayor civilidad física y espiritual, sino el de arrastrar a todos, nobles y comunes, a una penuria mayor que la anterior, una vez que fue imposible la implantación de la utopía.<sup>916</sup>

Este tipo de críticas tiene algo de cierto: el debilitamiento de la nobleza india era funcional al fortalecimiento de las estructuras coloniales, pero pasa por alto que esas noblezas indias eran ya en sí mismas funcionales a los colonizadores. Ni una ni otra opción significaba la promoción de la vida de los indios comunes, pues finalmente eran víctimas de las negociaciones que podían establecerse entre sus dos tipos de gobernantes. Las soluciones podrían entonces ser dos: la última y más radical de Las Casas, o la de siempre de Quiroga y la primera de Las Casas; es decir, exigir el abandono total de las Indias por parte de los españoles y restituir los gobiernos independientes a los pueblos indios, o buscar una organización

---

estructuras coloniales se reforzaban, personajes como Vasco de Quiroga no perseguían tal finalidad. Como hemos insistido, él buscaba que los indios comunes disfrutaran de sus libertades, que ellos mismos exigían ante la Audiencia, y que tuvieran una organización social que les permitiera vivir dignamente. Finalmente, el fortalecimiento de las estructuras coloniales no solo perjudicó a la nobleza india sino también a los indios comunes.

916 Paz Serrano Gasset, *Vasco de Quiroga. Utopía y derecho en la conquista de América*, op. cit., p. 166. En otra parte de su libro señala que Quiroga “siempre criticaría a los antiguos señores, que quizás estorbaban su nuevo orden al ser considerados como dioses, según no cesaría de recordar y que, por tanto, iban a constituir el blanco en el que aparecería con mayor virulencia su censura al mundo indiano” (p. 147). Es curioso que la autora se fije tanto en los señalamientos respecto a que los antiguos señores eran considerados como dioses, dando la impresión de que la crítica quiroguiana era una cuestión meramente religiosa-teocrática; no obstante, las críticas respecto a que los indios “acataban y tenían como a Dios” a sus señores son solo accesorias en Quiroga, pues el núcleo está en la verificación de las condiciones de vida material, de acceso a los bienes comunes, con que contaban los indios maceguals. Reducir la crítica de Quiroga a la nobleza india a una mera lucha entre teocracias es una de las formas como se ha amansado la memoria histórica de don Vasco.

social –la *utopía*– donde los indios pudiesen organizarse con cierta autonomía, conservando lo mejor de sus culturas,<sup>917</sup> conviviendo con los españoles y contando con la suficiente protección de la Corona. Para Las Casas la segunda opción significó un fracaso que lo condujo a radicalizar su postura; en cambio, Quiroga tuvo un gran éxito con sus hospitales-pueblo y, a juzgar por el contenido de su testamento, pensó que eso podía expandirse y perpetuarse en beneficio de los indios. En este sentido, la misma Serrano Gasset matiza su crítica al reconocer que Quiroga “vivió en un momento más abierto, donde todavía parecía posible incidir en el rumbo de la conquista, no fingió el gobierno conveniente, sino que intentó realizarlo”.<sup>918</sup>

En síntesis, podemos afirmar que la crítica de Quiroga a los gobiernos indios no significaba una baja valoración de su cultura, ni la adscripción a las tesis de su inferioridad natural, sino que era una argumentación con finalidades concretas, entre las que estaban defender la vida y las libertades de los indios comunes, y demostrar que si se seguía gobernando tíranicamente la presencia de España en las Indias no estaba legitimada.

#### 2.4. Desde el lugar del pobre

La praxis de Quiroga se realizó en gran medida desde el lugar del pobre, es decir, desde su perspectiva pero también a su lado, desde él, para constituirlo como sujeto. Son dos las actividades que abordaremos en este apartado, que demuestran esta ubicación social: su función de oidor y su proyecto para Pátzcuaro como sede episcopal. En este contexto, Juan Manuel Hurtado afirma que “[l]a opción por los pobres es clara en Don Vasco. Vivió pobre, promovió a los pobres, los defendió, jugó todo su haber, preparación y sabiduría para defenderlos en los conflictos”.<sup>919</sup>

917 En este sentido, en las *Ordenanzas* de los pueblos-hospitales señala: “conservándoles siempre lo bueno que tengan, y no destruyéndolo, ni trocándoselo por lo que no les cuadra, ni conviene (según suerte, y manera de vivir, entendimiento, estado, y condición) y les sea a ellos más dañoso que provechoso...” Vasco de Quiroga, “Reglas y ordenanzas...” *La utopía en América, op. cit.*, p. 257.

918 Paz Serrano Gasset, *Vasco de Quiroga. Utopía y derecho en la conquista de América, op. cit.*, p. 223.

919 Hurtado, Juan Manuel. *Don Vasco de Quiroga. Una visión histórica, teológica y pastoral*. México, Dabar, 1999, p. 195.

Ubicarse desde el lugar del oprimido y excluido fue el fundamento para la praxis de Quiroga. Sus denuncias y sus proyectos partieron de su experiencia, y de haber presenciado las situaciones de injusticia que padecían los indios. La importancia de esta calidad de testigo la expresa en diversas partes de su *Información en derecho*; por ejemplo:

“Y porque quería cumplir lo que prometí, y se comiencen ya a describir algunos de los muchos malos engaños que de esta cosa de esta tierra la buena fe de quien en ausencia y aun en presencia le gobierna recibe, como testigo de vista y experiencia cierta, diré lo que siento”.<sup>920</sup>

“[...] porque a estos también digo lo que otras muchas veces tengo visto y experimentado, y, si necesario es, lo afirmo, porque cierto pienso que no me engaño por muchas experiencias que he habido y tenido de ello”.<sup>921</sup>

Este valor que el propio Quiroga otorga a su experiencia, refuerza lo que en el apartado anterior dijimos respecto a interpretar su praxis colocando antes que sus ideas, la realidad que vivió. Pero, además, nuestro autor defendía epistemológicamente tal camino gracias, en parte, a las influencias nominalistas con que contaba. En efecto, el pensamiento de Juan Gerson buscaba relacionar el pensamiento teológico con las cuestiones éticas reales, las nacidas de la experiencia y la práctica, superando la casuística que dominaba en los ámbitos teóricos. Utilizaba un método de origen aristotélico-tomista con influencia del nominalismo; en él, se daba mayor importancia a la experiencia y a la observación, y a partir de ellas a la realización de los principios generales. Para Quiroga, esta sería el camino epistemológico adecuado para abordar los problemas de las Indias, y cita en extenso el siguiente texto de Gerson, que transcribimos en partes porque clarifica lo que hemos insistido sobre el rechazo a las interpretaciones idealistas:

En este asunto se comprende de dónde proviene el error tan frecuente en los juicios que se refieren al hombre y a sus costumbres. Hay quienes se fundan solo en reglas generales, como son las sentencias proverbiales y los dichos autorizados de los santos; hay quienes se dedican completa y únicamente a

---

920 Vasco de Quiroga, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 72.

921 *Ibid.*, p. 230.

examinar lo singular sin llegar a ninguna resolución que alcance los principios (...) Hay otros hombres (...) que con cuidadosa experiencia van juntando y componiendo las cosas singulares y con sabiduría las sintetizan en reglas generales, apuntando igualmente la razón de la ley encontrada (...) Y, puesto que son rarísimos tales hombres discretos, ya que se requiere una larga aplicación de la experiencia junto con erudición, no conviene andar buscando en todos los individuos juicio sólido para esos asuntos relativos al hombre y a sus costumbres, ni tampoco hay que suponer que cualquiera deba ser ese juicio sólido, sobre todo, sin tener la verdadera información que se exige sobre tal caso con todas sus circunstancias.<sup>922</sup>

Quiroga desarrolló un pensamiento que buscaba solucionar los problemas concretos que enfrentaba. Ruiz Sotelo se ha percatado de esto, y ha destacado que “[b]ien puede afirmarse que su reflexión parte desde la situación de injusticia en la que los indios estaban sujetos a partir de la conquista y que el objetivo central de su pensamiento consistía en revertir tal circunstancia”.<sup>923</sup> Por tanto, insistimos, no era un *utopista* que deseó imponer un modelo ideal a la realidad, sino que buscó en los referentes ideológicos de su época, respuestas viables para promover la vida de los pobres. Un especialista en Quiroga también da cuenta de esta prioridad de la realidad y la praxis sobre la especulación abstracta, en los siguientes términos:

Mientras lo especulativo había logrado la brillantez de expositores como Francisco de Vitoria y otros teólogos, y la paulatina conformación del derecho indiano, Quiroga buscaba la aplicación de esos principios, traduciendo a la realidad de los grupos vencidos, económicamente deprimidos, sin comprensión del nuevo esquema jurídico, y faltos de competencia en el nuevo esquema de acumulación de riqueza, contrario a sus hábitos de prodigalidad y dispendio, esenciales del espíritu festivo penetrado en la cultura indígena, lo que plásticamente se nos describe en varios pasajes de la mencionada *Relación de Michoacán*.<sup>924</sup>

922 *Ibid.*, pp. 77-78. La cita realizada por Quiroga corresponde a Gerson, Juan, *Opusculum de solitudine ecclesiasticorum. Opera omnia*, partícula XVI.

923 Mario Ruiz Sotelo, *op. cit.*, p. 709.

924 Francisco Miranda, *Vasco de Quiroga. Varón universal*, *op. cit.*, p. 37.

Su función como oidor es un ejemplo de su praxis desde las víctimas y los pobres. En un primer momento, Quiroga comenzó a sensibilizarse de la situación indígena a través de las quejas que recibió por parte de la nobleza india tarasca; en su *Información en derecho* narra esta audiencia que le abre los ojos a la realidad de esa provincia.<sup>925</sup> En agosto de 1532, los caciques y la nobleza de Michoacán acudieron personalmente a la ciudad de México para quejarse ante la Audiencia de la situación en que vivían; iban con ellos los dos hijos del Cazonci Tangáxoan y un hijo de don Pedro Cuínierágarí. Señala que los españoles habían levantado diversas demandas contra los indios nobles y los habían tenido presos, por lo que corrieron “asaz peligro de sus personas, y tanto que fue maravilla ser vivos y no ahorcados sin culpa alguna”. Esta comitiva de nobles se comunicó a través de “un nagueatato de la lengua de México y de Michoacán”. Quiroga se admiró de la elocuencia del nagueatato y comparó esta situación, como lo comentamos líneas arriba, con la narración del villano del Danubio: “[Q]ue las lástimas y buenas razones que dijo y propuso, si yo las supiera aquí contar, por ventura holgara vuestra merced tanto aquí de las oír, y tuviera tanta razón después de las alabar, como el razonamiento del villano del Danubio (...) porque, en la verdad, parecía mucho a él, iba casi por aquellos términos, y (...) no había por ventura menos causa ni razón”.<sup>926</sup>

Es interesante la referencia que realiza Quiroga respecto al *Villano del Danubio*, sobre el que habría conversado, como ya comentamos, con el destinatario de la *Información en derecho* en el camino de Burgos a Madrid. Este es un episodio ubicado en los capítulos tres a cinco del libro tercero del *Relox de príncipes*<sup>927</sup> de fray Antonio de Guevara, que circulaba de manera apócrifa antes de su primera edición autorizada de Valladolid en 1529. En esta obra, de carácter ficticio pero con intenciones críticas,<sup>928</sup> un poblador rural de Germania pronuncia en el Senado

925 Véase Vasco de Quiroga, “Información en derecho”, *op. cit.*, pp. 79-83.

926 *Ibid.*, p. 82.

927 Guevara, Antonio de. *Reloj de príncipes*. Valladolid, 1529. Versión de Emilio Blanco publicada por la Biblioteca Castro de la Fundación José Antonio de Castro: *Obras Completas* de Fray Antonio de Guevara, t. II, pp. 1-943, Madrid, 1994. Utilizamos la edición electrónica de esta obra: <http://www.filosofia.org/claq/ue/querp.htm>. Acceso: mayo 2010.

928 Sobre esta obra y su autor, Jorge de la Paz comenta: “Ficción literaria que no tiene arquetipo, el Marco Aurelio es una urdimbre de invenciones y de argucias eruditas, pero la fuerza del genio de Guevara es irrevocable. La devoción de su palabra supo crear esa música del pensamiento que es la esencia del estilo. El libro provocó el escándalo de los doctos. Pedro de Rúa, el primero, señaló con

romano un elocuente discurso contra la esclavitud y a favor de los derechos naturales de los seres humanos.

El texto del Villano del Danubio es un claro y contundente rechazo a la conquista. Su autor era un humanista cristiano, al estilo de Juan Luis Vives, que creía en la posibilidad de crear una monarquía universal que evitara las guerras y expandiera un espíritu de convivencia universal. No obstante, había comprobado que el camino que realizaba la Corona española en las Indias no era el adecuado para llevar a cabo tal finalidad, aunque creía que todavía podía revertirse esta situación.

En dicha narración se realiza una discusión acerca de la decadencia de Roma, entre Marco Aurelio y sus funcionarios. Ellos culpan de esta situación a la ausencia de personas sinceras que planteen la verdad a los gobernantes evitando caer en un lenguaje de adulaciones. Entonces, el emperador relata como ejemplo de sinceridad la experiencia de un campesino germano que fue a Roma para denunciar ante el senado las maldades de los censores romanos gobernantes de su pueblo.

El interés por analizar algunos textos de este relato radica en que Quiroga, en cierta forma, está confirmando la perspectiva de Guevara sobre la conquista, pero basado en su función de oidor, de los testimonios que ha recibido y de lo que ha sido testigo. Al inicio del texto, en voz de Marco Aurelio refiriéndose al villano, se da una crítica a las posturas que negaban la humanidad de los indios: “Por cierto quando yo le vi entrar en el Senado, imaginé que era algún animal en figura de hombre, y después que le oý lo que dixo juzgué ser uno de los dioses, si ay dioses entre los hombres; porque si fue cosa de espanto ver su persona, no menos fue

---

recia erudición sus yerros y las imposturas. Menos severo, Alonso García Matamoros deploraba su falta de substancia y la abundancia verbal. Juan de Valdés le hizo el silencioso honor de ignorarlo. Ajeno a la sombra culta de Erasmo, Guevara fue en su época el prototipo del falsario. Alfonso de Valdés escribía a Dantisco: ‘Nuestro amigo Suárez te manda tantos saludos como hay mentiras en el Marco Aurelio’. Años más tarde, Pedro Mayle, sabio holandés de fama, lo infamó en su diccionario con torpeza sin término. Los vituperios aumentaron con la publicación de la *Década de Césares*, el *Arte de Marear* y las *Epístolas Familiares*, pero Guevara siguió entretejiendo verdad y mentira con mano recia de artista. No era un impostor sin norte ni caminos; era un creador que ideaba pretextos para trazar sus fábulas con esa experiencia del mundo que invoca la armonía y desatiende la erudición”. De la Paz, Jorge. “Fray Antonio de Guevara y el Villano del Danubio”. *Revista de la Educación Superior* n.º 61. México, ANUIES, enero-marzo 1987. Internet. [http://www.anui.es.mx/servicios/p\\_anui.es/publicaciones/revsup/res061/txt10.htm#1](http://www.anui.es.mx/servicios/p_anui.es/publicaciones/revsup/res061/txt10.htm#1). Acceso: mayo 2010.

cosa monstruosa oír su plática”.<sup>929</sup> Como vemos, esta sorpresa ante el discurso del villano es comparada con las demandas de los nobles indios por parte de Quiroga.

El villano llamado Milenio comienza señalando que si bien Roma es alabada por sus victorias, pesarán más en la memoria sus atrocidades contra los pobres. Denuncia las riquezas que han hecho por despojo a su pueblo y a causa de su gran avaricia y codicia, y cataloga de tiranía a la forma de gobierno de Roma sobre su pueblo. Algunos fragmentos que podemos destacar de la voz de Milenio, que tienen relación con el análisis de la realidad que hacía Quiroga, son los siguientes:

“[Q]ue ni tuvo ocasión, ni menos razón, la superba Roma de conquistar ni tomar a la inocente Germania, andémonos todos a robar, a matar, a conquistar y a saltar, pues vemos el mundo está ya tan corrupto y de los dioses tan desamparado, que cada uno toma lo que puede y mata al que quiere; y (lo que es peor de todo) que tantos y tan grandes males ni los que gobiernan los quieren remediar, ni los agraviados dellos se osan quejar”.<sup>930</sup>

“Vuestros jueces toman todo lo que les dan en público y cohechan lo más que pueden en secreto; castigan gravemente al pobre, dissimulan con las culpas del rico; consienten muchos males por tener ocasión de hazer muchos cohechos; olvidan la governación de los pueblos por darse a placeres y vicios; aviendo de mitigar los escándalos, son ellos los más escandalosos; el que no tiene hazienda, por demás es pedirles justicia; finalmente, so color que son de Roma, no tienen temor de robar aquella tierra”.<sup>931</sup>

“Viene un pobre muy pobre a pedirnos aquí justicia, y, como no tiene dineros que dar, ni vino que presentar, ni azeyte que prometer, ni púrpora que ofrecer, ni favor para se valer, ni entrada para servir; después que en el Senado ha propuesto su querella, cumplen con él de palabra, diziéndole que en breve se verá su justicia. ¿Qué más queréys que os diga, sino que al pobre querellante házenle gastar lo poco que tiene y no le restituyen cosa de lo que pide; danle buena esperança y házenle gastar allí lo mejor de su vida; cada uno por sí le promete favor y después todos juntos le echan a perder; dízenle los más que tiene justicia y dan después contra él la sentencia, por manera que el mísero miserable que vino a quejarse de uno, se torna a su tierra quexoso de todos, maldiziendo sus tristes

---

929 Antonio de Guevara, *op. cit.*, Lib. III, cap. 3, 634.

930 *Ibid.*, Lib. III, Cap. 4, 642.

931 *Ibid.*, Lib. III, Cap. 5, 645.

hados y exclamando a sus dioses justos? Acontece también que algunas veces se vienen a querellar a este Senado algunos bulliciosos, y esto más con malicia que no con justicia, y vosotros los senadores, dando fe a sus palabras dobladas y a sus lágrimas fingidas, luego proveéys de un censor que vaya a determinar y sentenciar aquellas querellas, el qual ydo y buelto, después tenéys vosotros más que remediar y soldar en los desafueros que aquel juez hizo, que no los escándalos que avía en aquel pueblo”.<sup>932</sup>

La visita de la nobleza michoacana conmovió profundamente al oidor Quiroga, quien por orden de la Audiencia había comenzado a realizar una serie de informaciones sobre la situación de los indios, particularmente los esclavos. De esta experiencia se afianzó en su mente la necesidad de visitar la provincia de Michoacán para intentar ordenar, hacer justicia y pacificarla, siguiendo los métodos que había venido pensando desde su estancia en Granada hasta su estancia en las Indias.

Usando el paralelismo con la narración de Guevara, dio cuenta de la necesidad de dar voz, de escuchar, a las víctimas; tarea que hará efectivamente como oidor. Quiroga presenta su *Información en derecho* como portador de la voz de los indígenas; si por un lado, la elocuencia del naguato le recuerda el relato del Villano del Danubio, por otro, él se constituye en un villano que hace llegar a la Corona lo que realmente sucede en las Indias, por encima de las falsedades de los conquistadores y encomenderos. En este sentido, Serrano observa que don Vasco “plantea un informe como si, privados los indios de su voz, solo atendida en sus quejas ante los tribunales, él, como su representante, se erigiera en un nuevo villano colectivo que esperara del emperador la misma deferencia y respeto que Marco Aurelio manifestaba ante el bárbaro germano”.<sup>933</sup>

Su acercamiento a la realidad de opresión que padecían los indios, también repercutió en el uso que del derecho hacía Quiroga. José Luis González describe de la siguiente manera esta conversión:

La realidad del nuevo mundo, cambió al abogado Vasco de Quiroga. El hombre de leyes, funcionario y burócrata, experimentó una gran transformación personal en contacto con la realidad que encontró en la Gran

932 *Ibid.*, Lib. III, Cap. 5, 647.

933 Paz Serrano Gasset, *Vasco de Quiroga. Utopía y derecho en la conquista de América*, op. cit., p. 160.



Tenochtitlan. El Vasco de Quiroga mexicano, fue resultado del impacto que la miserable condición en que habían quedado los indios vencidos tuvo en el humanista recién llegado. Aquí, el leguleyo pragmático y el cancerbero conservador del orden establecido en la metrópoli, se transformó en el extraño utópico que se arriesgó a ensayar un nuevo orden social en el que, los indios que se refugiasen en él, podrían vivir al resguardo de muchas de las perversidades del nuevo orden implantado.<sup>934</sup>

Comprendió que la justicia para los indios dependía en gran medida de “una adecuación del derecho castellano a la compleja realidad indígena”, y por eso “abrevió el procedimiento en los juicios civiles relativos a los pleitos entre indios y españoles y, sobre todo, en las peticiones que se referían a libertades de esclavos”.<sup>935</sup> En efecto, en su *Información en derecho* hace ver que la aplicación de la provisión esclavista es un derecho que se aplica lejos de la realidad de los indígenas: “y la manera y comodidad de su vivienda derramada, y la manera de los españoles y como a esta causa semejantes justificaciones y remedios al hecho ni a estos naturales no se pueden aplicar, queda que habemos de decir que las tales justificaciones sirvan solamente de bien parecer, y no a los hechos, sino a las palabras, y que por esto tal se pueda decir que *la ley ha sido aplicada a las palabras y no a la realidad*”.<sup>936</sup>

Esta opción por los pobres llevó a Quiroga a valorar de manera muy positiva la manera en que los macegales comenzaban a presentarse ante la Audiencia para pedir justicia y exigir el respeto de sus libertades. Esto lo describe de la siguiente forma:

Lo cual todo, con el auxilio y favor divino, iba ya cesando y la cosa se entendiendo y se desentirizando, y la **gente maceoal se animando y esforzando, y pidiendo su justicia y libertades (por sus libelos de pinturas)**, por tan buena manera y con tanto silencio (que es el culto de la justicia), que esto es cosa increíble a quien no lo ve, y tanta consolación y gozo del ánima para quien en ello entiende, que no se siente el trabajo del cuerpo que se recibe ni el quedar defraudado en las horas del comer y

---

934 José Luis González M., “Sujetos de bautismo u objetos de esclavitud”, *op. cit.*, p. 89.

935 Ruiz Medrano, Ethelia. *Gobierno y sociedad en Nueva España: Segunda Audiencia y Antonio de Mendoza*. Zamora, Colegio de Michoacán, 1991, p. 41.

936 Vasco de Quiroga, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 193.

reposo, porque sus intenciones, simplecillas y buenas, no queden defraudadas en sus libertades; y en la notoria justicia y derecho que en ello, a mi ver, tienen, pretenden y piden, con tan buenos modos y maneras y medios, reposo y razonamientos que tienen en lo pedir, que cierto es, a mi ver, gran vergüenza y confusión para la soberbia nuestra.<sup>937</sup>

Las pinturas a que se refiere Quiroga son los códices, que constituyen testimonios documentales relativos a diversos temas de los pueblos indígenas. Son manuscritos con pictografías con carácter ideográfico; eran hechos por las tlacuilos,<sup>938</sup> quienes eran expertos en el arte de la escritura.

En el siglo XVI, los indígenas usaron la escritura pictográfica como prueba legal frente a los tribunales españoles. Estos fueron utilizados como pruebas en contra de encomenderos, colonos y funcionarios reales por diversos abusos. También fueron usados “en litigios de las cabeceras indígenas en contra de sus sujetos tributarios y viceversa; en contratos de compra-venta de casas y en contratos tributarios entre los pueblos y la nobleza, los encomenderos o la propia corona; como testimonio de méritos y servicios prestados al nuevo poder por parte de los principales y por los propios pueblos, y finalmente, como testamentos y mapas de las propiedades de los individuos o pueblos”.<sup>939</sup>

Los códices posthispánicos describen las condiciones sociales de explotación y dominio de los pueblos indios, con descripciones sobre el despojo sistemático de sus tierras, el cobro elevado de tributos, la explotación laboral, entre otros abusos. Al respecto, Perla Valle señala:

Las condiciones sociales de sujeción y explotación de los pueblos indios bajo el proyecto de dominio de la corona española, con el apoyo de sus instituciones, se reflejaron en los testimonios pintados y originaron los nuevos contenidos, considerados propios de los códices coloniales. Los conflictos nunca resueltos de la unilateral impartición de justicia, del despojo

937 *Ibid.*, pp. 74-75 (énfasis añadido).

938 “El *tlacuilo* era un profesional de su oficio, conocía los secretos de su lengua, dominaba los sistemas de escritura tradicionales y era un maestro en el arte de la composición, del manejo del espacio y de la narrativa gráfica que aplicaba en cada tema”. Valle, Perla. “Códices coloniales. Memorias en imágenes de los pueblos indios”. *Arqueología Mexicana*, n.º 38. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, julio-agosto 1999, p. 9.

939 Ethelia Ruiz Medrano, “Códices y justicia: los caminos de la dominación”. *Arqueología Mexicana*, n.º 38, *op. cit.*, p. 46.

sistemático de las tierras, del cobro desmedido de tributos, de las diferentes formas de explotación del trabajo, son solo algunos de los aspectos que motivaron y generaron nuevos tipos de registro aun muy tardíos.<sup>940</sup>

Esto era parte de lo que los indios demandaban ante la Audiencia, y de lo que Vasco hace referencia en su *Información en derecho*; los códigos eran aceptados “como documentos probatorios de diversos asuntos”.<sup>941</sup> En efecto, señala que a través de estos documentos los indios defienden sus derechos: “[T]an bien dicho y alegado por sus pinturas como lo supieron hacer Bartulo y Baldo en sus tiempos por escrito”.<sup>942</sup> Esta es tan solo una muestra de cómo Quiroga fue adaptando el derecho castellano a las realidades indígenas, buscando proteger sus libertades y hacer justicia.

Hasta el momento hemos analizado algunos ejemplos de cómo el oidor Quiroga actuó y se ubicó desde el lugar del pobre. También encontramos diversas obras en su quehacer como obispo que analizaremos en los siguientes apartados; por lo pronto, mencionamos la disputa sobre la ubicación de la sede episcopal y del Colegio de San Nicolás. Se trata del proyecto que tuvo para la ciudad de Pátzcuaro, en contra de las pretensiones de las autoridades españolas y los colonos.

La disputa por la ubicación de la capitalidad y de la catedral no era solo una lucha por el lugar geográfico sino una lucha por el *lugar social*. Para Vasco, debían estar en Pátzcuaro, entre los indios. En cambio, las autoridades coloniales terminaron ubicándola, después de la muerte del obispo, entre los españoles, en Valladolid. Pero, además, don Vasco tampoco eligió Tzintzuntzan, donde los franciscanos tenían su sede, y donde si bien es cierto habitaban indígenas, estos eran los caciques y la nobleza, mientras que Pátzcuaro era lugar de maceguales.<sup>943</sup>

El hecho de la fundación de Pátzcuaro, como sede episcopal, es un ejemplo y objetivo de integración cultural. Toda la ciudad es como un

---

940 Perla Valle, “Códices coloniales. Memorias en imágenes de los pueblos indios”, *op. cit.*, pp. 10-11.

941 Ethelia Ruiz Medrano, “Códices y justicia: los caminos de la dominación”, *op. cit.*, p. 48.

942 Vasco de Quiroga, “Información de derecho”, *op. cit.*, p. 189.

943 Desde un principio, la ubicación geográfica fue importante para Quiroga como protección de los indios. Como oidor, intentó, en un inicio, crear una nueva ciudad para los españoles, con el fin de mantenerlos alejados de los indios y evitar abusos. La ciudad se llamaría Granada, no obstante, el presidente de la Asamblea en México prefiere que se le nombre como Uchichila-Michoacán. Las condiciones geográficas llevan al fracaso del proyecto, y para septiembre de 1534 ya estaba des poblada.

gran laboratorio donde participan y se comunican los indios, españoles y mestizos sus bienes culturales,<sup>944</sup> pero donde el principal resultado era el empoderamiento del indígena, pues esto era lo más urgente después de las consecuencias de la conquista. Francisco Miranda describe de la siguiente manera este proyecto:

La idea de Quiroga para Pátzcuaro la podemos resumir en lo siguiente: crear una sede para su diócesis en que las tareas del obispo consistiría en abrir la comunidad a la pluralidad sin que unos diocesanos sirvieran a los otros, rompiendo la aceptada sujeción de los indígenas a los españoles como sus amos. Para ello era necesario dotar a ambas repúblicas de independencia y fortalecer sus propias autoridades, lengua, cultura y costumbre (económicas, políticas, sociales y de organización). Así, dentro del proyecto quiroguiano de ciudad, tendrían los españoles su propio espacio para cultivar tierras y atender ganados, dándoles a la vez la estabilidad de un centro urbano al que pudieran concurrir y socializar, el mismo que frecuentarían los indígenas.<sup>945</sup>

No obstante, en 1541, el virrey otorgó a los españoles la ciudad de Guayangareo, la futura Valladolid y hoy Morelia, capital de Estado de Michoacán. Entonces se desencadenó una polémica acerca de la capitalidad y la sede episcopal entre esta ciudad de españoles y la ciudad de mayoría indígena. La cuestión iba más allá de una mera cuestión de honor; el proyecto quiroguiano significaba una limitación al poder colonial y por eso “el virrey y los pobladores hispanos se percataron claramente que en Pátzcuaro, la autoridad virreinal y el interés de los encomendados iban a ser precarios frente a Quiroga y los indios unidos”.<sup>946</sup>

El conflicto entre el virrey Mendoza y Quiroga respecto a la ciudad capital también se relacionaba con sus diferencias sobre el manejo del problema de los pueblos chichimecas. Son dos actitudes contrapuestas: la belicista de Mendoza frente a la pacifista de Quiroga. Si las autoridades hubieran escuchado al obispo, probablemente habrían librado a la provincia de

944 Véase Francisco Miranda. *El Pátzcuaro de Don Vasco, un modelo de integración étnica y cultural*. Pátzcuaro, Crefal, 1983.

945 Francisco Miranda, *Vasco de Quiroga. Varón universal*, op. cit., p. 56.

946 Herrejón Peredo, Carlos. *Los orígenes de Morelia, Guayangareo-Valladolid*. Zamora, El Colegio de Michoacán, 2000, p. 60.

la dolorosa experiencia de la confrontación con los chichimecas, iniciada con la rebelión del Mixtón.<sup>947</sup>

Después de la muerte de don Vasco, las cosas cambiaron y demuestran que la perspectiva quiroguiana no era la común, ni en el gobierno colonial ni en la iglesia. Antonio Ruiz Morales, obispo que sustituyó a Quiroga, apresuró el cambio de la sede episcopal a Guayagareo. Señala Miranda que le “causó extrañeza ese raro colegio que antecedió la creación de los seminario tridentinos. La mezcla de sus estudiantes –indígenas, mestizos y españoles–, y su bilingüismo activo no le reveló la profundidad de lo igualitario ni el ser institución de educación gratuita. Lo suprimió en lo más importante al decidirse por Guayagareo y sentenciarlo a muerte sacándolo de entre los indios. El nuevo pastor (...) supo de la seducción de aquella comunidad castellana, trasplantada a Indias, que le brindaba la mejor de las acogidas a él, español como ellos, sin ribetes de idealismo y alérgico a las mezcolanzas, y así evitó jugar la dudosa carta de asociar la obra de la iglesia a la nueva cultura –la mestiza–, aunque los tiempos han demostrado que el camino del profetismo vendrá con la cultura mestiza arraigada con el fijador de lo indígena”.<sup>948</sup> Así, en 1581, se pierden diversos elementos de la perspectiva de Quiroga, y su proyecto pierde su fuerza al cambiar el *lugar social* y, por tanto, su principal sujeto.

Es así como encontramos diversas praxis en Quiroga, tanto como oidor como obispo, que demuestran su opción por el pobre. Como señala Serrano, “estos seres destruidos, perplejos, acongojados, iban a ser la materia de la acción de don Vasco. De ellos elegiría al indio común, el que en México se llamaba *macehual*, imagen del humilde, del cordero, del pobre. La lectura del Evangelio lo mostraba como privilegiado, en cuanto preferido del Señor, y por ello adecuado sujeto de un buen pastor”.<sup>949</sup> En efecto, Quiroga interpretó la realidad desde una lectura liberadora del Evangelio y del humanismo de la época, y a partir de ella realizó una opción fundamental que inspiró su praxis, tanto jurídica como pastoral.

---

947 Véase Francisco Miranda, *Vasco de Quiroga. Varón universal*, op. cit., p. 77.

948 *Ibid.*, p. 149.

949 Paz Serrano Gassent, “Introducción”, op. cit., p. 36.

## 2.5. La construcción de la utopía

El tema de la utopía en Quiroga ha sido analizado por distintos autores; la mayoría de ellos se centran en identificar el paralelismo entre la *Utopía* de Moro, los *Saturnales* de Luciano y la organización de los hospitales-pueblos tal como la expresa en las ordenanzas y su testamento.<sup>950</sup> Sin negar la importancia de estos estudios, desde nuestra perspectiva lo importante no es determinar qué tanto se inspiró en dichas obras, sino que se trata de un proyecto que se construyó desde las víctimas del sistema.

Parece claro que el proyecto comunitario de Quiroga pudo estar inspirado en esas obras utópicas, pero no única ni principalmente. Por un lado, está el enfrentamiento a la realidad que padecían los indios que, como hemos insistido en esta investigación, significaba una experiencia nueva para la humanidad y que su injusticia no se reducía a la corrupción de la vieja sociedad europea, que era la criticada por los utopistas humanistas; era el inicio del “sistema-mundo” que requería de la explotación de la fuerza de trabajo en las minas y en el campo con el objetivo de fortalecer el sistema mercantilista. Además, Quiroga contaba con experiencias de pluralismo cultural y de observar diversas políticas al respecto, y había recogido la experiencia de otros defensores de indios que, desde los inicios del siglo XVI, habían buscado alternativas para proteger la vida y las libertades. En efecto, los “modelos teóricos”<sup>951</sup> que pueden descubrirse en su pensamiento son marcos y referencias que le posibilitaban fundamentar y argumentar a favor de su proyecto, pero no se trataba de una imposición mimética y acrítica de ellos a la realidad. Es decir, si en los pueblos-hospitales Vasco propone una vida comunitaria no es únicamente porque así lo establezcan la *Utopía* de Moro, el mito de la edad de oro

950 Silvio Zavala, “La ‘Utopía’ de Tomás Moro en la Nueva España”. *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, *op. cit.*, pp. 11-34; “L’Utopie réalisée: Thomas More au Mexique”, *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, *op. cit.*, pp. 73-79; “Sir Thomas More in New Spain: A utopian adventure of the Renaissance”, *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, *op. cit.*, pp. 83-93; Lacas, M. M. “A social welfare organizer in sixteenth century New Spain: Don Vasco de Quiroga, first bishop of Michoacán”, *The Americas*, v. 14, Julio 1957, p. 74; Dealy, Ross, *Vasco de Quiroga’s thought on war: its erasmians and utopian roots*, Indiana University Press, 1957, p. 5; Manuel Ceballos Ramírez, “Los hospitales-pueblo de Vasco de Quiroga: Visión de una sociedad deseable”, *op. cit.*, pp. 35-61.

951 Véase Herrejón Peredo, Carlos. “Ideales comunitarios de Vasco de Quiroga”. *Contribuciones desde Coatepec*, n.º 10. México, enero-junio 2006, pp. 89-102.

y los textos novotestamentarios sobre las primeras comunidades cristianas, sino también porque la organización originaria indígena tenía esta característica y porque era una forma de “buena política” que respondía a las necesidades de los excluidos y las víctimas. Antes de los modelos teóricos estuvo la experiencia del *otro*: “El problema que le planteó a Quiroga la presencia de los conquistadores y su comportamiento desenfrenado y codicioso lo llevó a buscar la solución de otro problema: el de la comprensión de la cultura aborígen —reminiscencia granadina—, y a proyectar soluciones acordes a esa cultura. En síntesis, le llevó a cuestionarse el asunto de la otredad”.<sup>952</sup>

Este encuentro con la realidad del otro, fue más allá de su función de oidor. Si bien en el ejercicio de la impartición de justicia buscó, como hemos visto, dar un uso del derecho a favor de los indios, se percató que eso no era suficiente. Era urgente tomar medidas para aplicar una política que satisficiera las necesidades de los derrotados por la guerra de conquista. Landerreche describe de la siguiente forma el impulso inicial de Quiroga por hacerse cargo de la realidad:

Vasco de Quiroga empezó a tratar de impartir justicia en la Audiencia, pero no se quedó ahí. Por las tardes recorría los alrededores de la ciudad donde encontró a muchos indígenas en el monte, muriéndose de hambre: niños huérfanos, mujeres viudas. Constató que muchas mujeres mataban a sus hijos al parir o antes, pero no se rasgó las vestiduras por la supuesta depravación de los indios o de las mujeres que abortaban. Movido por entrañas de misericordia compadecía a las mujeres y lanzó sus invectivas contra los españoles que habían creado la situación que las llevaba a esos extremos de desesperación. Entonces empezó a ayudarlos. Dicen testigos de la época que gastaba su sueldo en limosnas.<sup>953</sup>

La respuesta integral que dio Quiroga a esta realidad fue la fundación de los pueblos-hospitales. Como comentamos, se tiene noticia de tres de ellos: el de Santa Fe de los Altos, en la ciudad de México; el de Santa Fe de la Laguna, en Tzintzuntzan; y el de Santa Fe del Río, cercano a La Piedad de Cabadas.

---

952 Manuel Ceballos Ramírez, “Los Hospitales-Pueblos de Vasco de Quiroga: visión de una sociedad deseable”, *op. cit.*, p. 40.

953 Rafael Landerreche, *op. cit.*, p. 42.

Este proyecto ya se encuentra mencionado en una *Carta* que envía el 14 de agosto de 1531, escrita a título personal y no como miembro de la Audiencia. La dirige al Consejo de Indias en lugar de a la reina, quizá por la complejidad de los problemas que refiere y la necesidad de dar una pronta solución. Puede suponerse, además, el interés que tiene de que sus reflexiones sean conocidas por su buen amigo don Bernal Díaz de Luco. En ella parte de esta realidad: “Y, habiendo ya, como hay, de ellos mucha perplejidad y congoja [los indios], y todos nos vemos en ella, porque los frailes nos piden el remedio y no sabemos ni hay otro que les dar, sino **el de estos pueblos nuevos**, donde, trabajando y rompiendo la tierra, de su trabajo se mentengan y estén ordenados en toda buena orden de policía”.<sup>954</sup> Esto como una solución a la situación de desesperanza que encontraba en Nueva España: “que será una grande obra pía y muy provechosa y satisfactoria para el descargo de las conciencias de los españoles que acá han pasado, que se cree que mataron y fueron causa de ser muertos en las guerras y minas los padres y madres de los tales huérfanos y de haber quedado así pobres, que andan por los tianguetz y calles a buscar de comer lo que dejan los puercos y los perros, cosa de gran piedad de ver y estos huérfanos y pobres son tantos, que no es cosa de se poder creer si no se ve”.<sup>955</sup> Un año después, escribió un “Parecer”, que hoy se encuentra extraviado, donde proponía una especie de república comunitaria conformada por frailes e indios. En su *Información en Derecho* también proponía organizar la vida de las comunidades de indios.

Se ha dicho que su proyecto de pueblos-hospitales hace referencia a cinco modelos: la Utopía de Tomás Moro, el mito de la edad de oro, la Iglesia primitiva, la Iglesia profetizada y la Iglesia jerárquica. De estos, los tres primeros son importantes desde nuestra perspectiva pues son los que fundamentan que el proyecto de los pueblos-hospitales se realice desde los pobres y las víctimas; el cuarto modelo puede considerarse parte del tercero y el último creemos que no guarda relación con los pueblos-hospitales sino más bien expresa la faceta episcopal de Quiroga.<sup>956</sup> También se ha

954 Vasco de Quiroga, “Carta al Consejo”, *La utopía en América*, op. cit., p. 62.

955 *Ibid.*, p. 64.

956 Sobre los otros dos modelos mencionamos su sentido general. El modelo de la “Iglesia profetizada” tiene que ver con la realización de la “Iglesia primitiva” en la realidad de las Indias. Es la reforma de la Iglesia ante su corrupción. Quiroga se basa en el pensamiento de Joaquín Fiore y de Catalina



supuesto que este proyecto está inspirado en la tradición democrática del movimiento municipal castellano.<sup>957</sup> No obstante, la experiencia de crear estos pueblos también tiene antecedentes en las propias Indias, con la experiencia lascasina.

La realidad que la Segunda Audiencia de México debía enfrentar en 1530 se parecía a la que Las Casas y el licenciado Zuazo intentaron resolver en las islas antillanas a partir de 1516, en el vano intento de reforma-ción y salvación de esos territorios de las Indias. En efecto, en la lucha por evitar que los indios de México sufrieran la casi total extinción que sufrieron los de las islas, Quiroga trató de poner en práctica el proyecto de establecer nuevas poblaciones de indios, probablemente con la influencia de las conversaciones de 1530 en Santo Domingo con fray Bartolomé de Las Casas y el licenciado Zuazo, quienes les transmitieron la experiencia de las *Leyes de Burgos* de 1512 y del proyecto comunitario plasmado en el *Memorial de remedios* de Montesinos y Las Casas de 1516. Este es otro ejemplo de que entre ambos personajes existían más semejanzas que diferencias; por eso José Luis González señala:

Vasco de Quiroga (...) parece dar por irreversible la conquista y la presencia española; aunque cuestiona sus modos buscando humanizar el orden colonial y crear espacios jurídicos y físicos (los hospitales-pueblos) para la protección de los indios. Frecuentemente, se ha considerado a Las Casas como un revolucionario mientras Vasco de Quiroga –por su sentido realista y su apego al derecho– parece ser tan solo un reformador. Sin embargo, al primero, en su proyecto de Tierra Firme, lo vemos optar por un intento, más bien reformista, de utopía posible que habría podido aproximarse a algo similar a los Pueblos de Santa Fe de Quiroga o, en otro sentido, a las reducciones jesuitas de Chuchito (Perú) o del

---

de Sena, referidas por Antonio de Florencia. Ambas profecías se refieren a la decadencia eclesial, los castigos, la renovación y la conversión de muchos fieles. Por otra parte, el modelo de la “Iglesia jerárquica” se refiere a la instauración de la estructura eclesial en Nueva España, que pasó por el litigio contra algunos privilegios de las órdenes religiosas. Véase Carlos Herrejón Peredo, *Ideales comunitarios de Vasco de Quiroga*, op. cit., pp. 97-98. Si consideramos que el proyecto de pueblos-hospitales se genera en Quiroga antes de que fuera obispo, este último modelo no se puede considerar como parte de ese proyecto. Si bien es una faceta de su acción, la institucionalización de la jerarquía eclesial en Nueva España solo podría considerarse como una forma de protección de la existencia de los pueblos-hospitales, pero no como algo que contribuyera a la esencia del proyecto.

957 Véase Paz Serrano Gassent, “Introducción”, *La utopía en América*, op. cit., p. 41.

Paraguay. Y por otro lado, (...) vemos a Vasco de Quiroga aproximarse a posiciones cercanas a cierto radicalismo, proponiendo, para corregir los abusos, ‘comenzar por camino real y sin velámenes, a difundir la cosa de nuevo’.<sup>958</sup>

El uso de la *Utopía* de Moro por parte de Quiroga es algo indudable; se podrían buscar diversas coincidencias entre lo dicho por el canciller inglés y lo especificado en la organización de los pueblos-hospitales. No obstante, como hemos insistido, quedarse en esto puede empobrecer la lectura de la praxis quiroguiana. Si bien don Vasco tuvo como uno de sus referentes a Moro, sin duda pesó en él más las circunstancias concretas de la realidad de las Indias, y las costumbres y necesidades de los pueblos indígenas. Los pueblos-hospitales eran una respuesta concreta a los gritos de las víctimas. Por eso, lo que debemos valorar más del uso de la obra de Moro por parte de Quiroga es el otorgar una dimensión utópica a los pueblos-hospitales. Utopía como instrumento de lo nuevo, como la posibilidad real de lo aún no conocido, aún no realizado, pero que ante las posibilidades reales que encaminan y anticipan *lo nuevo*, lo aún no acontecido, lo aún no realizado. Así, la utopía se asume como un método para llegar a lo nuevo, un nuevo justo.

Por otro lado, el mito de la edad de oro es referido por Quiroga como una evocación de las características de aquella humanidad de tiempos remotos que hacen posible una sociedad ideal; sus fuentes son Luciano de Sossamonta y Virgilio. En su *Información en derecho*, destacan las referencias a Luciano, especialmente en cuanto a la abundancia de bienes que todos disfrutaban en esa edad de oro, así como de la libertad y la alegría que generaba la convivencia social; entre estas, destaca la siguiente, cuando dice Luciano que Saturno retomó por un tiempo el mando que había dado a Júpiter, a fin de que los humanos recordaran la época anterior:

[...] cuando todo el sustento les llegaba sin sembrar ni labrar la tierra. Entonces fluía el vino como los ríos y se servían magníficas viandas, cosas dispuestas no ciertamente por Aristeo sino por Pan. Entonces rebosaban las fuentes de miel y de leche. Los mortales eran buenos y de oro. Por eso

958 José Luis González M., “Sujetos de bautismo u objetos de esclavitud”, *op. cit.*, p. 104.

ahora retomo el mando un cortísimo tiempo. Que haya, pues, por doquier aplausos, canciones, juegos, igualdad para todos: esclavos y libres, porque, cuando yo reinaba, nadie era esclavo.<sup>959</sup>

Esta referencia no es una cita ingenua o meramente retórica de Quiroga, pues lo hace para fortalecer su argumentación de que en los indios no había esclavitud; de ahí que insista en comparar a los humanos de la edad de oro con los habitantes del Nuevo Mundo: “Y así pasa entre estos naturales, (...) no son esclavos sino a la manera de aquestos de la edad dorada que dice aquí Luciano, porque en todo y por todo, como tengo dicho, cierto esta edad de este Nuevo Mundo parece y remeda a aquélla, y a mi ver no lo vemos ni miramos”.<sup>960</sup> Pero la comparación entre las Indias y la época dorada no se reduce a la cuestión de la libertad, sino a justificar la calidad de los indígenas como constructores de la utopía; se resaltan sus capacidades morales y de organización. Entre tantos textos que se ubican en las páginas finales de su *Información en derecho*, a guisa de ejemplo citamos los siguientes:

“Porque, si esto se ha de entender y entiende en aquesta manera dicha, y según y cómo dicho es que se servían unos de otros en aquella dorada primera edad, semejante a ésta que éstos ahora tienen en este Nuevo Mundo, que es en toda libertad, igualdad con sus amos, sin perjuicio de la ingenuidad y libertad naturales, y sin padecer detrimento en ellas”,<sup>961</sup> “[L]o que en nosotros parece en tal caso más difícil, increíble e imposible, resistiéndonos para ello nuestra codicia y soberbia, vanagloria y ambición, en aquestos naturales he experimentado (que ninguna cosa tienen de aquesto, sino que están muy libres de ello) se halla y hallará todo al contrario de lo que nos parece que se halla en nosotros”.<sup>962</sup>

Tomemos en cuenta que, para 1535 cuando se escriben estos textos, Quiroga lleva ya cinco años en Nueva España y ha fundado los pueblos-hospitales. Su argumentación nace no solo de su referencia a Luciano, sino por su propia experiencia de que dicha solución estaba dando frutos.

---

959 Vasco de Quiroga, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 211.

960 *Ibid.*, p. 212.

961 *Ibid.*, p. 221.

962 *Ibid.*, p. 230.

Por eso, señala que es un regalo divino que “en este Nuevo Mundo *ya se envía desde lo alto del cielo un nuevo linaje*”.<sup>963</sup> Pero, por otro lado, no se trata de una idealización pues ya vimos que Quiroga realiza críticas sobre la organización política indígena; tampoco se trata de asumir acríticamente lo que acontecía en la cultura india, pues constantemente llama a tomar lo bueno de las costumbres de los indígenas y desechar lo negativo.

Vasco se dio a la tarea de conocer el sistema de vida de los indígenas, y desde él realizó críticas y alabanzas. Ciertamente su juicio tenía como fundamento cierto euro-cristiano-centrismo y que desde él juzgaría como malas algunas costumbres indígenas. Pero hay que considerar que, de manera parecida que Las Casas, no era un “relativista cultural” sino un actor que, desde su pretensión de verdad, entraba en diálogo con otras culturas. Y esto era posible porque él mismo consideraba que su cultura no era perfecta, sino que al contrario, siguiendo la línea utopista, la consideraba corrupta y en decadencia. Por ejemplo, Quiroga no veía con buenos ojos el sistema electivo de los pueblos indígenas, donde en última instancia no existiera un rey nombrado por linaje, pero como veremos, el sistema de gobierno de los pueblos-hospitales recogerá la tradición indígena, aunque por su tradición cultural Quiroga considerase mejor gobierno la monarquía.

No obstante, diversos autores interpretan la apertura al otro de Quiroga como un antecedente del mito moderno del buen salvaje; por ejemplo, Stelio Cro afirma:

Para fundamentar las bases teóricas del ordenamiento del estado ideal Quiroga muestra que el Nuevo Mundo está habitado por el hombre nuevo que vive en la edad de oro (...) el mito clásico sirve para explicar, entender y, en último análisis, probar, la superioridad del hombre desnudo sobre el europeo. Lo que para Aristóteles y los aristotélicos sería barbarie, para Quiroga y los cronistas es inocencia. **Sobre esta base se plantea la cuestión entre naturaleza y cultura que tendrá entre sus argumentos los de Rousseau y Voltaire en el siglo XVIII.**<sup>964</sup>

963 *Ibid.*, p. 215. La cita es de Virgilio, *Ecloga* IV, 7.

964 CRO, Stelio. *Realidad y utopía en el descubrimiento y conquista de la América Hispánica (1492-1682)*. Michigan, International Book Publishers-Fundación Universitaria Española, 1983, p. 68 (énfasis añadido).

Referir el pensamiento quiroguiano al mito del buen salvaje pasa por alto que su concepción de la cultura no es estático. Los pueblos-hospitales no significaban un espacio donde no pasara el tiempo, donde la realidad no fuera dinámica y en el que se conservara en su pureza el “buen salvaje”. Es decir, en el fondo no estaba la idea del buen salvaje que no entra en comunicación con otras culturas y su organización queda estática.

Describir de esta manera la valoración que realiza Quiroga sobre los indios parte de una lectura que no aporta –y, al contrario, impide– rescatar la dimensión liberadora de su acción. Se trata de una muestra más del imperialismo de categorías que, de manera semejante que con Las Casas, ubica a nuestro autor dentro del mito moderno del buen salvaje. En cambio, si consideramos su formación escolástica, cristiana y renacentista, se observa que el discurso de la cualidad del indio, y ubicarlos dentro de la edad de oro, tiene una función de “mito fundacional” de la utopía, de la nueva sociedad, y no como una perspectiva estática de la cultura indígena. No se trata de una idealización que niegue lo dinámico de las culturas, sino una valoración de las posibilidades que existen para la instauración de una sociedad justa. Es la manera como Quiroga expresa su confianza y esperanza en la naturaleza humana, concretada en los indios, para construir una sociedad donde sean ajenos los vicios y las corrupciones –todo aquello que conformaba una *tiranía*– de las sociedades existentes. Como veremos, un criterio para juzgar las culturas será si sus estructuras son capaces de responder a la instauración de una “policía mixta”, es decir, a una política que proporcionara lo material y lo espiritual para la producción y reproducción de la vida.<sup>965</sup>

La construcción de la utopía de Quiroga, más que verse como una imposición sobre los indios, puede considerarse una manera más en que se realiza la capacidad racional de los indios. Al contrario, si se partiera de

---

965 Ciertamente que este criterio para juzgar a las culturas, en el caso de Quiroga, fue abierto y plural en cuanto a lo “material”, pero en relación con lo “espiritual” tuvo las limitantes teocráticas de la época; es decir, si en lo económico, jurídico y político se observa que la vida de los pueblos-hospitales recogió las costumbres indígenas, en lo religioso combatió la “idolatría”. No obstante, aún en este aspecto, se pueden descubrir algunas dimensiones de inculturación del cristianismo, donde se conservaban elementos de la cultura indígena, como sus lenguas o su arte. Por otro lado, Quiroga acude a la primera carta a los Tesalonicenses –“No extingáis el Espíritu; no despreciéis las profecías; examinadlo todo y quedaos con lo bueno. Absteneos de todo género de mal” (5, 19-22)–, para fundamentar su postura hacia las culturas indígenas: hay que examinarlas y quedarse con lo bueno de sus costumbres, que para él es mucho más que lo malo a desechar.

la postura de la inferioridad natural de los indios, entonces estos serían incapaces de ser sujetos de la utopía. En este sentido, insistimos, está dentro de la línea de Vitoria, Las Casas y Veracruz. Y, además, como señala Paz, “[e]s también la de otros utopistas como los franciscanos o jesuitas, ya que, en definitiva, la racionalidad del americano es el punto de partido necesario para emprender cualquier reforma”.<sup>966</sup>

En tercer lugar, la referencia a la Iglesia primitiva, a las primeras comunidades cristianas, es otro insumo que utiliza Quiroga para fundamentar su proyecto de *Utopía* desde los pobres. José Aparecido, por ejemplo, opina que la utopía evangélica de Don Vasco se plasmará en la construcción de una comunidad cristiana en los pueblos-hospitales de Santa Fe.<sup>967</sup> Este modelo está principalmente descrito en el libro de los *Hechos de los apóstoles*, donde se refiere a la comunidad de bienes y al reparto según las necesidades: “Todos los creyentes vivían unidos y tenían todo en común; vendían sus posesiones y sus bienes y repartían el precio entre todos, según la necesidad de cada uno” (Hch 2, 44-45).

Con la experiencia que llevaba Quiroga durante sus primeros años en Nueva España, escribe en su *Información en derecho*:

Me parece cierto que veo, si ya no me engaño en ello, en aquéstos una imagen de aquéllos, y en lo que leo de aquéllos, un traslado autorizado de aquéstos, y en esta primitiva, nueva y renaciente Iglesia de este Nuevo Mundo, una sombra y dibujo de aquella primitiva Iglesia de nuestro conocido mundo del tiempo de los santos apóstoles y de aquellos buenos cristianos (...) Pero aquestos naturales vémoslos todos naturalmente dados e inclinados a todas estas cosas, que son fundamento y propios de nuestra fe y religión cristiana, que son humildad, paciencia y obediencia y descuido y menosprecio de estas pompas, faustos de nuestro mundo...<sup>968</sup>

De manera semejante que con el mito de la edad de oro, vemos la manera en que Quiroga valora al indio como sujeto de la utopía, contraponiendo sus características con la corrupción de las sociedades europeas.

966 Paz Serrano Gasset, *Vasco de Quiroga. Utopía y derecho en la conquista de América*, op. cit., p. 162.

967 Véase Gomes Moreira, José Aparecido. *Conquista y conciencia cristiana. El pensamiento indigenista y jurídico teológico de Don Vasco de Quiroga*. Quito, Abya Yala/ Cenami, 1990, p. 14.

968 Vasco de Quiroga, “Información en derecho”, op. cit., p. 217.

En efecto, como señala Paz, “[c]onsiste en una doble concepción en la que aparecen mezclados dos mitos, el de la edad dorada en su versión más moralizada renacentista, y el de la renovación de la cristiandad, la reconstrucción de una iglesia similar a la primitiva, sobre la base de esa nueva humanidad bondadosa y dócil”.<sup>969</sup> Pero además es consciente de que la construcción de su proyecto no solo es una solución a la protección de la vida de los indígenas, sino también es un estorbo para quienes los desean explotar. Por eso, recuerda la persecución de la Iglesia primitiva, pero resalta la paradoja de que en el caso de las Indias son los propios cristianos los que persiguen a esta nueva iglesia:

Por do digo, y pienso y tengo por cierto para mí según lo que he visto y veo que tanto mayor y más recia y fiera persecución es y ha ser la que recibe esta iglesia nueva y primitiva en estas partes de este Nuevo Mundo, de sus hijos los malos cristianos que en ella estamos, y la venimos a plantar, que la primitiva iglesia de este viejo mundo recibió en sus tiempos de sus enemigos y perseguidores los infieles, que, pensando destruirla con tanta sangre como derramaban de los santos mártires, más la edificaban. Y nosotros, viniendo a edificarla, así la destruimos, cuando es mayor la contradicción y repugnancia y el enemigo de dentro de casa, que no el de fuera.<sup>970</sup>

Una persecución que no tiene que ver con lo religioso, pues Quiroga insiste en la manera tan positiva en que los pueblos-hospitales se forman en la fe cristiana; al contrario, la razón residía en las mermas que imponía a las ganancias de los conquistadores y encomenderos, y a las limitaciones de poder sobre los indios que significaba para las autoridades virreinales. Un sistema que establecía el reparto de los bienes según las necesidades, la aplicación de los excedentes a las necesidades generales y a la ayuda a los más pobres, la propiedad común del principal medio de producción (la tierra), y la comercialización del sobrante —una vez satisfechas las necesidades de todos— en beneficio de la comunidad, no era compatible con el sistema colonial que estaba en función de la acumulación de materias primas y minerales preciosos para el naciente sistema mercantilista. De ahí que contraponga don Vasco la virtud de la humildad de la vida en los

---

969 Paz Serrano Gasset, *Vasco de Quiroga. Utopía y derecho en la conquista de América*, op. cit., p. 174.

970 Vasco de Quiroga, “Información en derecho”, op. cit., p. 186.

pueblos-hospitales con la pretensión de pomposidad y superficialidad de la sociedad en general. Por eso, estos pueblos significaban “la creación de un mundo reformado de los vicios de la cristiandad en decadencia. Quiroga intentó proyectar una sociedad deseable que fuera antítesis de su presente europeo”.<sup>971</sup>

Las reflexiones de Quiroga sobre el carácter martirial de la nueva iglesia no era mera retórica teológica, sino que partían de los ataques que contra los pueblos-hospitales había vivido hasta entonces y habría de enfrentar más adelante. Tuvo bastantes conflictos con los colonos y conquistadores, quienes no veían con buenos ojos el proyecto; era obvio que esa organización comunitaria les imposibilitaba utilizar al indio como fuerza de trabajo para la explotación de las minas.

La fundación del pueblo-hospital de Santa Fe de México no se hizo sin enfrentar diversos problemas. En 1533, los encomenderos y otros colonos dirigieron una apelación al rey en la que, entre otras quejas, se lamentaban de los daños que había originado esta fundación. El presidente de la Audiencia y los oidores defendieron la fundación del pueblo-hospital, e informaron a la Corona que los conquistadores deberían avergonzarse de criticar al pueblo de Santa Fe, que estaba distante de México a dos leguas, que era una muestra de la cristiandad del Nuevo Mundo, ya que a la manera de los primeros cristianos, sus bienes eran comunes y se dedicaban a la instrucción; que aquella fundación se debía a la caridad del oidor Vasco de Quiroga que con grandes gastos, había allí recibido dos mil familias de mexicanos, les había comprado tierras y dado reglas para su gobierno.

Otro caso fue el emprendido por Juan Infante, que alegaba tener derechos de encomienda sobre Santa Fe de la Laguna. El encomendero había logrado el reconocimiento de sus derechos sobre los pueblos de la Laguna por parte del Consejo de Indias, en 1539, después de haber perdido un juicio ante la Segunda Audiencia de Nueva España. Contra esta decisión hubo resistencia de don Vasco con el apoyo de los propios indios, lo que finalmente impidió que el ejecutor de la Audiencia realizara su tarea a favor de Infante. El proyecto era sentido como propio por los indígenas

971 Manuel Ceballos Ramírez, “Los Hospitales-Pueblos de Vasco de Quiroga: visión de una sociedad deseable”, *op. cit.*, p. 36.



al grado de estar dispuesto a defenderlo.<sup>972</sup> No obstante, en su viaje a España, Quiroga logró que el pleito se resolviera a su favor;<sup>973</sup> este litigio por los pueblos del lago de Pátzcuaro, se resolvió en 1575, a favor de los indios y su adscripción a la ciudad de Tzintzuntzan, evitando de esta manera ser sujeto de encomienda.

Además, el acoso contra el pueblo de Santa Fe fue constante por parte del Cabildo de la ciudad de México, debido a las presiones hechas por algunos colonos que deseaban las tierras para ellos. La casa del marqués del Valle presentaría pleitos en contra de los pobladores de Santa Fe, con el objetivo de despojarlos de sus tierras. Se le acusaba a Quiroga de favorecer demasiado a los indios, de que cualquier esclavo podía encontrar ahí refugio, y de que esas tierras eran demasiadas y deberían ser mejor aprovechadas por los colonos y conquistadores.

Finalmente, Quiroga logró que sus tres pueblos-hospitales no pagaran ni diezmo ni tributos y, que en un régimen de “policía mixta”,<sup>974</sup> quedasen jurídicamente protegidos contra la explotación de los colonos y conquistadores.

El apoyo de la Corona a los proyectos quiroguianos, aun contra los intereses del virrey y de los encomenderos, es una evidencia de la habilidad jurídica de Vasco; gracias al uso que daba al derecho era capaz de demostrar la “ortodoxia” de sus acciones y superar las acusaciones de sus opositores. En este sentido, coincidimos con Serrano Gasset cuando señala:

La aparente modestia y limitaciones del proyecto, su sentido de justicia cristiana hacia los naturales que lo habían hecho posible, y su inclusión dentro de la ortodoxia, ya que no trasgredía ninguna de las normas conciliares respecto a la ordenación de los nativos, impidió ver en la metrópoli su peligro a largo plazo para los intereses coloniales, cosa de la que sí se percataron los colonos y encomenderos.<sup>975</sup>

---

972 Como sucedería dos siglos después con las reducciones jesuitas entre los guaraníes en Sudamérica.

973 Véase Paz Serrano Gasset, “Introducción”, *op. cit.*, p. 43.

974 La “policía mixta” en Quiroga no se refiere al gobierno mixto, producto de mezclas equilibradas de algunos de los modelos aristotélicos, sino se trata de un gobierno que atiende tanto las necesidades “materiales” como “espirituales” de los gobernados.

975 Paz Serrano Gasset, *Vasco de Quiroga. Utopía y derecho en la conquista de América*, *op. cit.*, p. 259.

La sociabilidad natural del ser humano, como fundamento de la política, se encuentra también en Quiroga. Sus fuentes son especialmente los Padres de la Iglesia,<sup>976</sup> y de ahí que sea muy crítico a las “tiranías” que mantenían desparramados a los indios sin realizar pueblos y comunidades. La idea de organización por ciudades la toma Quiroga de San Cirilio, quien en su obra Cuadripartito, escrita en el siglo IV, se refiere a los beneficios que la concentración en ciudades produce tanto en lo temporal como en lo espiritual. Por otro lado, la “sociabilidad” que se establece en los pueblos-hospitales no está en función prioritariamente a la *Utopía* de Moro, sino de recoger la propia experiencia de los pueblos indígenas. Por ejemplo, “el tipo de régimen de propiedad comunal que estableció el oidor en sus fundaciones no chocó demasiado con las formas de cultivar la tierra que ya se tenían, y de ahí su aceptación desde el principio por parte de los indios”.<sup>977</sup> En efecto, en el pueblo tarasco, las tierras se clasificaban en cuatro tipos: patrimoniales del cazonci, patrimoniales de la nobleza, de uso fiscal y de los comunes, y el trabajo se organizaba en grupos según la ocupación, distribuidos en el territorio por linajes y barrios.

La propuesta de Quiroga no puede reducirse, entonces, a una mera aplicación del humanismo utópico europeo. Por más que haya encontrado en ellos referentes, el principal fundamento fue la realidad de los pueblos indígenas. Por eso, la utopía quiroguiana tiene sus propios caracteres; se trataba de un proyecto abierto al futuro, que posibilitaba la producción y reproducción de vida de las víctimas de la conquista, y que inspiraba sólidamente la praxis presente. Por eso, el principal sujeto de esta Utopía no es una humanidad abstracta, ni el hombre europeo, sino el indígena, quien a través de ella habría de empoderarse para dejar su estado de víctima; en este sentido, Miranda describe de la siguiente forma a los pueblos-hospitales:

Puede ser un nuevo enfoque que nos permita alimentar otra perspectiva a través de quien lo soñó pluricultural y plurilingüístico, tolerante y cooperativo, solidario y comunitario, respetando diferencias pero sin perder la audacia de la propia identidad, abierta al deseo de combinar lo diverso, sin perder de vista a los demás, persiguiendo entre todos una única

976 Véase Vasco de Quiroga, “Información en derecho”, *op. cit.*, pp. 106 ss.

977 Paz Serrano Gasset, *Vasco de Quiroga. Utopía y derecho en la conquista de América*, *op. cit.*, p. 146.

meta, la superación y mejoramiento del hombre (...) había que preparar a los débiles –en el caso los indios– haciéndolos fuertes para que supieran defenderse y exigir su lugar, sin disminución ni sumisiones indebidas, con base en la igualdad natural de todos los hombres, aunque consciente de las diferencias que consideraba enriquecedoras.<sup>978</sup>

Los pueblos-hospitales significan, desde el derecho, una práctica jurídica viva que pretendía cumplir diversos derechos de los pueblos indios. No solo las *libertades*, que es el término que utiliza Vasco cuando defiende el derecho de libertad contra la previsión real que permitía la esclavitud, sino también los derechos a la vida y a la igualdad. Pero, siguiendo la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos, el primer criterio para cumplir estos derechos es el pobre, la víctima y el oprimido; por eso es significativo que exprese con estas palabras la finalidad y la norma de sus pueblos-hospitales: “para que ahí se atiendan los pobres, enfermos, tullidos, cojos, ciegos que ahí vengan”.<sup>979</sup> Es lo que abordaremos en las siguientes secciones.

### 3. Derecho a la vida

A diferencia de su amigo Alonso de la Veracruz, Quiroga no teorizó demasiado sobre el derecho natural y la producción y reproducción de la vida de los seres humanos. El desarrollo de este derecho lo podemos encontrar más en una práctica jurídica viva, como son los pueblos-hospitales, que en su teoría iusfilosófica. Su testamento, las ordenanzas y las referencias a este proyecto realizadas en su *Información de derecho* son fuentes suficientes para valorar la centralidad del derecho a la vida en su organización.

Nuestro autor fue un crítico radical, comparable con Las Casas y Veracruz, de la pobreza en que se encontraban los pueblos indígenas como consecuencia de la conquista. No obstante, a diferencia de estos, el oidor y obispo no actuó principalmente a través de las ideas sino de los actos. En su praxis lo encontramos como litigante, oidor y creador de

---

978 Francisco Miranda, *Vasco de Quiroga. Varón universal*, op. cit., p. 151.

979 Véase Juan Manuel Hurtado, op. cit., p. 204.

instituciones que algunos autores las han visto como las primeras de “seguridad social”.<sup>980</sup> Instituciones que fueron la respuesta que daba a la muerte antes de tiempo que se producía debido a la explotación, la opresión y la ausencia de una vida social; por eso su objetivo era que “vivan y no mueran ni perezcan como mueren y perecen, padeciendo como padecen agravios y fuerzas grandes por falta de esta buena policía que no tiene y por el derramamiento y soledad en que viven”.<sup>981</sup>

Si bien ya hemos mencionado diversas denuncias que realizó Quiroga, cabe mencionar algunas referentes a los actos contra la vida. La indignación ética que ocasionó el estado caótico que encontró al observar cómo los conquistadores y los colonos habían desarticulado las sociedades indígenas y la manera en que pretendían implantar una sociedad “sin orden ni policía”, fue el detonante de sus denuncias, que “no solo se limitaba a sus bienes materiales, sino incluía la apropiación de su fuerza de trabajo”.<sup>982</sup> Señala que la esclavitud sirve “para echarlos [a los indios] en las minas, donde muy en breve mueran mala muerte, y vivan muriendo y mueran viviendo como desesperados”.<sup>983</sup> La frase deja en claro que el concepto de vida no se reduce tan solo al momento del nacimiento y al de la muerte; no se acepta tal reduccionismo. La vida se refiere a la integralidad del desarrollo de la persona, y está directamente relacionada con contar con los medios necesarios para su producción y reproducción; por eso, las condiciones donde se niegan tales medios ocasionan que los indios “vivan muriendo” y “mueran viviendo”. Pero la muerte del indio también conducirá a la muerte de lo que hoy llamamos el ecosistema; en cierta forma, Quiroga era consciente que la vida de los indios estaba estrechamente ligada con las demás formas de vida de las tierras de las Indias: “también juntamente con ellos todo lo de esta tierra, que depende de la conservación

980 Francisco Miranda, “Vasco de Quiroga: Precursor de la seguridad social”, *Vasco de Quiroga: Educador de adultos*, Comp. Francisco Miranda y Gabriela Briseño y Gabriela Sánchez-Verin, Biblioteca Digital Crefal, Internet, [http://www.crefal.edu.mx/biblioteca\\_digital/coleccion\\_crefal/retablos%20de%20papell/RP11/precurs.pdf](http://www.crefal.edu.mx/biblioteca_digital/coleccion_crefal/retablos%20de%20papell/RP11/precurs.pdf). Acceso: mayo 2010; Díaz Limón, José. “La seguridad social en México. Un enfoque histórico”. *Revista de la Escuela Libre de Derecho de Puebla*, n.º 2. Puebla, enero-junio 2000, p. 44.

981 Vasco de Quiroga, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 105.

982 Manuel Ceballos Ramírez, “Los Hospitales-Pueblos de Vasco de Quiroga: visión de una sociedad deseable” en *Don Vasco de Quiroga o la filosofía en busca de justicia*, *op. cit.*, p. 38.

983 Vasco de Quiroga, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 117.

de ellos, se acaba; porque sin indios ninguno en ella se puede ni podrá conservar ni aun sabe ni puede vivir”.<sup>984</sup>

En su Información en derecho, refiriéndose a una parte de los efectos de la provisión esclavista, Quiroga realiza la crítica sobre el modo ideologizado de operar el derecho. Afirma que no basta la expedición de leyes si en los hechos no se dan las acciones necesarias para evitar la muerte, y que seguir permitiendo la esclavitud de los indios es permitir su explotación y su muerte, y cualquier otra norma que se pretendiese dar sería “ley solamente a las palabras”. Pero no bastaba tan solo la prohibición legal de la esclavitud sino que urgía tomar medidas para reconstruir la sociedad y evitar que los indios anduvieran sin “buena policía” expuestos a los abusos de los conquistadores:

[...] han de ir de necesidad a parar a la buitrera del hierro de guerra o de rescate, como dicen, de cangas o de mangas, y de ahí consumirse en la sepultura de las minas, como tengo dicho, sin embargo **de todas las ordenanzas sobre ello hechas, y que se harán, pues ningún remedio de ésto basta, que todos quedan cojos y cortos y llegan muy tardíos o nunca**, si las ocasiones y raíces, de donde tantos males y pestilencias que los acaban nacen, no se cortan. Porque sin esto, en esta tierra, todo otro remedio y toda otra ordenanza es imposible **y es dar ley solamente a las palabras**; porque en las obras, permitida una vez la cosa y dada la ocasión, hay imposibilidad en el cumplimiento de las justificaciones, modos, maneras, condiciones y limitaciones con que se permite, y mucha licencia y facultad y atrevimiento y soltura en las tiranías, fuerzas y robos y agravios y malos tratamientos, **que a causa del gran derramamiento de los indios y de estar así como están por los campos solos**, donde no les dejan de hacer males y daños, robos y violencias, y tomas de tamemes y comidas, y de hijos y mujeres, sino solamente el que no quiere, porque el que quiere, que son casi todos los españoles, bien sabe que no tiene de qué se temer.”<sup>985</sup>

Este texto es un ejemplo de la radicalidad de Quiroga y de lo injusto que ha sido crear una “figura dulce” sobre su persona. Si en el tema de la restitución de los gobiernos indios y del abandono de España de las Indias no llegó a la radicalidad de Las Casas, en este punto superó al dominico.

---

984 *Ibid.*, p. 124.

985 *Ibid.*, pp. 122-123 (énfasis añadido).

Si este dedicó años de su vida en lograr que la Corona modificara las leyes para mejor protección del indio, Quiroga llamaba la atención de la urgencia de dar soluciones no meramente legales sino prácticas que evitarán la muerte. No queremos decir que despreciara la existencia de buenas leyes, pues él mismo consideraba como “buena y santa” la provisión real que prohibía la esclavitud, sino que ante el drama de quien “muere viviendo y vive muriendo” era necesario constituir una “policía mixta” que posibilitara la vida. Consideraba que las leyes podían modificarse pero su incidencia sobre la realidad llegaría tarde y muchas vidas se habrían perdido para entonces.

### 3.1. Sentido de los pueblos-hospitales

Como hemos insistido, la *utopía* de Quiroga se concretizó en la organización de los pueblos-hospitales. Estos fueron una de las instituciones con las cuales buscó superar las condiciones de muerte en que estaban sometidos los indígenas. Un proyecto que iba mucho más allá del repartimiento y la encomienda, pues no estaba para beneficio de un colonizador sino para el desarrollo de la autonomía y autosuficiencia de los indígenas, de su desarrollo y su empoderamiento; en este sentido, criticando la política que se aplicaba, señala que “no se les remedia [a los indios], sino, todo al contrario, aplicándoles remedios contrarios a ella, que es repartirlos y darlos de repartimiento, debiéndoles primero haber dado arte y manera y policía de vivir en que se pudiesen conservar y sustentar y hacerse bastantes y suficientes para llevar adelante la carga que tienen a cuestras, porque no mueran y se acaban debajo de ella, que aún no es tarde...”<sup>986</sup>

Se les llama “pueblos-hospitales” de Santa Fe, pero no es la idea del hospital para enfermos sino de “hospitalidad”. El término ‘hospital’ está vinculado a la acepción latina *hospes*, que significa *huésped*, y así fue adoptado por Quiroga pues explica ampliamente el sentido que deseaba para esos pueblos. Debía ser un lugar que ofreciera alojamiento para todos los indios que anduvieran vagando o escondiéndose en las montañas a causa del maltrato que les daban los encomenderos. Eran obras que buscaban

986 *Ibid.*, p. 109.

resolver la situación que creó la conquista; la guerra había dejado viudas, huérfanos, inválidos, pueblos sin tierra, personas sin casa ni comida.

Don Vasco había explicado el sentido de los pueblo-hospital a los indios de Michoacán. Según Warren, esta explicación consistía en que “sería un lugar donde pudieran encontrar refugio los que anduvieran errantes, adonde pudieran ir el pobre, donde los huérfanos recibieran protección y donde se practicaran los divinos oficios. De esto dio testimonio más tarde, en el juicio de residencia de Don Vasco, el indio Alonso de Avalos”.<sup>987</sup>

Pero no solo era un refugio sino una comunidad, un lugar propicio para el desarrollo integral de la vida, donde se tuviera una “policía mixta” —como decía Quiroga—, es decir, una política preocupada tanto por la dimensión terrenal como espiritual: “La cura y remedio bastante, y bien común y general de todo y para todo, a mi ver, podría ser y sería muy fácil, juntándolos a ellos a su parte en orden de muy buena policía mixta y muy buen estado (...) provechoso así para lo espiritual como para lo temporal”.<sup>988</sup>

Herrera señala que la finalidad de estos “hospitales” es “procurar el bien integral de la persona y de la comunidad, lo mismo que su salvación. Esto lo comprobamos en los diferentes aspectos de la vida personal y social”.<sup>989</sup> En ellos se propiciaban la educación, las habilidades, el trabajo, la producción de bienes, la fiesta, el esparcimiento, la cultura, el arte, la agricultura, la política, la democracia, el bien común, la responsabilidad mutua, entre otros aspectos de la vida de las personas. Es importante tomar en cuenta que Quiroga llegó en una situación de posguerra, y consideró que la mejor forma de enfrentarla era establecer un proyecto comunitario que recogiera lo mejor de ambas culturas. De ahí que propusiera una organización más compleja que los *calpulli* y las formas de organización indígena de Michoacán, y en este contexto, Landerreche señala que don Vasco decía “que en los Pueblos-Hospitales concurrían todas las formas de hospitalidad que puede haber”.<sup>990</sup> Además, los hospitales se adaptaban según las posibilidades concretas donde se ubicaban.

---

987 J. Benedict Warren, *Vasco de Quiroga y sus pueblos-hospitales de Santa Fe*, op. cit., p. 116.

988 Vasco de Quiroga, “Información en derecho”, op. cit., p. 188.

989 Juan Manuel Hurtado, op. cit., p. 53.

990 Rafael Landerreche, “La utopía abandonada de Vasco de Quiroga” en *Ixtus*, n.º 45, Cuernavaca, mayo-junio 2004, p. 44.

El tema de los pueblos-hospitales fue parte del juicio de residencia contra el oidor Quiroga, debido a que algunas de las acusaciones versaban respecto a una supuesta explotación y maltrato infligidos a los indios en la construcción de estos pueblos. En su defensa, Vasco explica al juez Loaysa algunos aspectos del pueblo-hospital de Santa Fe, donde se refleja que el derecho a la vida, como contrapartida a las situaciones de muerte que se daban en la realidad de la posconquista, era una de las finalidades de estos proyectos: “Porque también ahí se curan los enfermos y se entierran los muertos de la comarca y se recogen los perdidos, desabrigados peregrino indios, y se casan los huérfanos e se bautizan los infieles, y se doctrinan e enseñan los ignorantes, e se alumbrá a toda la sierra comarcana, que por otra parte tenían malo y tardío el remedio, y se escusan y remedian muchas fuerzas, robos e agravios que se hacían a los que por allí pasaban. Y concurren de donde tarde, mal y nunca concurrieron muy voluntaria y devotamente a oír los sermones, misas e oraciones e oficios divinos, e donde, en fin, se hacen y ejercitan todas las obras de misericordia, espirituales y corporales...”<sup>991</sup>

### 3.2. Trabajo, economía y bien común

Al buscar superar las condiciones de muerte generadas por la conquista, la cuestión de la organización económica era importante en el proyecto de los hospitales. Se trataría de una economía contrapuesta a la economía del naciente sistema-mundo que requería de la explotación laboral de los indios para el trabajo en las minas y la obtención de otras materias primas, y cuya prioridad era la acumulación de riquezas para la metrópoli. Era una economía que buscaba la autosuficiencia de los pueblos y promovía el bien común a través de la solidaridad:

[...] con tantas cargas y sobrecargas debajo de las cuales gimen, caen y perecen y acabarán en breve, si otra mayor industria y arte y otro mejor estado de vivir no se les da del que al presente tienen, con que **puedan cumplir consigo y con todos**, y ser bastantes y suficientes para los unos y

991 Véase García Icazbalceta, Joaquín. *Colección de documentos para la historia de México*, t. 2, México, Porrúa, 1980, p. 191.



para los otros, y sin recibir los malos tratamientos que reciben, incompatibles a causa de estar solos por los campos; y de manera que, si cayeren, como de cada día caen, **haya quien los ayude a levantar**, y testigos y juez y justicia para ello...<sup>992</sup>

No obstante, como señala Gabriel Zaid, en los escritos de Quiroga no podemos encontrar “un modelo formal para el desarrollo económico”,<sup>993</sup> pues no podía haberlo en el siglo XVI. Este autor nos recuerda que los primeros modelos descriptivos de economía datan del siglo XVIII y los planes de desarrollo del siglo XX. Lo que había en el acervo cultural del que se valió Quiroga eran los diversos relatos utópicos que hemos comentado y la organización de los propios pueblos indígenas.<sup>994</sup> No obstante, se pueden encontrar ciertas características del modelo de los hospitales-pueblos,<sup>995</sup> que son:

- a) No era un modelo puramente económico: Se comprende que la vida digna es la finalidad de la economía. La escisión de la economía respecto a la vida solo se da en autores posteriores.
- b) No limitaba el desarrollo rural a la agricultura: Las tareas llevadas a cabo en los pueblos-hospitales no solo es el cultivo del campo, sino también a otras actividades de “industria ligera”. Se trataba de artesanías para su exportación y comercialización, pues la mayoría de los alimentos se cultivaban para consumo del propio pueblo.
- c) Favorecía la especialización: La especialidad local actuaba como un polo de desarrollo. En la actualidad, todavía los pueblos de Michoacán reflejan esta especialización en su artesanía.
- d) Promocionó la ocupación laboral que satisfacía las diversas necesidades humanas, antes de las necesidades de un “mercado abstracto”.

992 Vasco de Quiroga, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 106.

993 Gabriel Zaid, “El modelo Vasco de Quiroga”, *Don Vasco de Quiroga o la filosofía en busca de justicia*, *op. cit.*, p. 11.

994 Relacionado con esta cuestión, Pablo Arce comenta que la principal tarea de Vasco fue impulsar más que imponer un tipo de desarrollo económico. Finalmente, el desarrollo dependía de los propios indígenas: “No tenemos, por desgracia, lo que debió ser todo un plan de desarrollo elaborado por Vasco. Está claro que fue ejecutado por los mimos indios que, con un poco de impulso, fueron capaces de hacer realidad lo que un día fue sueño de un Vasco que creía en el hombre y que no necesitaba controlar nada porque confiaba en todos”. Pablo Arce Gargollo, *op. cit.*, p. 85.

995 Véase Gabriel Zaid, “El modelo Vasco de Quiroga”, *op. cit.*, pp. 12-14.

El proyecto gozó aceptación entre los indígenas y no fue ajeno a ello la recuperación de algunos aspectos de su tradición económica. Quiroga organizó las cosas para que hubiera un mercado de trueque:

Estaban los herreros de San Felipe, los artesanos de Santa Clara del Cobre, los que trabajaban el barro de Patamban, los de los instrumentos musicales en Paracho y los de las lacas de Uruapan, etcétera. Un día todos se reunían e intercambiaban sus productos. Se trataba de un mercado libre, pero planificado; centralizado en la visión planeadora, pero no en el funcionamiento cotidiano y que no requería dinero, porque de Tomás Moro Don Vasco tomó muy en serio que el dinero es la raíz de todos los males.<sup>996</sup>

No se trataba solo del trabajo que produce bienes para el mercado, sino del trabajo que ayuda al desarrollo integral de la persona. Ante el escándalo de la explotación de la mano laboral del indígena, Quiroga establece la jornada laboral como protección del trabajador: “Que se ofrezcan al trabajo con gran voluntad, pues será poco, y moderado, y no se escondan”.<sup>997</sup> El trabajo era un derecho y una obligación. Un derecho porque a través de él se obtenían los bienes para la satisfacción de las necesidades para tener una vida digna, y una obligación sustentada en la solidaridad que debía regir la vida en común. En efecto, la distribución de productos se efectuaba mediante un reparto común, según las necesidades de cada familia; en las *Reglas y ordenanzas* se establece: “Particular distribución de lo adquirido con las seis horas en común, según que cada uno haya menester para sí y para su familia”.<sup>998</sup> Y con mayor claridad se señala: “lo que así de las dichas seis horas del trabajo en común como dicho es se hubiere, después de así habido, y cogido, se reparta entre vosotros todos, y cada uno de vos en particular *aeque* congrua, cómoda y honestamente, según que cada uno, según su calidad, y necesidad, manera, y condición, lo haya menester para sí, y para su familia, de manera que ninguno padezca en el Hospital necesidad”.<sup>999</sup>

996 Rafael Landerreche, *op. cit.*, p. 47.

997 Vasco de Quiroga, “Reglas y ordenanzas...”, *op. cit.*, p. 254.

998 *Ibid.*, p. 255.

999 *Ibid.*

El trabajo en los pueblos-hospitales también era una obligación por-que a través de él se podía sustentar la ayuda a los más pobres y el bien común. En las *Reglas y ordenanzas* se establece “que cuando hubiere necesidad de hacer, o reparar alguna familia o la iglesia, o edificio otro, o hacerle de nuevo, todos juntos lo hagáis, y os ayudéis con gran voluntad, y animándoos los unos a los otros, y no al contrario, escondiéndoo, mostrando recibir pena, ni trabajo en ello”.<sup>1000</sup>

El sobrante de los bienes, una vez satisfechas las necesidades de todos, se destinaba a ayudar a los sectores más pobres; se podían también vender, una vez satisfechas las necesidades, para aumentar la caja comunal: “lo que sobrare de ello se emplee en obras pías, y remedio de necesitados, (...) huérfanos, pupilas, viudos, viudas, viejos, viejas, sanos y enfermos, tullidos, y ciegos del dicho Hospital como dicho es, a los cuales todos en tiempo alguno (...) nunca os podrá faltar lo necesario, y honesto en abundancia en este Hospital y Colegio...”<sup>1001</sup>

Podría pensarse desde posturas liberales, que los pueblos-hospitales violentaban la libertad de ocupación debido a que la especialización de los pueblos significaba una imposición propia de las organizaciones colectivistas. No obstante, esta especialización no fue una imposición sino que respondía a las características propias del lugar, y además don Vasco “tuvo una clara visión para organizar el trabajo en los pueblos y logró entusiasmar a sus habitantes para que se especializaran en algo, proporcionándoles los maestros que les enseñaran los primeros pasos en la técnica. A la vuelta de los años, cada pueblo sobresalía por una actividad que hacía cada vez mejor, le daba prestigio y le permitía comercializar productos con sus vecinos”.<sup>1002</sup> Los oficios artesanales se aprendían en el seno del linaje familiar, siguiendo la antigua costumbre purépecha. Además, el trabajo era rotativo, de manera que, por ejemplo, los artesanos debían ir al campo por un lapso de dos años. Por otro lado, esta crítica sería un anacronismo: las sociedades europeas de la época tampoco respetaban la libertad de ocupación.

Las tierras eran comunes, teniendo las familias en usufructo los huertos, que pasaban a los hijos o, en su caso, a los casados más antiguos de la

---

1000 *Ibid.*, p. 260.

1001 *Ibid.*, p. 255.

1002 Pablo Arce Gargollo, *op. cit.*, p. 84.

comunidad; además, estaba prohibida su enajenación. Al respecto, señala Miranda que Quiroga estableció “una organización justa del usufructo de los huertos, para que únicamente los usufructúe el que vive allí, y no se puedan vender a otros que no vivan allí, ni se usufructúen de manera desproporcionada. Solo podrán ser cultivados por los que los hayan recibido en la distribución de bienes. El objetivo de todo esto es que los vecinos vivan sin necesidad, sin demasiada carga de trabajo, aunque sin ociosidad, sin peligro, sin infamia, sin ignorancia”.<sup>1003</sup>

Se estableció una agricultura extensiva, donde se cultivaban diversos tipos de cereales, verduras y árboles frutales; y también se dio el desarrollo de la ganadería y de la avicultura. Además, se creaban pequeñas unidades agrícolas cerca de las viviendas o en forma de huerto casero, donde los diversos grupos familiares usufructuaban. En las *Reglas y ordenanzas* se señala:

Que haya donde se recoja así lo del común como lo particular.

Item que provéis que haya donde se recoja, y guarde que no se dañe, ni se pierda, ni hurte el trigo, o maíz, y las otras semillas, y granjerías que se recogieren en común, como es dicho, para que después allí se dé, y reparta por todos como lo hayáis todos, y cada uno por sí menester, como queda dicho arriba. Y en cada familia también tengáis donde asimismo guardéis a buen recaudo lo que así se os repartiera, y en particular tuviéredes.<sup>1004</sup>

El sobrante de lo cultivado se destinaba a las necesidades generales del pueblo-hospital, en cuanto a sus servicios de enfermería y asilo. También estableció una política de excedentes y almacenamiento de los cultivos, pero para la prevención de futuros desastres naturales y no para la acumulación fuera de la satisfacción de las necesidades del pueblo. La venta procedía solo en el caso en que estuvieran satisfechas las necesidades particulares, generales y de prevención.

1003 Miranda, Francisco. “Vasco de Quiroga, artífice humanista de Michoacán”. *Humanismo y ciencia en la formación de México*. Ed. Carlos Herrejón Peredo. Zamora, Colegio de Michoacán, 1984, p. 138.

1004 Vasco de Quiroga, “Reglas y ordenanzas...”, *op. cit.*, p. 270.

Las *Reglas y ordenanzas* aconsejan sembrar de más y guardarlo de modo que sean provisiones para tiempos malos; es decir, habría que asegurar también la satisfacción futura de necesidades: “porque siempre os sobre, y nunca os falte, sembréis en cada un año doblado lo que hayáis menester, lo cual guardaréis hasta que no pueda faltar verosíblemente el año presente, y entonces lo distribuiréis como más convenga, y no antes; y así siempre lo haréis, y esta orden, y depósito en esto siempre guardaréis”.<sup>1005</sup>

La organización económica de los pueblos-hospitales no debió chocar mucho con las costumbres autóctonas. El cultivo de tierras en común existía en la organización originaria de los pueblos, ya fuera de tierras propiamente comunales, de aquéllas destinadas al servicio del monarca y la nobleza, o de las dedicadas directamente al culto. Lo mismo sucedía con la organización laboral, pues como señala Serrano, “[l]a educación comunitaria para las niñas en las *huataperas* pudo trasladarse a esa formación general de doctrina y oficios para los niños del hospital. La división de oficios según barrios, que podían recordar a los gremios, se restauró en gran medida al aplicar a cada pueblo de su jurisdicción una artesanía especial, fomentando el intercambio mercantil y la comunicación de sus habitantes”.<sup>1006</sup>

Para Quiroga, entonces, propiedad comunal y distribución equitativa se unían con el trabajo moderado y asumible para la consecución del bien común. La solidaridad entre los miembros era fundamental, pues como señala Spencer, “[l]a idea central de convivencia está tan perfectamente soldada, que en ella todos los bienes sirven para la satisfacción de todas las necesidades de todos los pobladores, según su estado, condición y situación”.<sup>1007</sup>

### 3.3. Organización política

Si bien lo común sería tratar la organización política de los pueblos-hospitales como parte del derecho a la libertad o a la igualdad, consideramos

---

1005 *Ibíd.*, p. 263.

1006 Paz Serrano Gassent, “Introducción”, *op. cit.*, p. 42.

1007 Aguayo Spencer, Rafael. “Estudio introductorio”. *Don Vasco de Quiroga. Pensamiento jurídico. Antología*. México, Porrúa, 1986, p. 37.

más pertinente hacerlo en este apartado. Se trató de una organización que prioritariamente buscaba, como hemos insistido, superar las condiciones de muerte generadas por la conquista. Se trató de una organización democrática, tanto en lo formal por contar con cargos electivos y rotativos, como en lo material, porque las autoridades tenían la obligación de tomar las decisiones que procuraran el bien común de los habitantes del pueblo-hospital.

La organización de los pueblos-hospitales adoptó diversas costumbres y estructuras de las sociedades indígenas. Esto muestra que el alegato contra los gobiernos indígenas realizado por Quiroga era más un argumento para sustentar su crítica a la provisión esclavista dada por la Corona, que una auténtica valoración sobre su organización política. De hecho, podemos decir que una forma de superar las condiciones de muerte que padecían los indígenas fue permitiéndoles, en cierta forma, volver a recrear su organización política, aunque dada las circunstancias coloniales adoptando elementos de otra cultura.

La organización purépecha, por ejemplo, tenía una división territorial de siete unidades: tres correspondientes a las primitivas capitales de carácter religioso, y cuatro referidas a la expansión territorial por los puntos territoriales. El calzonci tenía diversas funciones, pero es de destacar la manera en que ejercía la justicia. Esta no podía hacerse de manera absolutista, pues sus decisiones debían ser consultadas con el consejo de ancianos, como órgano deliberativo. El puesto era hereditario y electivo dentro del linaje real, y la elección no recaía sobre el hijo mayor sino sobre alguien de la familia que había sido educado para asumir la función. Las formalidades con que se debía asumir el cargo, también muestran los límites que, en cierta forma, reconocían ante sus pobladores. El elegido debía decir ante el Consejo: “Príncipes y señores aquí reunidos que habéis decidido con juicio que es conveniente que yo asuma este cargo, les ruego que no me abandonéis ni os rebeléis contra mí. Procuraré llevar este cargo. Si resulto incapaz de gobernar, os pido que no me matéis sino que pacíficamente sea yo destituido, quitándome mi penacho que es el símbolo de mi autoridad como gobernante supremo”.<sup>1008</sup>

1008 Van Zantwijk, R.A.M. *Los servidores de los santos*. México, INAH, 1979, p. 67.

La organización política de los pueblos-hospitales se basaba en un sistema electivo de base familiar.<sup>1009</sup> En efecto, los padres de familia se repartían según las cuatro divisiones territoriales de los pueblos, los barrios, proponiendo cada uno un candidato. De esos cuatro se elegían uno o dos principales, que constituían la máxima autoridad durante tres o seis años, pudiendo ser reelegidos pero también depuestos si no cumplían correctamente su misión. También se elegían por porte de los padres de familia a tres o cuatro regidores, que se ejercía durante un año, y tenía que ser rotativo con el objetivo de que fuese ejercido por la mayor parte de la comunidad; ellos escogían a los demás funcionarios necesarios para el pueblo. Simulando a un cazonci, el rector de los pueblos sería siempre un clérigo y español, educado en el Colegio de San Nicolás. Al respecto, se señala en las *Reglas y ordenanzas*:

Item como dicho es que los Padres de familia de este Pueblo Hospital elijan entre sí un Principal, a quien obedezcan todos, después del Rector, al cual Rector este tal Principal ha de avisar de lo que pasa, y se ha menester en el Hospital (...) y esto por tres, o seis años, o por todo el tiempo que conveniere, y según aprobare, y juntamente con él, elijan tres, o cuatro Regidores, (...) y que éstos se elijan cada año, y de manera que ande la rueda por todos los casados hábiles; pero el Principal dure como está dicho por tres, o seis años o más si pareciere que le deba hacer, y si no hiciera antes porque sea removido, y otro elegido, así como es dicho, en su lugar...<sup>1010</sup>

Las reuniones de las autoridades y dos padres de familia se celebraban en la casa del principal cada tres días. En las *Reglas y ordenanzas* encontramos la siguiente disposición:

---

1009 Silvio Zavala nos otorga la siguiente descripción de esta organización: “Una ciudad de seis mil familias –cada familia compuesta de diez hasta dieciséis casados, es decir, por lo menos, sesenta mil vecinos– sería regida como si fuese una sola familia. El padre y la madre gobernarían a los familiares. Los jurados cuidarían de cada treinta familias. Los regidores presidirían de cuatro en cuatro jurados. Habría además dos alcaldes ordinarios y un *tacatecle*. Los magistrados serían electos por el método expuesto y un parecer, copiado de la Utopía. A la cabeza de todos estaría un alcalde mayor o corregidor español, nombrado por la Audiencia, la cual sería el tribunal supremo en lo temporal”. Silvio Zavala, “Ideario de Quiroga”, *op. cit.*, p. 51.

1010 Vasco de Quiroga, “Reglas y ordenanzas...”, *op. cit.*, p. 267.

Item que para ello, y para todas las otras cosas del pro, y bien común del dicho Hospital se junten de tercer en tercer día en la familia donde morare el Principal, hasta que tengan República por sí para ello, que en todo caso se haga, a platicar, y acordar en lo que se haya de hacer en lo tocante al Hospital, estancias, y términos, y obras comunes de él, conforme a estas Ordenanzas, y lo demás, que les pareciere que convenga no yendo contra ellas, con acuerdo del Rector siempre. Y si el tiempo, o la necesidad diere lugar a ello, no lo determinen luego al primer Ayuntamiento, hasta que en otros, u otros dos lo hayan bien entre sí tratado discurrido, sin votar sobre ello; porque, cuando así lo hubieren bien platicado, y acordado todo, o cualquier cosa, o parte de ello, que sea de importancia, den parte de ello al Rector, y, si fueren cosas dudosas, o dificultosas, lo platiquen primero tres días antes, que se determinen en lo que se hubiere de hacer, salvo si fuere cosa de poca importancia, o que no sufra tanta dilación.<sup>1011</sup>

La vida comunitaria en los pueblos-hospitales recogía la tradición deliberativa de la organización política indígena, pero en cierta forma la radicalizaba al eliminar las divisiones entre nobleza y demás clases sociales. Si bien el Rector de los pueblos correspondería siempre a un clérigo español, este debía tener una educación propicia para tal puesto, recibida en el Colegio de San Nicolás. Además, su autoridad era sobre todo consultiva pues las decisiones, como hemos visto, eran tomadas en las reuniones de los principales. Por otro lado, además de las decisiones “ejecutivas” sobre el funcionamiento del pueblo, las autoridades electas también eran encargadas de la impartición de justicia, buscando que los problemas se resolvieran dentro del pueblo para no tener que utilizar la interminable burocracia de la colonia.

### 3.4. El cuidado de la salud y la red de hospitales

El cuidado a la salud era prioritario para superar las condiciones de muerte, y por eso será un elemento recurrente en la praxis de Quiroga. Por un lado, en los pueblos-hospitales, se contaba con la organización para la

---

1011 *Ibid.*, p. 268.



atención de los enfermos, y se disponía que para ellos “haya una familia, o enfermería grande cuadrada: dos veces mayor que las otras de los sanos, y algo apartada de ellas, en que en el cuarto haya una sala grande para los enfermos de males contagiosos, y otra enfrente de ella para los de enfermedades no contagiosas”.<sup>1012</sup> Además, existían reglas para establecer la prioridad de la atención a la salud, disponiendo tanto de personal como de material para ello:

Que se les dé lo primero, y mejor del Hospital para los enfermos, y se salarie Boticario, Médico, y Cirujano, que visite los enfermos, los consuele, y den lo necesario, hasta que placiendo a nuestro Señor lo tengan todo propio.

A los cuales Mayordomo, y Despensero se les dé, y provea luego lo que pidan de lo primero, y mejor que haya en el Hospital, y lo que en él no hubiere se compre, y se salarie Boticario, Médico, y Cirujano que los visite, y cure los enfermos del Hospital, hasta que lo tengan propio todo en él, donde haya lo que sea menester para los enfermos, los cuales enfermos sean visitados de los sanos guardándose de los contagiosos, que no se les pegue el mal, y sin falta, ni detrimento de la bien ordenada caridad, que con ellos se use consolándolos a todos, donde sean curados con la mayor caridad, y diligencia que posible sea.<sup>1013</sup>

Por otro lado, los pueblos-hospitales no fueron el único medio que utilizó Quiroga para promover la vida de los pueblos a través del cuidado de la salud; también impulsó la fundación de un pequeño hospital en cada pueblo. Aunque no se reducían solo a la cuestión de la salud física, sino también eran centros sociales de diversas actividades.

Es cierto que los españoles, una vez conquistada la parte central de México, construyeron hospitales semejantes a los europeos,<sup>1014</sup> por ejemplo, Hernán Cortés ordena la construcción de un primero hospital para la atención de españoles y la nobleza indígena. La orden franciscana fueron

---

1012 *Ibid.*, p. 271.

1013 *Ibid.*

1014 Véase Muriel, Josefina. *Hospitales de la Nueva España. Fundaciones del siglo XVI*. México, JUS, 1956; Suárez, Marcela. *Hospitales y sociedad en la Ciudad de México en el siglo XVI*. México, UAM, 1988; Venegas, Claudia. *Régimen hospitalario para indios en la Nueva España*. México, INAH, 1973.

los primeros en establecer una enfermería para indígenas pobres en la ciudad de México, en 1529, y que luego se convertiría en el Real Hospital de San José de los Naturales en 1553.

Vasco fundó, en un primer momento, un hospital para gente muy pobre, junto a la catedral de Michoacán, en la ciudad de Pátzcuaro. Después impulsó la creación de una cantidad importante de hospitales en toda la región del occidente de México,<sup>1015</sup> conocidos tradicionalmente como hospitales de La Concepción.<sup>1016</sup> Así narra la fundación, años después, fray Diego de Basalenque:

Hizo luego un Hospital de Santa Marta dedicado a la Concepción de Nuestra Señora, de donde tuvieron principio todos los hospitales de esta provincia, que es una de las costumbres y obras más pías que en estas tierras se hicieron: de modo que vecinos y forasteros, todos hallan ahí remedio. Trajo grandes indulgencias para éste y de él se derivan a los demás. Púsole muchas rentas en casas de la ciudad, tierras y haciendas.<sup>1017</sup>

Estos hospitales están basados en un modelo distinto a los fundados anteriormente por los españoles, pues buscaban ser algo más que una clínica. Los hospitales o *guataperas* como se les llamaban eran lugares que servían en cada comunidad como sede para la reunión de la autoridad con objeto de deliberar sobre problemas comunitarios. Además del cuidado de los enfermos, en la *guatapera* se realizaban las fiestas comunitarias, se daba hospedaje a las personas que iban de paso en la comunidad, y contaba con un granero para funcionar como centro de acopio de las reservas de granos.

Vasco de Quiroga se encargaba de fomentar su fundación y proporcionar algunos medios para su funcionamiento, pero principalmente

1015 Probablemente Quiroga estuvo detrás de la disposición del mencionado Primer Concilio Mexicano que señala: “porque es muy necesario, así para los indios pobres de los pueblos, como para los extranjeros, que a ellos vienen, que haya un hospital donde los necesitados sean recibidos y favorecidos, exhortamos a todos los ministros religiosos y clérigos que por la mejor vía que pudieren, procuren que en todos los pueblos haya un hospital cerca de las iglesias y monasterios, donde puedan ser socorridos los pobres y enfermos, y los clérigos y religioso los puedan fácilmente visitar y consolar y administrar los sacramentos” (*Primer Concilio Mexicano de 1555*, Canon 70).

1016 Véase López Lara, Ramón. “Los hospitales de la Concepción” en Francisco Miranda y Gabriela Briseño y Sánchez-Verin, *op. cit.* Internet. [http://www.crefal.edu.mx/biblioteca\\_digital/coleccion\\_crefal/retablos%20de%20papel/RP11/lopez.pdf](http://www.crefal.edu.mx/biblioteca_digital/coleccion_crefal/retablos%20de%20papel/RP11/lopez.pdf). Acceso: mayo 2010.

1017 Diego de Basalenque, *op. cit.*, p. 214.

estos hospitales dependían de los habitantes del pueblo. Fray Diego Besalunque señala que “[e]l servicio de éste como de todos los demás, está dividido en todo el pueblo (...) y si el hospital es pobre, ellos llevan la comida para si y para los enfermos y todo los que trabajan cada uno en su oficio y las mujeres en hilar y tejer es para el hospital”.<sup>1018</sup> Por su parte, Grijalva también da testimonio de esta organización comunitaria: “Entran cada semana (...) seis indios y seis indias que voluntariamente se ofrecen, y en los pueblos mayores doce indios y otras tantas indias; y en tiempo de necesidad más (...) y así son los más servidos y de mayor regalo”.<sup>1019</sup> Así, pues, estos hospitales estaban sujetos a las comunidades que servían y en ellos, y para sufragar los gastos “aunque estaba la entera comunidad detrás, tomarían turnos las familias que voluntariamente lo desearan y dedicarían su tiempo a atender los edificios, cuidar los bienes y aumentarlos con el comercio del producto del cultivo de las tierras de que los dotaba la comunidad”.<sup>1020</sup>

Estos hospitales ayudaron mucho durante las pestes y enfermedades que azotaron la región, ya que el índice de mortalidad fue muy inferior al de otras regiones de México, y parece ser que la población de Michoacán aumentó: “Mientras que de 1546 a 1570 el índice de nacimientos aumentó en Michoacán de 100 a 370 para caer a 200 en 1596, en otras regiones de México en el mismo período, de 100 sube solamente a 160 en 1570, y case hasta menos de 100 en 1596”.<sup>1021</sup>

El éxito de estos hospitales fue notable, y una muestra de la manera en que Quiroga se dio a la tarea de proteger el derecho a la vida de los indígenas. Su naturaleza comunitaria y sus objetivos ayudaron a su propagación, pues el segundo sucesor de Quiroga, Juan de Medina Rincón, en 1582 calculaba la existencia de más de 200 hospitales,<sup>1022</sup> y otro autor habla de 90 hospitales en Michoacán en el siglo XVI.<sup>1023</sup>

---

1018 *Ibid.*, p. 214.

1019 Grijalva, Juan de. *Crónica de la orden de N.P.S. Agustín en las Provincias de la Nueva España*. México, Porrúa, 1985, p. 155.

1020 Francisco Miranda, *Vasco de Quiroga. Varón universal*, op. cit., p. 59.

1021 Véase Méndez, Carlos. “Vasco de Quiroga: La ciudad de Dios en el Nuevo Mundo”. *Benengeli* 1. México, 1987, p. 24.

1022 Warren, Benedict, *Vasco y sus pueblos-hospitales de Santa Fe*, op. cit., p. 160.

1023 José Bravo Ugarte, *Historia sucinta de Michoacán*, JUS, México, 1962, pp. 78-80.

### 3.5. El derecho a la educación

La praxis de Quiroga para posibilitar la producción de vida de los pueblos indígenas también contempló lo educativo. Era consciente que el buen funcionamiento del trabajo, la economía, la organización política y las instituciones de salud dependían de una buena educación. De hecho, como hemos visto, las propias estructuras laborales, económicas y políticas contemplaban la educación y la capacitación como parte de su organización. Pero también institucionalizó la educación, siendo su principal logro el Colegio de San Nicolás.

Junto a la catedral fundó dicho colegio en 1540 en Pátzcuaro. Era una institución de enseñanza para los hijos de españoles, donde estudiaban durante cuatro años latín y ciencias filosóficas y teológicas, como pre-seminario. También eran alumnos jóvenes indios, que aprendían el castellano junto con el latín y las ciencias humanísticas. Al mismo tiempo enseñaban la lengua nativa a los hijos de españoles. La enseñanza era gratuita con vida comunitaria y con buenos resultados. Aunque en su mente e intención, Quiroga tenía contemplada la necesaria y posible ordenación de los indios, no fundó ningún seminario para ellos, probablemente porque durante un tiempo no se determinaba la situación de la ordenación para los indios y el colegio de Tlatelolco era cuestionado.<sup>1024</sup> Aunque cabe anotar que no se tiene total claridad si realizó durante un tiempo ordenación sacerdotal de indígenas, pues se le ha acusado de ambas cosas.<sup>1025</sup> Pero fuera de este debate, lo seguro es que se pretendía que el colegio fuera un espacio intercultural, donde “los alumnos allí residentes convivieran, se enseñaran mutuamente sus lenguas, costumbres, cantos y cultura en general”.<sup>1026</sup>

Don Vasco dejó ordenado que la enseñanza fuera gratuita para los indígenas, y esto suponía que contara con formas de sostenimiento. Consiguió una encomienda en Huaniqueo —que deja de tenerla el 23 de

1024 El “Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco” fue fundado en 1536 por fray Bernardino de Sahagún. Estaba destinado a educar a la nobleza indígena pero no acudían españoles, pero fue clausurado en 1576.

1025 Véase Herrejón, Carlos. “Dos obras señaladas de Don Vasco de Quiroga”. *Don Vasco de Quiroga y Arzobispado de Morelia*. México, JUS, 1965, p. 97.

1026 Juan Manuel Hurtado, *op. cit.*, p. 78.

abril de 2544 a causa de las Leyes Nuevas—, una estancia real, un molino y un batán que él mismo había construido. Recupera Huaniqueo el 31 de julio de 1545 por otra Cédula Real. El 5 de junio de 1552, obtuvo por Real Cédula la concesión de dos estancias y unos cerrillos cercanos al Colegio para plantar vides y olivas.<sup>1027</sup> En su estancia en España, en 1553, consiguió donaciones en dinero. Después consiguió dos estancias para la cría de ganados y siembras.

En su Testamento señala que se fomente entre los indios “a depender nuestra lengua y a enseñar a los de nuestra nación la suya, que los colegiales sepan también gratis todo y siempre que sea menester haya este ejercicio de los dicho y de las lenguas dichas”.<sup>1028</sup> En el mismo documento, insiste en la gratuidad de la educación de los indios, siendo la forma más justa de retribuirles su trabajo en la construcción de los pueblos-hospitales:

Por lo que hicieron todo los indios de esta ciudad de Michoacán por mi ruego y mandado, sin habérseles pagado bien como debiera y que se le quede todo como dicho es perpetuamente para siempre jamás al dicho colegio de San Nicolás con cargo que en recompensa y satisfacción de lo que allí los indios de esta ciudad de Michoacán y barrios de la Laguna trabajaron, pues ellos lo hicieron y a su costa, sean perpetuamente en él gratis enseñados todos los hijos de los indios, vecinos y moradores de esta dicha ciudad de Michoacán, y de los dichos barrios de la Laguna, que también ayudaron en los dichos edificios, que quisieren y sus padres enviaren allí a estudiar y ser allí enseñados en todo lo que allí se enseñare y leyere, y esto gratis como es dicho, sin que para ello den ni paguen ni se les pida ni lleve cosa alguna (...) en satisfacción y recompensa de lo que allí y en otra cualquier parte y obra hubieren trabajado los dichos indios...<sup>1029</sup>

La educación a los indígenas era parte de la utopía de don Vasco, pues significaba la manera de empoderarlos para que pudiesen actuar en plan de igualdad con los colonizadores. Como señala Miranda, era buscar que los indígenas “un día se sintieran ciudadanos con iguales derechos que los

---

1027 Francisco Miranda, *Don Vasco y su Colegio de San Nicolás*, op. cit., pp. 207-210.

1028 Vasco de Quiroga, “Testamento”, op. cit., p. 278.

1029 *Ibid.*, p. 279.

españoles, de dar a éstos la posibilidad de conocer las cualidades de aquellos y acostumbrados a tratar al indio en un plano de igualdad desde la infancia”.<sup>1030</sup>

El proyecto de Vasco de extender los colegios para los indios cayó en el olvido. Con la consolidación de la estructura colonial los indios fueron recibiendo menos posibilidades de estudio. Además, como hemos visto, el cambio de sede del colegio significó un fuerte golpe a su carácter intercultural.

La memoria histórica sobre Quiroga es una muestra de la radicalidad de su proyecto de colegio y educación. En 1769, el rector del Colegio, Juan Joseph Moreno publicó una biografía de Vasco de Quiroga.<sup>1031</sup> Su impacto fue importante entre los estudiantes, que comenzaron a debatir sobre la organización social ideal. Se retomó la enseñanza de las lenguas indígenas y se acercó a los pueblos. De ahí que no sea de extrañarse que el Colegio se volvió un semillero de movimientos independentistas: Miguel Hidalgo fue su estudiante y posterior rector, y José María Morelos fue su estudiante. No por nada, al vencer las tropas realistas al ejército insurgente, se decretó el cierre del Colegio y se destruyeron los retratos de Quiroga.

Las instituciones que creó Quiroga para defender la vida de los indígenas tuvieron éxito mientras existieron. Algunos autores han visto en ellas una forma de colonización, a pesar de sus beneficios. Por ejemplo, Serrano señala que “si bien gracias a esto, preservó su vida física, aportándoles los imprescindibles medios de subsistencia, e incluso su dignidad, perdida en esa vida desparramada en los montes, también destruyó su antigua identidad”.<sup>1032</sup> El problema de estos juicios es que atribuyen a los proyectos quiroguianos las consecuencias de la conquista y la colonización, y que pretenden juzgarlos desde posicionamientos políticos actuales. Hoy día muchas características de estas instituciones serían catalogadas como “indigenistas” y, por lo tanto, rechazadas por los movimientos indígenas,

1030 Francisco Miranda, *Don Vasco de Quiroga y su Colegio de San Nicolás*, UMSNH, Morelia, 1990, p. 180.

1031 Véase Moreno, Juan Joseph. *Fragments de la vida y virtudes de don Vasco de Quiroga. Edición facsimilar, de la impresa en 1766*. Estudio introductorio de Ricardo León Alanís. Morelia, UMSNH, 1998.

1032 Paz Serrano Gasset, *Vasco de Quiroga. Utopía y derecho en la conquista de América*, op. cit., p. 193.

pero otras serían aceptadas por promover la autonomía y la autodeterminación. En efecto, no fueron estos proyectos los que destruyeron la “antigua identidad” indígena, pues esto lo hizo la guerra de conquista y la avaricia y codicia de los colonizadores; al contrario, con todas las limitaciones teocráticas y eurocéntricas con que cargaban, fueron lo suficientemente abiertos para posibilitar que los indígenas recuperaran y reconstruyeran parte de su identidad perdida. Si no se logró más fue porque los intereses y las estructuras colonialistas se impusieron y la *utopía* de Quiroga quedó en el olvido.

#### 4. Derecho a la igualdad

La praxis de Vasco de Quiroga tiene una faceta importante a favor de la igualdad, que podría dividirse en dos grandes luchas: la encaminada a empoderar a los indígenas para que estuvieran en un plano de igualdad con los conquistadores y colonizadores, y la dirigida a superar las estructuras desiguales de la organización política originaria indígena, favoreciendo en este caso el empoderamiento de los indios maceguales. En cierta forma, a través de los anteriores apartados, hemos abundado en ambas luchas; por lo tanto, solo haremos algunas nuevas referencias sobre ellas.

La primera lucha por la igualdad realizada por Quiroga la podemos detectar en su defensa por la humanidad de los indios. Su comparación con los habitantes de la edad de oro, además de considerarlos capaces, aún por encima de los europeos, de ser sujetos y constructores de la utopía, era el fundamento para empoderarlos en la nueva sociedad que nacía de la conquista: “Porque no en vano, sino con mucha causa y razón, éste de acá se llama Nuevo Mundo (y es lo Nuevo Mundo no porque se halló nuevo, sino porque es en gentes y casi en todo como fue aquél de la edad primera y de oro, que ya por nuestra malicia y gran codicia de nuestra nación ha venido a ser de hierro y peor...”<sup>1033</sup> Desde esta perspectiva, más que hablar de un “mito del buen salvaje”, es una forma de buscar la igualdad material entre los habitantes de una sociedad naciente que, para Quiroga, no tenía una “buena policía”, ni un orden justo.

---

1033 Vasco de Quiroga, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 101.

Al luchar por la libertad de los indígenas, lo hacía desde el fundamento de la igualdad de todos los seres humanos. En uno de sus alegatos contra la provisión esclavista hace una comparación entre los indios con él mismo en el siguiente tenor: “no son más esclavos que yo ni yo más libre e ingenuo que ellos”.<sup>1034</sup> El oidor defiende la libertad de los indios exigiendo que se aplique el mismo derecho y los mismos criterios que se aplicarían a los españoles, pues si así fuera entonces se llegaría a la conclusión, como veremos en el siguiente apartado, de que no hay indios esclavos y que dicha provisión no es aplicable.

La educación a los indígenas fue otra manera de buscar la igualdad con los europeos. Ya hemos visto la tarea educativa que fomentó Quiroga con este objetivo y dentro del marco de lo que él llama “policía mixta”. Trabajó por satisfacer “la necesidad de educar a la ciudadanía nueva, a indígenas y españoles haciéndolos conscientes de sus legítimas diferencias, necesitando ambos ser introducidos en esa mixta policía del espíritu y del cuerpo que genera nuevos hábitos de convivencia: policía mixta que en todo ha de poner orden y concierto nuevo así en lo espiritual como en lo temporal”.<sup>1035</sup>

En relación con lo anterior, y como veremos más adelante, Quiroga se opuso a la conversión masificada al cristianismo. Además de considerarlo como un método inadecuado de evangelización, también veía en él un riesgo para perpetuar la desigualdad entre españoles e indios, pues aunque a ambos se les reconociera parte de la misma iglesia, habría un trato desigual pues a éstos se les consideraría ignorantes en su fe y sin capacidad de incidir en la toma de decisiones. El bautismo masificado era tan solo una formalidad que no aseguraba que los indios realmente fueran tratados con igualdad, y de ahí la necesidad de que la recepción de la fe fuera totalmente consciente, habiendo recibido la preparación adecuada, y sin el uso de la violencia. En este sentido, Francisco Miranda comenta:

El haberlos admitido en la Iglesia [a los indios], al administrarles el bautismo, era solo una garantía aparente de que se les consideraba seres humanos, pues se les colocaba demasiado lejos de los europeos y era casi

1034 *Ibid.*, p. 108.

1035 Miranda, Francisco. *El Pátzcuaro de Don Vasco, un modelo de integración étnica y cultural*. Pátzcuaro, Crefal, 1983, p. 10.



imposible que éstos los consideraran sus iguales. En consecuencia había que proporcionarles los nuevos conocimientos que les permitieran defenderse y que ellos incorporaran los suyos.<sup>1036</sup>

Dentro del mismo contexto, y aunque fuera algo simbólico, la estructura de la catedral que planeó realizar en Pátzcuaro refleja el ánimo de igualdad que imperaba en Quiroga. En ese inmenso diseño de catedral contemplaba cinco naves para que confluyeran los diferentes pueblos indígenas y los españoles. A cada grupo se le predicaría el Evangelio en su lengua, pero todos participarían del mismo sacramento.<sup>1037</sup> Landerreche señala que “Don Vasco proponía la unidad en la pluralidad. En el centro estaría el altar donde se celebraría el sacrificio de la misa y todos compartirían el mismo sacrificio, pero a la hora de la homilía varios predicadores se distribuirían en las diversas naves, cada una con su púlpito, y en cada una se daría la homilía en una lengua diferente: purépecha, mazahua, español, etcétera. Eran cinco naves y cinco lenguas”.<sup>1038</sup> Esto era parte de la importancia que dio Quiroga a la promoción de las lenguas indígenas, que se enseñaban en el Colegio de San Nicolás; de hecho, estableció la regla que nadie se podía ordenar si no aprendía por lo menos una de las lenguas de la región.

La “policía mixta” significaba en Quiroga el modo, el instrumento y la finalidad para fomentar una convivencia igualitaria entre españoles, mestizos e indígenas. Su proyecto para Pátzcuaro es un ejemplo de ello, tal y como lo describe Miranda:

Pátzcuaro debía ser, según él, la coctelera que mezclara las culturas, las economías y las razas, pero sin dar favoritismo a la minoría blanca que consideraba indispensable a la nueva sociedad en gestación. Quería que la ciudad que los reuniera se estructurara en torno a los dos polos de autoridad, la civil representada en el alcalde mayor y el concejo o cabildo, que necesariamente debería ser mixto y componerse de los delegados de cada una

---

1036 Francisco Miranda, *Vasco de Quiroga. Varón universal*, op. cit., p. 31.

1037 Actualmente, solo se conserva con modificaciones la nave principal de la Catedral. Para una monografía donde se muestra cómo esta singular catedral reflejaba el espíritu utópico de Quiroga. Véase Ramírez, Mina. *La catedral de don Vasco de Quiroga*. Zamora, El Colegio de Michoacán, 1986.

1038 Rafael Landerreche, op. cit., p. 49.

de las repúblicas, la de indios y la de españoles; y la autoridad religiosa, representada por el obispo, lo que debería ser el signo de unidad, auxiliado por el cabildo eclesiástico y complementado por las órdenes religiosas.<sup>1039</sup>

Don Vasco también defiende a los indios de Pátzcuaro cuando se les impusieron impuestos que ni siquiera en tiempos prehispánicos pagaban.<sup>1040</sup> En un documento escrito por medio de su apoderado Cristóbal Pérez, en 1563, Quiroga expone dieciséis razones apoyadas en cédulas reales; eran razones jurídicas de procedimiento, de imposibilidad económica de los indios para hacer el pago, sobre la exención de esos tributos por los servicios prestados por los indios, sobre causas políticas, a favor de la integración de culturas, entre otras. Es de destacar que para Quiroga estos impuestos significaban un trato desigual e injusto a los indígenas, ya que los colocaban en una situación de inferioridad que en nada ayudaba a la creación de una nueva sociedad equitativa. En su Información en derecho hace ver que “lo que era propio suyo de estos naturales no se les puede quitar, puesto que sean infieles y se puedan y deban pacificar para bien los instruir y ordenar, y que de solo lo que daban a Moctezuma (...) se puede disponer”.<sup>1041</sup> Es decir, exigir mayores tributos de los que los otorgaban a sus gobernantes originarios era injusto porque significaba un trato desigual con los propios españoles.

La lucha por la conservación de la vida también la realizaba Quiroga desde un plano de igualdad entre indígenas y españoles. En su Información en derecho, cuando exige la protección de la vida y el cuidado de lo que existe en el Nuevo Mundo, señala que esto es “a provecho general y común de todos así españoles como naturales, esta tierra asaz digna de ser conservada”.<sup>1042</sup>

La igualdad entre indígenas y españoles también se hace presente en la praxis de Quiroga cuando éste valora positivamente las tradiciones y las costumbres indígenas. En el siguiente texto del oidor, es clara su exigencia de dar soluciones adaptadas a la realidad indígena y no aplicar

1039 Francisco Miranda, *Vasco de Quiroga. Varón universal*, op. cit., p. 85.

1040 Véase Zavala, Silvio. “Don Vasco de Quiroga en defensa de Pátzcuaro”. *Iberoamericana Pragmática*, Año XX. Praga, 1986, pp. 7-12.

1041 Vasco de Quiroga, “Información en derecho”, op. cit., p. 104.

1042 *Ibid.*, p. 89.

miméticamente las instituciones existentes en España u otras que pasaban por alto las especificidades culturales:

[...] se habían de proveer y ordenar las cosas de nueva manera, conforme a la manera y condición y complexiones e inclinaciones y usos y costumbres buenos de sus naturales, donde no debería ser tenido por reprehensibles si, según la diversidad y variedad de las tierras y gente, se variasen y diversificasen también los estatutos y ordenanzas humanas. Porque, por ventura, no acontezca lo que al médico ignorante, que quería curar todas las enfermedades con un remedio y colirio; y al otro, que tenía las recetas en el cántaro, y la que primero sacaba ésa aplicaba a los males que curaba, sin hacer otra distinción ni diferencia en ello, debiendo saber que con lo que Domingo sana dicen que Pedro adolece.<sup>1043</sup>

Por eso, como hemos insistido, en los pueblos-hospitales se volvían a recrear elementos indígenas en la construcción de sus capillas, elementos de su ética, de su organización social, de su elección de sus autoridades, de su vida cultural.

La lucha por el acceso a la justicia por parte de los indígenas fue otra manera en que Quiroga contribuyó con la igualdad. En su *Información en derecho* denuncia cómo aquéllos no tenían acceso a la justicia, pues al tratar de interponer alguna demanda eran acusados de desacato y rebeldía por los encomenderos; es decir, exigir sus derechos era para ellos una acción ilegal:

[...] luego el español dice que osarse quejar el indio a la audiencia del territorio es grande desacato y señal de levantamiento, como en la verdad sea de seguridad y sosiego, pues pide justicia de su injuria a los ministros de su rey, que es señal de no la querer él tomar por sus manos; y que ya los indios se les atreven y se les atreven y se quieren levantar, y así luego los levantan que rabian.<sup>1044</sup>

Hemos comentado la manera en que el oidor ejerció su función escuchando las demandas de los indígenas nobles y macegales. Esto significó tanto una limitación de los abusos de los españoles sobre los indígenas

---

1043 *Ibid.*, pp. 101-102.

1044 *Ibid.*, p. 123.

como un empoderamiento de los maceguals antes los encomenderos y la nobleza indígena.

La trascendencia de esta manera de ejercer la justicia fue tal que una de las primeras iniciativas de Mendoza fue aceptar la innovación de escuchar a los indios en la propia casa, como lo había comenzado a hacer don Vasco. Gracias a esto se reducían los costos a los indios, en especial para aquéllos que venían de lugares fuereños y tenían que pasar días esperando su audiencia. Además, “Quiroga había agregado a sus tareas de funcionamiento, el prolongar las horas de audiencia en su propio domicilio, para resolver los complejos pleitos, de y entre los indios, que requerían de mucha paciencia por la prolijidad de desenvolver sus argumentaciones llenas de formas de cortesía tan naturales en ellos, agregada la monótona repetición de los argumentos”.<sup>1045</sup>

La igualdad en la impartición de justicia que logró Quiroga no se debió a la aplicación formal del derecho europeo tanto a los pueblos indígenas como a los españoles. El oidor se percató de que era necesario tomar en cuenta las características específicas y a partir de ellas renovar la manera en que se ejercía la judicatura. Era consciente de que la manera de acceder a la justicia sobre la base del derecho castellano terminaría haciéndola materialmente imposible para los indígenas. A partir de esta experiencia, suponemos que nació la siguiente regla de los pueblos-hospitales:

Cómo se averigüen las quejas, y pleitos, que nacieren entre ellos (que sean pocos, o ningunos), sin ser menester juez.

Item si alguno de los Indios pobres de este Hospital tuviere quejas de otro, o de otros, entre vosotros mismos, con el Rector, y Regidores lo averiguaréis llana, y amigablemente, y todos digan verdad, y nadie la niegue, porque no haya necesidad de se ir a quejar al Juez a otra parte, donde paguéis derechos, y después os echen en la cárcel. Y esto hagáis aunque cada uno sea perdidoso; que vale más así con paz, y concordia perder, que ganar pleiteando, y aborreciendo al prójimo, y procurando vencerle, y dañarle, pues habéis de ser en este Hospital todos hermanos en Jesucristo con vínculo de paz, y caridad, como se os encarga, y encomienda mucho.<sup>1046</sup>

1045 Francisco Miranda, *Vasco de Quiroga. Varón universal*, op. cit., p. 47.

1046 Vasco de Quiroga, “Reglas y ordenanzas...”, op. cit., p. 269.

Como se observa, la organización que propone don Vasco para los pueblos-hospitales contemplaba lo que hoy llamamos “mediación”. Pero lo más importante es que esto posibilitaba que los indígenas rehicieran en parte sus formas comunitarias de solución de conflictos, logrando cierta autonomía de las estructuras coloniales del estado novohispano. Solo así era posible una igualdad real en el acceso a la justicia.

## 5. Derecho a la libertad

El derecho a la libertad es defendido claramente por el oidor Vasco de Quiroga, especialmente a través de su escrito *Información en derecho*. Hemos dejado como último tema este derecho por razones de forma, aunque es importante señalar que es el mejor desarrollado teóricamente por nuestro autor a comparación de los demás derechos.

Para abordar este tema, primeramente abundaremos en algunos datos sobre el texto, citado varias veces a través de estas páginas, *Información en derecho*. En un segundo lugar, veremos en qué consistieron en general los argumentos para defender las “libertades” de los indígenas.

### 5.1. El texto *Información en derecho* y sus motivaciones

*Información en derecho* es el escrito más largo y completo que se conoce de Vasco de Quiroga, cuyo principal objetivo es defender a los indios contra las pretensiones esclavistas de los españoles. Su origen se remonta a la cédula real del 2 de agosto de 1530 sobre la prohibición de la esclavitud que traía la Segunda Audiencia a su llegada a Nueva España, y a la provisión real posterior que dejó sin efecto a aquella.

La cédula prohibía el rescate de los esclavos que los indios tenían por tales, además de los esclavos hechos por guerra justa. Señalaba también que los esclavos que tuvieran los conquistadores y pobladores deberían ser manifestados ante las autoridades, con el fin de realizar una matrícula que estableciera los auténticos esclavos en ese momento y se restringiera su aumento. Su contenido antiesclavista lo resume de la siguiente manera Silvio Zavala:

[...] prohibía la servidumbre de los indios aun en los casos de guerra justa; revocaba las licencias bélicas existentes en cuanto al efecto de cautiverio; disponía que desde la fecha del pregón no pudieran obtenerse esclavos por ninguna vía, incluyendo la del rescate; los esclavos adquiridos por los españoles con anterioridad a la prohibición, debían manifestarse en el plazo de 30 días a las justicias para hacer una matrícula en que constara el número de ellos, sus nombres y el de los amos.<sup>1047</sup>

Esta cédula afectaba gravemente los intereses de los conquistadores y colonos, quienes enviaron sus quejas al Emperador. Argumentaban que sin los esclavos, los españoles no verían atractiva la tarea de sofocar las rebeliones de los indios ni tampoco tomar parte de las empresas de nuevas conquistas. Señalaban que si las expediciones eran sustentadas a costa de los propios soldados, ya ninguno desearía exponerse sin la esperanza de tener la recompensa de esclavos. Les parecía injusto también que los esclavos que tenían los indios no pudiesen ser adquiridos por los españoles.

Estos argumentos tuvieron sus resultados, pues en Toledo, el 20 de febrero de 1534, Carlos V y el Consejo de las Indias derogaban la prohibición anterior y autorizaban la esclavitud en función de la guerra justa y el “rescate” de los indios esclavos por los mismos indios, y establecía ciertas reglas para tal cuestión. Esta ley tenía el siguiente proemio:

[...] et agora somos informados de muchas e las más principales parte de las dichas Indias, por cartas e relaciones de dichas personas que tienen buen celo al servicio de Dios e nuestro, que de la guarda e observancia de lo contenido en dicha nuestra carta [de 1530] e de no ser aver fecho esclavos en guerras justas, se han seguido más muertes de los naturales de los dichos indios e han tomado ellos mayor osadía para resistir a los cristianos e les hacer guerra, viendo que ninguno de ellos era preso ni tomado por esclavo como antes lo era, e nuestros súbditos cristianos, viendo los daños, heridas e muertes que reciben e que de los matar a todos ningún beneficio reciben, ni dejan en los pueblos haciendas para enmienda de sus gastos e daños, temen la dicha guerra e la dejan de hacer por les haber prohibido lo que de derecho e por leyes destos nuestros reinos está permitido.<sup>1048</sup>

1047 Silvio Zavala, *Los esclavos indios...*, op. cit., p. 30.

1048 Véase Silvio Zavala, “Ideario de Quiroga”, op. cit., p. 40.

La Segunda Audiencia, como hemos dicho, tenía como uno de sus principales objetivos, al llegar a la ciudad de México, tomar las medidas necesarias para prohibir la esclavitud. No obstante, la provisión de 1534 significó un golpe de frente a su política pues significaba una nueva concesión para que conquistadores y colonos esclavizaran a los indios.

Las razones para permitir la esclavitud que daba dicha provisión eran las clásicas de la época: la esclavitud por “guerra justa” cuya raíz estaba en la rebelión de los indígenas; la “licitud del rescate”, es decir, la subrogación en el derecho de poseer a un indio que era esclavo; o la mejora en la cristianización que obtendría el esclavo sujeto ahora a un señor cristiano.

El Consejo de Indias resolvió que en las guerras justas, hechas por mandato real o por las personas que tuvieran la facultad de hacerlo, los indios que se aprehendieran podrían ser esclavizados como hechos en “buena guerra”, pero no podían ser vendidos fuera de las Indias. Por otra parte, las mujeres y los niños menores de 14 años no podrían ser cautivos, pero servirían como naborías de hogar u otras labores, considerándoseles personales libres y recibiendo por su trabajo mantenimiento. Respecto a los indios de rescate, se revisaría la matrícula en los pueblos. Los que resultaran legalmente esclavos, existía la posibilidad de rescatarlos y contratarlos; pero además se tenía que analizar la situación por la que fueron hechos esclavos entre sí los indios, pues solo se aprobarían aquellos que lo fueran conformes a las leyes de la península.

Ante la esclavitud y abusos que se siguen, la Segunda Audiencia envía información a la Corona y al Consejo de Indias pidiendo la anulación de la real provisión de 1534. A esto se suman diversos religiosos, entre ellos el obispo de México, fray Juan de Zumárraga. Al no haber respuesta de la metrópoli, Quiroga escribe su obra más extensa.

Contra todos esos argumentos y en defensa de la libertad indígena reaccionó don Vasco, escribiendo su Información en derecho. Fue asesorado por jueces indígenas para conocer mejor su legalidad. El manuscrito original se encuentra en castellano, en la Biblioteca Nacional de Madrid, consta de 162 fojas, y está fechado el 24 de julio de 1535 en la ciudad de México. Contiene notas al margen con aclaraciones de puño y letra del autor, y su aparato crítico está formado por citas de los Padres de la Iglesia, de la Biblia, de teólogos, filósofos y jurisconsultos famosos. El documento tiene la forma de carta y es dirigida, lo más probable según ha

demostrado Marcel Bataillon, al doctor Bernal Díaz de Luco, entonces miembro del Consejos de Indias.<sup>1049</sup>

El título Información en derecho está tomado de una nota marginal a un documento anexo, que era la bula Inter caetera: “La bula, relación de Indios y varias informaciones en derecho”. Es decir, el título que se le ha dado a esta obra no es el que se muestra de manera formal por parte de Quiroga; no obstante, se ha estandarizado debido a que coincide con el objetivo y la intención de su autor, pues pretende sacar de su error a quienes han sido engañados de la información falsa y dolosa dada por ciertos colonos y conquistadores. En este contexto se entiende la manera en que se expresa de la provisión esclavista:

[...] sobre alguna provisiones que de ese Real Consejo de las Indias han emanado por siniestras relaciones de personas que, en la verdad, no tienen tanta experiencia, o tan buen entendimiento de las cosas quanto convendría, o, por ventura, no estarían tan libres de algunas pasioncillas, de codicias y otras intereses particulares quanto sería menester, o quizá de alguna ilusión del antiguo adversario de toda obra que les imprime en la fantasía, de manera que viendo no vean y oyendo no entiendan.<sup>1050</sup>

Quiroga hace referencia al texto bíblico de Mateo 13, 13 (“porque viendo no ven, y oyendo no oyen ni entienden”), para enfatizar que los argumentos enviados a la Corona y al Consejo de Indias contra la provisión de 1530 y a favor de la esclavitud eran falsos y provenían de personas que se reusaban a ver la realidad o manipulaban sus pareceres, motivados por intereses económicos y políticos que requerían de la explotación de los indígenas. En efecto, como señala Herrejón, “el título obedece a una antítesis: contra información torcida y siniestra, información recta, en derecho”.<sup>1051</sup>

De la provisión de 1530 Quiroga señala que “muy bien santa y justamente” prohibía esclavos de guerra o de rescate. En cambio, condena la segunda provisión, pues considera que abre la puertas a la tiranía y el mal:

1049 Véase Bataillon, Marcel. “Vasco de Quiroga et Bartolome de Las Casas”. *Revista de Historia de América*, n.º 33, junio 1952, pp. 87-99.

1050 Vasco de Quiroga, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 72 (énfasis añadido).

1051 Carlos Herrejón, “Introducción” en Vasco de Quiroga, *Información en derecho*, *op. cit.*, p. 10.



“si el antiguo conturbador Satanás así ahora con esta nueva provisión todo no lo contaminara y conturbara”.<sup>1052</sup> Además, critica la cédula esclavista porque se genera bajo el vicio de la información falsa de encomenderos y colonos, y porque provocará que se eche “el hierro a tantos inocentes y quitar la libertad a tantos libres, como de aquí adelante en esta tierra se hará tomada ocasión de la nueva provisión”.<sup>1053</sup> Además, estas prácticas sustentadas en la provisión son contra el derecho natural, pues les quita “sus libertades naturales, que les son tan caras como las vidas, que no las tienen en tan poco como algunos así allá como acá quieren decir”.<sup>1054</sup>

Podemos señalar que los objetivos de esta obra son dos: dar razones suficientes para demostrar que la provisión real que volvía a permitir la esclavitud de los indios era injusta e inaplicable en estricta equidad, y recomendar un remedio general para la situación que se había generado en las Indias después de la conquista. El segundo objetivo que hemos comentado ampliamente en las páginas anteriores, al hablar de la “policía mixta” y especialmente de los pueblos-hospitales. El primer objetivo es el que nos ocupa en este momento, al tratarse de la defensa más clara realizada por Quiroga del derecho a la libertad. Finalmente, ambos objetivos iban de la mano pues “urgido por las condiciones miserables en que han quedado los indios, bajo el efecto de la conquista y de la pretendida cristianización, y presionado por su utopía pragmática, siente la perentoria necesidad de rebatir los falsos supuestos de la Provisión y las intolerables consecuencias que tendría su aplicación”.<sup>1055</sup>

## 5.2. Argumentos contra la esclavitud

Quiroga realiza una serie de argumentaciones para desautorizar la provisión esclavista, mostrando su formación como jurista y, en términos actuales, dando un “uso alternativo del derecho” a favor de la libertad de los indígenas. En efecto, en su *Información en derecho*, presenta clasificaciones de

---

1052 Vasco de Quiroga, “Información en derecho”, *op. cit.*, pp. 74-75 (énfasis añadido).

1053 *Ibid.*, p. 126.

1054 *Ibid.*, p. 121.

1055 José Luis González M., “Sujetos de bautismo u objetos de esclavitud”, *op. cit.*, p. 93.

hechos, invoca derechos basándose en antiguas y nuevas leyes, y usa la “jurisprudencia” para fundamentar sus argumentos. En efecto, acude a diversos argumentos jurídicos para demostrar la inexistencia de la esclavitud entre los indios. Demuestra que la guerra justa no se ha dado contra los indios, pues estos no han hecho daño a los españoles y los reciben con apertura. Se vale, entre otros, del Código de Teodosio y del Breviario de Alarico, para concluir que lo que había entre los indios era simplemente un alquiler de obras a perpetuidad, que los españoles habían confundido con la esclavitud, por codicia o falta de información. Busca demostrar que los indios no son, ni han sido, ni pueden ser por lo tanto, esclavos.

La estrategia de Quiroga no fue rebatir los principios esclavistas, que estaban bien asentados y eran poco cuestionados. Más bien, prefirió concentrar sus esfuerzos en demostrar que no se podían aplicar, a partir de los hechos y la realidad indiana, ninguno de dichos principios. Martínez Baracs señala al respecto:

Quiroga debió juzgar inútil rebatir estos bien asentados principios esclavistas [esclavitud por ‘justa guerra’ y por ‘rescate’], para concentrar su argumentación en el hecho de que ni una ni otra forma de esclavización de los indios correspondía a la situación de Nueva España, que él había podido estudiar con minuciosidad y veracidad a partir de una muy grande cantidad de testimonios, debido a la comisión que había recibido.<sup>1056</sup>

Si Quiroga, como jurista, tenía bien claros sus objetivos al escribir su informe, entonces no sería adecuado concluir de manera definitiva su posición respecto a otros temas. Por ejemplo, sobre la “guerra justa”, el oidor expondrá las causas tradicionalmente aceptadas y a partir de ellas argumentará y demostrará que no es la esclavitud el camino para solucionar la problemática de las Indias, sino la predicación pacífica del Evangelio y la instauración de “policías mixtas”. Es decir que, teóricamente, a diferencia de otros autores, Quiroga no se ocupó a profundidad de analizar los títulos válidos e inválidos de la conquista, y asumió aquéllos desde lo que habría que combatir para demostrar la injusticia de la guerra y, por tanto, la inviabilidad de la esclavitud por tal razón.

1056 Rodrigo Martínez Barac, *op. cit.*, p. 246.

Seremos lo más someros posibles en la presentación de la defensa que hace Quiroga de la libertad, pues en el texto hay excesivas reiteraciones, como él mismo admite, pues “como los abogados cautelosos de los pleitos en los pleitos y en las causas, que inculcan y redoblan y repitan las cosas disimuladamente por diversas maneras de decir en las posiciones y artículos que hacen, a fin que, si el testigo o la parte o el que no examina se descuidasen en mirar y entender y estar atentos en lo uno, que no se puedan escapar y vengan a caer y a dar de rostro en lo otro, que es como aquello”.<sup>1057</sup> Pero señala que esto se hace para que “la verdad de la causa salga delante y no se pierda por alguna inadvertencia”.<sup>1058</sup>

### 5.2.1. Crítica a la esclavitud por “justa guerra”

Una de las categorías de esclavos que considera la provisión de 1534 son los realizados por guerra justa. Como hemos visto de cierta forma al tratar a Las Casas y Veracruz, la idea dominante de la época –recogida por la provisión real– afirmaba que la guerra justa debía reunir las características siguientes: Ser declarada por una autoridad legítima de un Estado soberano ya que la guerra tiene que servir a los fines públicos y no privados; que la causa por la que se declara sea justa: reparar una injusticia, defensa contra la agresión o contra la supresión de libertades, etc.; que se hayan agotado los medios pacíficos de solución del problema que genera la causa; que los fines sean justos (buscar una solución justa) y que los medios sean proporcionados al mal o daño que se busca reparar; y que haya proporción entre el bien que se busca y el mal que se puede derivar de la acción bélica.<sup>1059</sup>

En su Información en derecho, Quiroga no entra a cuestionar los argumentos a favor de la guerra justa; al contrario, alguno lo apoya y desarrolla, tanto en sus fundamentos como en sus finalidades, pero con el fin de descalificar la guerra que en los hechos se había dado y se daba contra los indios.

---

1057 Vasco de Quiroga, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 235.

1058 *Ibid.*

1059 Véase Vidal, Marciano. *Moral de actitudes*. Moral social, t. III. Madrid, PS Editorial, 1980, p. 616.

Considera justificada una guerra si era necesaria para remediar la situación de los indios, para instruirlos en la fe, para salvarlos de la tiranía, mas no para destruirlos.<sup>1060</sup> Aunque de entrada podría parecer que esta justificación estaría relacionada con la tesis de la inferioridad natural de los indios, ya hemos comentado que está lejos de ser así; más bien, es coherente con su postura que, al igual a Las Casas y Veracruz, acepta la legitimidad de las bulas papales como el fundamento de la presencia española en Las Indias, es decir, como mandato a la evangelización. Esto se refuerza con otra cita que realiza un poco más adelante, donde establece la potestad indirecta del papa para utilizar el poder temporal para la evangelización, pero establece que se debe guardar “la debida proporción” para conseguir “la pacificación o cumpulsión” de los indios, “no para su destrucción sino para su edificación”.<sup>1061</sup> Pero Quiroga es testigo de que la guerra hecha contra los indios no se ajusta a estos principios, sino que es motivada por la codicia y avaricia de los encomenderos y causa “la muerte en vida” de los indígenas:

“Con que se ha quitado y conturbado casi toda la esperanza del bien espiritual y temporal que de aquestas gentes en esta tierra se esperaba” pues lo que ha sucedido es “la confusión e infierno de las minas, donde no hay orden alguno, sino habita un horror sempiterno, donde estos pobrecillos miserables, que así han de ser herrados, han de ir a maldecir el día en que nacieron”.<sup>1062</sup>

Es por eso, principalmente, que Quiroga nunca consideró justas la guerra de conquista ni las demás guerras que se daban bajo el pretexto de rebelión de los indios: “Y por esto se les hace la guerra, que más justamente había de ser compasión de los males y daños, que por no los saber atraer ni pacificar, como el Evangelio y la bula lo mandan, por nuestra gran culpa y negligencia o malicia y codicia reciben; y de aquí les proceden cuantos males ellos tienen y tendrán, que, al fin, todos se han de tornar sobre las cabezas de los españoles que lo causan y no lo miran, como se

1060 Véase Vasco de Quiroga, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 102. Sigue a Atanasio, quien basándose en la Carta a Timoteo de san Pablo, justifica la intervención de los emperadores romanos para apaciguar a los bárbaros.

1061 *Ibid.*, p. 102-103. En esta cita, Quiroga sigue a San Agustín y a San Antonio de Florencia.

1062 *Ibid.*, p. 75.

debía mirar”.<sup>1063</sup> Aunque aceptaba como un hecho consumado el nacimiento de la nueva sociedad colonial, buscó que esta se construyera respetando las libertades de todos los nuevos habitantes, incluyendo por supuesto a los derrotados.

Al considerar que la guerra contra los indios no es justa, por lo tanto los prisioneros no podrían ser considerados esclavos, como establecía la provisión. Pero su argumento va más allá, pues analiza diversos supuestos para demostrar que en todos ellos, la auténtica raíz es la explotación y el abuso que cometían los colonizadores y que la supuesta razón de guerra justa era tan solo una manipulación de los auténticos hechos: “Que los inconvenientes que parece que hay en estas partes en los esclavos de guerra son, en los ya pacíficos, la codicia desenfrenada de nuestra nación; y, en los por pacificar, su defensa natural, que parece que naturalmente tienen contra nuestras violencias, fuerzas, opresiones y mala manera que tenemos con ellos en su pacificación por nuestra codicia”.<sup>1064</sup> En efecto, haremos mención de algunas de las críticas que realiza a algunas razones y prácticas esclavistas.

En caso de rebelión de los indios que ya se habían sometido al rey de España, abdicando así de la fe, no justificaba la guerra ni la esclavitud. Tenía claro que la codicia de los españoles llevaba a fingir alzamientos por parte de los indios, con el fin de esclavizarlos para el trabajo en las minas. De hecho, los españoles consideraban que el solo hecho de huir a los montes buscando refugio ya era un acto de rebeldía:

[...] a los ya pacíficos y asentados los levantan, y siempre han de levantar que rabien, y los han de hacer levantadizos, aunque no quieran ni les pase por pensamiento, inventando que se quieren rebelar, o haciéndoles obras para ello y para que las piedras no las puedan sufrir [en cuanto a los esclavos que dicen de guerra. En cuanto a los ya pacíficos], como no ha mucho que se vio por la experiencia, y no con poco escándalo de todos y más de estas plantas tiernas en la fe, y de la buena conversión de esta tierra, que yo no sé cómo ésta en ella se haga, ni cómo crezcan y convalezcan, ni vengán en conocimiento de ella, si en nosotros no hallan fe ni seguridad alguna para con ellos, y, si de nosotros estas gentes no se fían, por nuestro poco sosiego y desenfrenada codicia, ni sienten que nos fiamos de ellos.<sup>1065</sup>

---

1063 *Ibid.*, p. 86 (énfasis añadido).

1064 *Ibid.*, p. 79.

1065 *Ibid.*, pp. 79-80.

Crítica la práctica del requerimiento, pues como se realizaba lo consideraba un acto falso y lejano a cumplir con lo establecido en los bulas: “porque no les falte el interés de esclavos para las minas que pretenden por la resistencia, a que tienen más ojo y respecto que no a que entiendan la predicación o requerimientos”.<sup>1066</sup> El texto era incomprensible por los indígenas sea “por falta de lenguas como de voluntades de parte de los nuestros para ello”.<sup>1067</sup> Lo denuncia como nulo y fraudulento pues no se formula como debería hacerse, o si se les hace no lo entienden por no haber intérpretes, “o si lo entienden piensan que es engaño por ver, como ven, las obras contrarias a las palabras, o por el miedo no alcanzan a meditarlo, lo cual basta a excusarlos de resistirlo”.<sup>1068</sup> Es decir, aunque entendieran el texto, los indígenas no estaban obligados a creer porque el ejemplo dado por los colonizadores era totalmente contrario a la prédica del Evangelio:

Y éstos son los requerimientos que se les dan a entender, y que ellos entienden y ven claramente, que son que los van robando y destruyendo las personas, haciendas y vidas, casas, hijos y mujeres; porque lo ven al ojo y por obra, que es su manera de entender, mayormente en defecto de lenguas; que obras de la predicación del Santo Evangelio éstas no la ven, que, a mi ver, habrían de ser las catorce de misericordia que manda el Evangelio, muy contrarias a las que ven y se les hacen y van haciendo; con que, sin duda alguna, muy mejor vendrían al conocimiento de Dios, y se allanarían y pacificarían sin otro golpe de espada ni lanza ni saeta ni otros aparatos de guerra que los alborota y espanta. Porque a las obras de paz y amor responderían con paz y buena voluntad, y a las fuerzas y violencias de guerra, naturalmente, han de responder con defensa, porque la defensa es de derecho natural, y también les compete a ellos como a nosotros.<sup>1069</sup>

1066 *Ibid.*, p. 84.

1067 *Ibid.*, p. 84. En otras páginas señala: “Pues, si no se les dice cómo lo entiendan, ¿cómo lo han de entender?, y, si nunca lo oyeron, ¿cómo lo han de creer?, pues que nunca se lo dijeron, a lo menos de manera que lo entendiesen ni señales ni obras de ello vieron, sino todo al contrario. Por donde antes, con más razón, podrán entender y creer que se les trata engaño, que no se les busque su provecho” (*Ibid.*, p. 119).

1068 Carrillo Cázarez, Alberto. *El debate sobre la Guerra Chichimeca, 1531-1585*, vol. I. Zamara-San Luis Potosí, El Colegio de Michoacán-El Colegio de San Luis, 2000, p. 116.

1069 Vasco de Quiroga, “Información en derecho”, *op. cit.*, pp. 83-84.

Señala que no pueden ser combatidos por ser infieles ya que no hay pruebas de que sean enemigos de los españoles: “porque para mí, en esta tierra, de parte de los indios contra españoles no hay guerra, que todo lo tengo por defensa natural, bien mirado y entendido lo que pasa”.<sup>1070</sup> Con mayor claridad señala que “ni tampoco éstos tales se pueden decir hostes ni enemigos del nombre cristiano, sino solamente infieles que nunca habían tenido noticia de él, que no merecen, por solo ser infieles, ser guerreados por fuerza de armas ni violencias, ni otros malos tratamientos, sino con buenos ejemplos de obras y persuaciones y predicación de palabras convidados y atraídos”.<sup>1071</sup>

Afirma que el español no puede ser el juez de la guerra pues él es parte, y por tanto no puede declararla justa pues siempre habrá intereses avaros y codiciosos de por medio: “Y, si estos tales que pretenden en ello su interés de hacerlos esclavos de guerra han de ser jueces, partes y testigos en declarar la guerra por justa en estas partes contra ellos, yo digo que nunca tendrán mal pleito el español, ni bueno el pobre indio, y yo veo su libertad en peligro”.<sup>1072</sup>

También denuncia que los gastos que los soldados realizan no justifican que se tenga que esclavizar a los indios. Afirmo que en caso de que la guerra justa existiese, podrían ser castigados los principales, pero no irse contra todo el pueblo; autorizar esto iría en contra de muchos inocentes. Quiroga desautoriza el argumento del mal menor, respecto que más vale tenerlos esclavos que matarlos durante la guerra. La guerra no se puede considerar justa porque no se cumplen las condiciones.

Al no ser la guerra justificada, entonces los indígenas tenían el derecho de rebelión. Quiroga comprende el derecho a la resistencia como un derecho natural, del que son titulares todos los seres humanos. En diversos textos de su Información en derecho afirma este derecho de los pueblos indígenas contra la guerra que les hacen los españoles. Basándose en el carácter de los indígenas, considera que la resistencia está fundada en su reacción contra actos violentos de los conquistadores: “Porque a las obras de paz y amor responderían con paz y buena voluntad, y a las fuerzas y violencias de guerra, naturalmente, han de responder con defensa; porque la defensa es de derecho natural, y también les compete a ellos como a

---

1070 *Ibid.*, p. 85.

1071 *Ibid.*, p. 93.

1072 *Ibid.*, p. 119.

nosotros”.<sup>1073</sup> Y en otro texto lo dice con la misma claridad: “y defendiéndose en hecho de verdad, naturalmente de defensa natural, huyendo los agravios y males que se les van haciendo”.<sup>1074</sup> Además, la rebelión de los indios no puede considerarse, dadas las circunstancias, como razón justificante para la guerra; en realidad, aquéllos están ejerciendo su derecho de resistencia a la violencia y la opresión de los españoles. El hecho de que en las rebeliones muriesen españoles no hacía la guerra justa y, por tanto, a los indios capturados como esclavos; las muertes eran consecuencia de una violencia originaria, consistente en robos, torturas y explotación:

[...] querría yo saber, de derecho, en huir y se esconder como las ovejas delante de los lobos, cuya natural defensa es el huir, como aquéstos huyen, alzándose a los montes de miedo, espanto y temor de todo esto, y más que no digo, qué rebelión o resistencia sea ésta que hacen o puedan hacer, que no sea toda defensa justa y natural, lícita y permitida de todo derecho humano, divino y natural. Pues todas las leyes y derecho proclaman que es lícito repeler la fuerza con la fuerza, aunque en ello interviesen muertes de hombres, algunos de los ofensores que, so color de pacificadores e instruidores, les andan haciendo estos robos, fuerzas y violencias, y males y daños y crueles tratamientos, tomas, robos y crueldades, que es lo que ellos ven, y se les da muy bien a entender y a sentir, y se predica y platica entre los españoles y cristianos de nuestros tiempos en estas partes para con ellos, y se ejecuta en estos tristes miserables.<sup>1075</sup>

La crítica de Quiroga a la guerra también la aplica a las nuevas empresas llevadas a cabo por los españoles contra los indígenas que aún no aceptaban el vasallaje de la Corona española. Por su experiencia, se refería concretamente a los pueblos chichimecas<sup>1076</sup> que se opusieron con fuerza y valentía al dominio español al norte y occidente de Nueva España. Pero don Vasco había logrado la integración de los ubicados en la región de Michoacán a través de medios pacíficos; de ahí que en su Información en derecho señale lo siguiente:

1073 *Ibid.*, p. 84.

1074 *Ibid.*, p. 92.

1075 *Ibid.*, 118.

1076 Véase Alberto Carrillo Cázarez, *El debate sobre la Guerra Chichimeca, 1531-1585*, vol. I, *op. cit.*; Powell, Philip Wayne. *La guerra chichimeca (1550-1600)*. México, FCE, 1977; Powell, Philip Wayne. *Capitán mestizo: Miguel Caldera y la frontera norteña. La pacificación de los chichimecas (1548-1597)*. México, FCE, 1980.



En cuanto a los que nunca fueron sujeto ni requeridos ni pacificados, si queremos también en esto estar recatados y mirar bien lo que pasa, no hay duda sino que aquéstos no nos infestan, ni molestan, ni resisten a la predicación del Santo Evangelio, sino defiéndense contra las fuerzas y violencias y robos, que llevan delante de sí, por nuestras y por adalides, los españoles de guerra, que dicen que los van a pacificar.<sup>1077</sup>

A través de una experiencia muestra cómo los españoles provocaban a los indios, quienes podían ejercer su derecho a la resistencia, y aún así eran lo suficientemente virtuosos para no generar odios contra los conquistadores. Se trata del caso del cacique Guaxaca, de un pueblo mije que era, según el oidor, de “gente dispuesta y no cobarde en su defensa”; aquél fue tomado en guerra por los españoles y ellos lo hirieron sin necesidad y violentando el principio de proporcionalidad,<sup>1078</sup> escapó y huyó a los montes, donde le sirven sus macegales. Ahí su actuar no es de venganza, sino de buen trato con el caminante solitario o de cuidado con los probables conquistadores: “tiene puestas sus atalayas y, cuando viene por el camino algún español que venga solo, sale él al camino con muchos halagos y comida que le hace traer; y se huelga con él un rato y le envía como mejor puede y se vuelve después al monte; y, si vienen muchos españoles juntos, todo el mundo no le hará bajar, ni les osa hacer bien alguno, porque no se le convierta en mal, resabiado del miedo que concibió de ellos”.<sup>1079</sup> En efecto, insiste en que la vía armada y violenta no es la adecuada –y ni siquiera necesaria– para cumplir con el mandato de las bulas papales.

No queda lugar a dudas de que Quiroga no hallaba ninguna de las causas que se podían considerar justa para hacer la guerra: no había rebeldía de los indios, sino que habían huido ante los abusos de los españoles; incluso en el caso de que efectivamente se hubieran rebelado, el derecho natural a la resistencia los justificaba debido a los abusos de los colonos; y además no aplicaba la potestad indirecta del papa sobre el poder temporal, pues los indios no resistían la predicación del Evangelio. Por lo tanto, por guerra justa no se podía justificar ninguna esclavitud y la provisión era inaplicable: “Porque en cuanto a los esclavos de guerra, no se hallará, en

1077 Vasco de Quiroga, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 83.

1078 Dice Quiroga: “y en la toma le dieron una gran cuchillada (como las suelen dar los españoles por solamente probar en ello cómo cortan sus espadas)” (*ibid.*, p.85).

1079 *Ibid.*

hecho de verdad, para que se pueda justificar la guerra contra estos naturales, como la provisión lo requiere, que ellos nos infesten, molesten ni impidan paso, ni recobranza de cosa nuestra, ni se rebelen, ni resistan la predicación evangélica, si ésta les fuese ofrecida con los requisitos necesarios y como tengo dicho: yendo a ellos como vino Cristo a nosotros, haciéndoles bienes y no males, piedades y no crueldades, predicándoles, sanándoles y curando los enfermos y, en fin, las otras obras de misericordia y de la bondad y piedad cristiana”.<sup>1080</sup>

### 5.2.2. Crítica a la esclavitud por “rescate”

La segunda categoría de esclavos considerada en la provisión de 1534 era la del “rescate”. Se trataban de aquellos indios que tenían tal condición teniendo como señor a otro indio y que eran “rescatados”, sea por conquista o por compra-venta, por un nuevo amo español. Se consideraba que la justicia residía, además de que el estatus de la persona no cambiaba, en que seguramente la calidad de trato hacia él mejoraría pues sería “cristianizado” y “civilizado”.

La estrategia usada por Quiroga para demostrar la inaplicabilidad de esta categoría en las Indias es demostrar que no existían esclavos en la cultura originaria indígena y, por lo tanto, no se podría dar el rescate. Un análisis histórico confirma en gran medida el argumento de Quiroga,<sup>1081</sup> aunque su estrategia es valerse de la interpretación de los hechos desde el derecho español para fundamentar su postura. Por eso, señala que por la provisión de 1534, “se hacían muchos esclavos que no lo eran”.<sup>1082</sup>

1080 *Ibid.*, p. 92.

1081 El concepto mexica de esclavitud difería en gran medida del concepto occidental, pues el *tlacoli* conservaba su carácter de persona, y no pertenecía como “cosa” a su amo. Más que esclavitud eran diversos tipos de servidumbres (Véase Izquierdo, Ana Luis. “La esclavitud en Mesoamérica: concepto y realidad” en *Memoria del III Congreso de historia del derecho mexicano*. México, UNAM, 1984, pp. 361-374). Pedro Carrasco señala: “Los individuos llamados en náhuatl *tlacotin* (singular *tlacotli*) se suelen designar en español con el nombre de esclavos. Realmente la categoría náhuatl incluía diferentes grados de servidumbre. El caso más general era el de individuos que se vendían a sí mismos o a sus hijos a cambio de ciertos bienes, lo cual significaba simplemente la obligación de servir. En lo demás el *tlacotli* conservaba su libertad individual, podía tener bienes propios...” (Pedro Carrasco, *op. cit.*, p. 175).

1082 Vasco de Quiroga, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 86.

Por su experiencia en la Audiencia, afirmaba que todos los indios eran libres, eran “ingenuos”. Debido a su labor, como hemos dicho, conocía las causas de libertad asesorado por cuatro jueces mayores indios, quienes le decían sus costumbres. Por eso, afirmaba que entre los indios se usó el alquiler a perpetuidad, pero por él no vendían a las personas sino a su trabajo. Por eso era una injusticia que por el rescate, se usara la esclavitud según la costumbre jurídica europea en contra de los indios.

Quiroga señala que tampoco se puede considerar viable la categoría de “esclavo de rescate”, como eran aquellos que se cautivaban en las guerras de los romanos contra los bárbaros, pues estos esclavos, después de rescatados no podían, contra su voluntad, ser detenidos en cautividad y servidumbre del que los rescataba, sino que gozaban del derecho de libertad al regreso a sus hogares (*ius postliminii*)<sup>1083</sup>:

Porque lo que yo sé es que los que el derecho dice que se rescataban eran de poder de bárbaros, que eran infieles y enemigos al pueblo romano que en las guerras habían sido cautivados; y éstos, después de rescatados, tenían y gozaban del *jus post liminio*, y contra su voluntad no podían ser detenidos en cautividad ni servidumbre del que los rescataba ni de otra persona alguna, sino que, pagando el rescate que había costado el rescato, no le podía el que así le rescataba más retener en servidumbre alguna; y, si era pobre y no tenía de qué pagar el rescate, bastaba en lugar de pagar haber servido cinco años, y con tanto quedaba libre, como lo dice a la larga la ley Si captus... dedit post liminio redisse<sup>1084</sup>, y en suma, la suma de las leyes so el mismo título en estas palabras.<sup>1085</sup>

Quiroga afirma que la manera en que llevan a cabo “el rescate” de esclavos en las Indias no corresponde con dicha figura jurídica de occidente. En primer lugar, porque muchos de los indígenas ya son cristianos y son cristianos también los que los compran; además, eran seres humanos libres

---

1083 Eugene Petit señala sobre este derecho: “Por una ficción, el efecto de su cautividad se ha borrado retroactivamente, de suerte que vuelve a la condición jurídica donde estaría si no hubiese caído en poder del enemigo. Siendo hijo de familia, vuelve a quedar como si jamás hubiese salido de la potestad paternal, y siendo jefe de familia queda reputado como si siempre hubiese conservado sus derecho de potestad” (Petit, Eugene. *Tratado de derecho romano*. México, Porrúa, 1993, p. 77).

1084 *Digesto*, l. XLIX, tit. 15, 12, p. 7.

1085 Vasco de Quiroga, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 180.

que alquilaban a perpetuidad su trabajo. Además, no ve por ningún lado que les respeten el derecho del postliminio, sino todo lo contrario pues les marcan el rostro, y “así, escritas las caras, los envían a las minas, en lugar del beneficio del derecho del postliminio que debieran gozar”.<sup>1086</sup>

El problema que se enfrentaba el oidor era establecer la categoría jurídica occidental en la que se podían incluir los trabajos que los indios realizaban unos para otros, evitando así que se les aplicara el término “esclavitud”. Hace notar que en el derecho occidental la esclavitud significaba la disminución máxima civil, perdiendo libertad, ciudadanía y familia, lo que marcaba una gran distinción con las relaciones que se daban entre los indígenas. Por ser nuclear en su argumentación esta distinción, lo citamos en extenso:

Pues demás de esto, esta manera y género de esclavos que nosotros tenemos que pierden la libertad e ingenuidad, ciudad y familia, que es la máxima civil disminución y lo que requiere que concurra en ellos de necesidad para ser verdaderos esclavos entre nosotros, que son reputados nada de derecho civil, y para que los hijos de la madre esclava sean esclavos y para que estén en poder del señor y no puedan testar ni disponer, ni tener hacienda ni cosa alguna que sea suya, como son los que son esclavos acerca de nosotros y como lo eran cerca de los ciudadanos romanos, cuyas leyes en esto nosotros tenemos, aunque no como leyes, sino como razones de sabios, yo entre éstos no la veo, antes lo veo todo al contrario y que lo retienen todo: libertad, familia y ciudad o lugar, y que no mudan estado ni condición, y que no pierden cosa de él, ni concurren en ellos las condiciones de esclavos, sino de libres, que es señal e indicio grande que no son verdaderos esclavos, porque, si lo fuesen, tendrían las condiciones de ellos. Pues que los esclavos son de derecho de gentes, como dice el [parágrafo] In potestate de la Instituta sobre aquéllos que se pertenecen a sí mismos o a otros. Y en la condición de esclavos no haya diferencia: [parágrafo] In servorum de la Instituto, acerca del estado de las personas.<sup>1087</sup>

Si existían estas diferencias sustanciales entre el concepto jurídico de “esclavitud” occidental y las relaciones entre los indígenas, surgía entonces

1086 *Ibid.*, p. 182.

1087 *Ibid.*, p. 127.

el problema de cómo analizar éstas desde el mismo derecho español. Quiroga vio que la mejor categoría, que además haría inaplicable la provisión esclavista, era la de “alquiler del trabajo a perpetuidad”. Lo explica de la siguiente manera:

Pero la manera y género de esclavos o servidores que por la mayor parte entre ellos yo he visto y veo es muy diferente de la nuestra, y de la que tenían por sus leyes los ciudadanos romanos. Porque, en la verdad, a mi ver, casi no es más ni menos, en efecto, según yo muchas veces por experiencia he visto y averiguado, y de cada día veo y averiguo entre ello, llamadas y oídas las partes en contradictorio juicio en semejantes pleitos sobre sus libertades que son muchos y diversos y de diversas partes venidos, que alquiler de obras a perpetuidad por la vida del alquilado, que en derecho se llama alquiler del trabajo a perpetuidad, que usan muchos entre sí estos naturales para servirse unos de otros, porque no tienen ni saben usar del alquiler de obras a tiempo, como nosotros; en el cual género no se pone ni asienta ni constituye la servidumbre en la persona, sino solamente en las obras del que así se alquila a perpetuidad, ni se pierde por ello libertad ni ingenuidad ni ciudad ni familia.<sup>1088</sup>

Y en otras partes de la *Información en derecho*, insiste sobre esta base:

“[...] éstos no son esclavos verdaderos ni lo pueden ser, antes se quedan en su libertad, lugar y familia, y lo retienen todo, salvo cuanto les acuden solamente con algún género de servicio o tributo en cada un año, o de ciertos en ciertos días con algunas obras como gente alquilada”.<sup>1089</sup>

“[...] aunque en la verdad entre ellos así vendidos no perdían ni pierden libertades ni lugares ni familias, sino que son como gente alquilada a perpetuidad, que alquilan y venden solamente sus obras y no sus libertades...”<sup>1090</sup>

Quiroga sostiene que esas obras se pueden jurídicamente alquilar y vender, pues consiste en una venta de trabajo, que no perjudica de alguna manera la libertad natural. Señala que en el contrato hay una forma

---

1088 *Ibid.*, p. 128.

1089 *Ibid.*, p. 100.

1090 *Ibid.*, p. 108.

condicional. Una condición consistía en que si el alquilado pagaba el importe de lo recibido por su contrato, incluidos intereses, o si decidía ser sustituido por otra persona, podía hacerlo aun contra la voluntad de la otra parte, quedando libre de todo compromiso. Otra condición tenía que ver con el tipo de obras que se alquilaban, que podían ser ciertas o inciertas. Si eran ciertas, el alquilado seguía la obra independientemente de la persona del alquilador; en el otro caso, no podía haber sustitución de la persona del alquilador, ya que el que lo reemplazaba podía ser de condición tal, que de haberlo sabido el alquilado no hubiera contraído ninguna obligación. Esta última argumentación es importante, pues sobre ella se fundamenta la nulidad de la venta de estos alquilados a gente extraña como eran los españoles:<sup>1091</sup>

Y por esto y también por ser unos hombres y naciones de gentes mejores de servir que otros y por tener como tienen las gentes muy diferentes maneras de servicios y servidumbres entre sí y muy extrañas unas de otras, a lo que pienso procede y debe proceder la prohibición y vedamiento que hay, que no se pueden vender ni transportar las semejantes personas, obligadas a semejantes servicios, que no pierden ingenuidad (como son los hijos que venden los padres en tiempo de necesidad y otros semejantes), en gentes extrañas, como son la gente de nuestra nación española, muy extraña, así en nación como en maneras de servicios, usos y costumbres y servidumbres de esclavos y sirvientes ni en lugares transmarinos, como lo dice la ley en la suma de las leyes mandadas sacar por el rey Alarico...<sup>1092</sup>

Sobre estas bases, Quiroga vuelve a analizar diversos supuestos que esgrimían los colonizadores para esclavizar a los indios dentro de la categoría “de rescate”. Así, por ejemplo, tratándose de los casos en que los indios se hubiesen vendido entre ellos libremente o por razón de necesidad, Quiroga señala que la situación también se resuelve por derecho siguiendo el Breviario de Alarico que decía:

1091 *Ibid.*, pp. 128-129. Señala Quiroga: “[...] y ley ni costumbre entre ellos otra no la hay, sino que son, según que por la experiencia parece, como alquileres o ventas de obras a *perpetuidad* que el derecho permite, sin perjuicio de ingenuidad alguna, con las dos condiciones de poder redimir este servicio, pagando el interés al comprador o subrogando y sustituyendo otros en su lugar, que a mi ver ha de saber la natura del subrogado y no durar más su servicio de lo que dura la vida de aquél en cuyo lugar subrogó, según derecho” (*ibid.*, p. 139).

1092 *Ibid.*, pp. 129-130.

En caso de que alguien, quienquiera que sea, siendo libre, haya vendido a sus propios hijos, el comprador [una vez que se rediman], si pagó cinco monedas de oro, reciba seis; si pagó diez, reciba doce; mas, si presume ofrecer una venta tales personas a gentes del extranjero o los destina en alguna forma a ultramar, tenga presente que será multado con seis onzas de oro.<sup>1093</sup>

Cita también al jurisconsulto Paulo: “Quien vende sus propios hijos por extrema necesidad no perjudica su estado de seres libres, puesto que el hombre libre no se tasa a ningún precio”.<sup>1094</sup> Además completa: “Y pues esta razón y otra, que el hombre libre no es mercancía, y otra, que el hombre libre no es dueño de sus miembros, parece que son las mismas en el hombre libre e ingenuo que sufre ser vendido para tener parte del precio, no siento por qué deba haber en él diferente disposición, pues que no hay culpa ni poquedad ni voluntad libre, sino constreñida a la necesidad”.<sup>1095</sup> En efecto, lo que defendía era que la venta de los hijos por necesidad no afectaba su estado de seres humanos libres; no eran esclavos sino alquilados, por lo que pagando el precio más su interés recuperaban su libertad originaria; las personas no podían ser vendidas en ultramar, y hacerlo suponía una multa. Esta prohibición a la exportación de esclavos era una manera en que Quiroga buscaba limitar los abusos de los colonizadores, como el caso de Guzmán cuando gobernaba Pánuco, declarando ilegal el gran negocio que significaba el tráfico de esclavos.

Otro caso es la esclavitud previa por justa guerra. Quiroga señala que estos esclavos no existían básicamente por dos razones: porque a los prisioneros los sacrificaban y porque entre tiranías no podía darse una guerra justa. “Mayormente, que sabemos por muy cierto que esclavos de guerra entre ellos no los hay ni entre ellos se hallan, y que los que hacían, luego los sacrificaban; y tampoco los podía haber de buena y justa guerra, siendo ellos gente bárbara y cruel entre sí, que no pueden tener esclavos que sean habidos de guerra justa”.<sup>1096</sup>

---

1093 *Ibid.*, p. 132.

1094 *Ibid.* La cita es de la *Lex Romana Visigotorum*, Instruxit Gustavus Haemel, Scientia Aalen, 1962, p. 3.

1095 *Ibid.*, p. 133.

1096 *Ibid.*, p. 141.

Quiroga también alega la ausencia de los requisitos legales propios de estos contratos de trabajo a perpetuidad, que eran imposibles llevarse a cabo debido al desconocimiento de los indígenas del derecho occidental. Por tanto, por más que entre los indios quisieran considerar la pérdida de la libertad por tales contratos, estos no tendrían validez: “[S]ino también de las otras cosas que el derecho civil requiere que intervengan para que valga el tal contrato, para que los pueda obligar a esta servidumbre solamente de derecho civil hallada, que ellos nunca supieron ni entendieron, y contra el derecho natural y fuera del derecho de las gentes que parece que más les obligaba y más eran obligados a saber, del cual fueron hallados esclavos y siervos de buena guerra, que entre ellos no hay”.<sup>1097</sup>

Si bien Quiroga logra demostrar que bajo el derecho español no era posible considerar esclavitud la relación existente entre los indios, también combate “el rescate” a través del argumento de la “tiranía” de los gobiernos indígenas. En secciones anteriores ya habíamos mencionado que la descalificación contra la organización política originaria de los indios era una estrategia para defender la libertad de los indígenas. Basándose en el Código de Teodocio, señala que “[l]os que habiendo nacido libres son reducidos a esclavitud en tiempo de tiranía han de ser restituidos a su estado de libertad. Si alguno, informado de esta ley, retiene en la esclavitud al hombre libre, será multado severamente”.<sup>1098</sup> Por lo tanto, aplicando esta norma del derecho occidental a la situación de las Indias:

Y lo mismo se podrá decir de aquestos maceoales y gente común opresos y tiranizados de estos caciques y gente bárbara, como queda dicho; que también se dice de derecho estar en la misma fuerza y opresión continua, que no solamente hace inválida cualquier servidumbre y título de ella, pero aun se manda que sean restituidos en su ingenuidad, que nunca perdieron; y que el que a sabiendas tuviere en servidumbre al afligido que así hubiere perdido su libertad en tiempo de tiranía o de algún tirano (y la costumbre y la ley tirana es tirano) sea punido y castigado con pena severísima, como tengo dicho, y como dice en otra ley de la dicha suma de las leyes, so el título De inegenuis qui temporibus tyranni servierunt, libro 5º, que es sacada de las leyes del cristianísimo Teodosio en estas palabras:

1097 *Ibid.*

1098 *Ibid.*, p. 150-151. La cita corresponde al *Codicis Theodosiani*, 1.V, t. 6, *De inegenuis qui temporibus tyranni servierunt*, en *Lex Romana Visigotorum*, Haenel, Scientia, Aalen, 1962, p. 144.



‘Los que habiendo nacido libres son reducidos a esclavitud en tiempos de tiranía han de ser restituidos a su estado de libertad. Si alguno, informado de esta ley, retiene en la esclavitud al hombre libre, será multado muy severamente’.<sup>1099</sup>

Aun aceptando, sin conceder, que la esclavitud se daba entre los indios, esta se realizaba en un régimen tiránico y la obligación de los colonizadores, en virtud del mandato de la bula papal, era desterrar la tiranía. Por lo tanto, continuar con la esclavitud, bajo la categoría “de rescate”, violentaría la única razón que justificaba la presencia española en las Indias.

Quiroga señalaba que la “esclavitud por rescate” beneficiaba a algunos caciques, en perjuicio de los macehuales, que eran los vendidos y herrados, y se les obligaba admitir que eran esclavos. Por eso el oidor considera que no debe tomarse en cuenta lo que decían los caciques respecto a la esclavitud previa, tomando en cuenta su organización tiránica y la opresión en que tenían a los indios comunes.

[...] los maceoales, que son la gente común de quien éstos se sirven, que son los que a título de esclavos, sin serlo más que yo, como adelante se dirá, ahora por la nueva provisión, han de ser herrados y vendidos y comprados, como tengo dicho, sin ninguna piedad, para que mueran de mala muerte en las minas, y no para ser doctrinados, como allá siniestramente se informa, y casi de balde y a manera de decir treinta por un dinero, por vengarse o salir de entre ellos, o sacarlos de entre sí y no ser de ellos así descubierto, engañándolos y forzándolos y atemorizándolos para ellos, y para que confiesen ser esclavos con su bárbara crueldad e inhumanidad, y sin ninguna contradicción y resistencia de parte de estos miserables, que no la saben ni osan tener, porque los temen, acatan y obedecen como a dioses o como a tiranos; que todo , al fin, es una fuerza y violencia y tiranía.<sup>1100</sup>

El tráfico de esclavos “de rescate” beneficiaba a los colonos que se dedicaban a explotar a las minas, pero destruían a las poblaciones indígenas: “Y tampoco me parece que, porque crezca el trato y comercio de hombres libres rescatados por esclavos, en que cuatro o cinco mineros

---

1099 *Ibid.*, p. 160. La referencia es del *Codicis Theodosiani*, 1.V, t. 6, *op. cit.*

1100 *Ibid.*, p. 74.

enriquezcan con notable daño y detrimento de toda la república, se haya de permitir este hierro de rescate; porque, además que tenemos a Dios por atalaya, a mi ver ‘no es lícito poner en el tesoro tal provecho e interés ni comercio que es precio de sangre’”.<sup>1101</sup> En efecto, Quiroga advierte la perversión en que caería el uso de la provisión, pues en realidad no sería un “rescate” sino un “cautiverio: “y éste es el rescate que nosotros llamamos, siendo en la verdad duro y verdadero cautiverio, sacados de entre ellos y vendidos a nuestro poder...”<sup>1102</sup> Es decir, le parece un uso falso del derecho y afirma que “yo no sé qué diablo de rescate sea éste, o quién primero le puso este nombre”.<sup>1103</sup>

La lucha de Quiroga contra la esclavitud fue dando frutos, como parte de un conjunto de acciones emprendidas por diversos personajes, como Las Casas y Veracruz. En la Junta Eclesiástica de 1536, se tocó el tema de la esclavitud. La postura unánime de los oidores, obispos y religiosos fue condenar cualquier clase de esclavitud y de abusos tributarios debidos a la encomienda:

Aterrado, el Virrey —que tenía orden de consultar sobre la esclavitud— había presentado tres preguntas a los obispos, frailes y oidores reunidos: ¿Los indios capturados en las expediciones podían ser considerados legalmente como ‘esclavos de guerra’? ¿Los indios comprados a otros indios podían ser considerados legalmente como ‘esclavos de rescate’? ¿Quién debía decidir sobre la legalidad de las guerras, el Gobernador o el Virrey? Sabemos con exactitud lo que pasó: las respuestas fueron unánimes. El oidor Quiroga ciertamente repitió la opinión en su tratado del año anterior contra la esclavitud indígena. El obispo Zumárraga entregó al Virrey dos opiniones escritas: la primera y más corta se refería a la llegada de los náufragos; la segunda y más larga, editada aquí por primera vez, condenaba ambas clases de esclavitud y afirmaba que solo el Virrey podía decidir sobre la legalidad. Lo mismo asintieron los demás participantes. De modo que en 1536, según una carta de Zumárraga, todos los obispos y los oidores presentaron sentencias unánimes; y además, firmaron un Acta condenando ambas clases de esclavitud, así como abusos tributarios.<sup>1104</sup>

1101 *Ibid.*, p. 207. La referencia es a Mt 27, 6.

1102 *Ibid.*, p. 108.

1103 *Ibid.*, p. 180.

1104 Helen-Rand Parish y Harold E. Weidman, *Las Casas en México, op. cit.*, p. 27.

A partir de las protestas, se pidieron pareceres e informes; se establecieron más restricciones al rescate, como quitarles a los caciques la posibilidad de ser ellos quienes informasen sobre los que eran esclavos antiguos; se encargó una mayor vigilancia acerca de la manera en cómo se iban haciendo los esclavos. Así fueron liberándose una cantidad importante de indios. Finalmente, en 1542, las Leyes Nuevas prohibieron definitivamente la esclavitud.

### 5.3. Otras cuestiones sobre la libertad

En esta última sección abordaremos de manera breve algunos aspectos de la praxis de Quiroga relacionados con la libertad. Algunos de ellos están estrechamente relacionados con lo que hemos analizado a través de estas páginas, mientras otros son puntualizaciones que creemos necesario mencionarlas.

A pesar de algunos levantamientos de los chichimecas, como el de Pénjamo en 1561, no hay prueba de que Quiroga afirmara la existencia de un estado de guerra justa contra los chichimecas.<sup>1105</sup> Un testimonio posterior a la Información en derecho con que se cuenta, Vasco de Quiroga reafirma su condena contra la guerra que injustamente se hacía contra los indios; en este caso concreto se trata de la denuncia contra la guerra que se hacía a los chichimecas. Es una carta del 17 de febrero de 1561, dirigida al Consejo Real de Indias, en la que denuncian los modos en que se atemorizan a los indios que de tierras lejanas venían pacíficamente a bautizarse. Afirma que las autoridades a cargo de una villa defensiva –realizada en la frontera del territorio del obispado con licencia del virrey– apresaban a los indios levantándoles culpas falsas y violando el salvoconducto real que tenían para ir a la iglesia. Algunos textos sobresalientes de este documento son los siguientes:

“[...] para justificar la culpa que otros de malvivir tienen, negros e indios ladinos, que algunas vezes saltean por allí cerca, se lo echan a éstos para hacerlos esclavos y echarlos en las minas y venderlos como lo hacen y lo

---

1105 Véase Alberto Carrillo Cázares, *El debate sobre la Guerra Chichimeca, 1531-1585*, Vol. I, *op. cit.*, p. 120.

que peor es que también las mugeres con los niños y niñas e criaturas que traen a los pechos con que se bien(en) a baptizar todos sobre el seguro que les está prometido de parte de Su Magestad para ello y cédulas que tienen y para que los dexen poblar donde ellos quisieren en aquella tierra suya y no sean molestados y que no se les pida el tributo por diez años, porque se junten en pueblos...”<sup>1106</sup>

“[...] en que se manda que cualquier chichimeca que haga algún delito no los hagan esclavos ni los captiven, sino que se haga información de delito y de las personas culpadas y contra el culpado solo se proceda por esta Audiencia Real que reside en México y no paguen justos por pecadores.”<sup>1107</sup>

“[...] se hallaren captivos y esclavos en las minas y aherrohados, sean puestos en su libertad...”<sup>1108</sup>

Hay dos situaciones que ponen en entredicho el compromiso de Quiroga por la libertad de los indígenas. Una es su postura respecto a las encomiendas en relación con la Controversia de Valladolid y su tratado perdido *De debellandis Indis*, y la otra es la influencia de su visión teocrática en su acción como obispo y la imposición de la fe cristiana.

Se tienen noticias de que Quiroga escribió un tratado llamado *De debellandis Indis* debido a una carta fechada en 1553, dirigida al parecer también a Bernal Díaz de Luco –al igual que la Información en derecho–. En ella le avisa que le envía una obra donde intentaba fundamentar los títulos justos de la presencia española sobre las Indias. Además, se cuenta con un Parecer de fray Miguel de Arcos que analiza el escrito de un obispo, del que no da referencia alguna, sobre la guerra que se podía hacer a los indios con el fin de lograr su evangelización. No obstante, el texto del tratado quiroguiano se daba por perdido. Es hasta que Benno Biermann sostuvo que en la colección Gayangos del Museo Británico encontró un tratado latino incompleto así como la carta de Quiroga, y lo publicó. No

1106 Vasco de Quiroga, “Tracta de los españoles que captivan los chichimecas que se vienen a baptizar y los hechan a las minas; pide se remedie para adelante” en Alberto Carrillo Cázares, *El debate sobre la Guerra Chichimeca, 1531-1585*, vol. II, *op. cit.*, pp. 458-459.

1107 *Ibid.*, p. 459.

1108 *Ibid.*

obstante, el especialista en la historia novohispánica Silvio Zavala consideró que comparando el contenido con la Información en derecho y el Parecer de Arcos, había demasiadas contradicciones y que no podía serle atribuido al obispo.<sup>1109</sup> Tiempo después, René Acuña publica el tratado en latín y español, considerando muy viable la autoría de Quiroga, y vuelve a reactivar la polémica al respecto.<sup>1110</sup> Ante la polémica sobre la veracidad del texto encontrado, hemos omitido su estudio en estas páginas pues la discusión de su autenticidad rebasa las intenciones de esta investigación y su contenido no contribuye en mucho a la recuperación de la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos.<sup>1111</sup>

Lo cierto es que ha pasado a la historia el hecho de que Las Casas y Quiroga, que habían coincidido en su lucha por la libertad de los indios, tuvieron divergencia en el contenido de las Juntas de Valladolid, donde ante la ausencia del obispo de Michoacán seguramente el juicio del obispo de Chiapas se hizo a través del tratado extraviado de aquél.<sup>1112</sup> En la carta donde refiere el tratado, Quiroga se queja de no haber sido invitado a participar en las juntas de Valladolid, y para hacerse escuchar envía dicho documento. Sobre Las Casas comenta: “Salvo el Señor Obispo de Chiapas, que no sé cómo lo ha tomado, como no haya sido muy conforme a su rigor, aunque en la verdad le es al bien que muestra desear a aquella miserable gente”.<sup>1113</sup> La sorpresa que expresa Quiroga respecto al juicio que Las Casas tuvo de su opinión, considerándolo más cercano a Sepúlveda, parece mostrar que fue mal interpretado. Como hemos visto, en cuanto al título que justificaba la presencia de la Corona en las Indias, la diferencia

---

1109 Silvio Zavala, “En busca del tratado de Vasco de Quiroga, *De debellandis indis*” en *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, op. cit., pp. 171-190; Biermann, Benno, “Don Vasco de Quiroga y su tratado *De debellandis indis* en *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, op. cit., pp. 193-197; Silvio Zavala, “En torno del tratado *De debellandis indis* de Vasco de Quiroga” en *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, op. cit., pp. 201-203.

1110 Véase Quiroga, Vasco de. *De debellandis Indis*. Edición de René Acuña. México, UNAM, 1988.

1111 De hecho, por ejemplo, en el supuesto tratado aparece el siguiente texto: “...se justifica la guerra contra los cuales y, legítimamente, deben ser excluidos de sus sedes... De modo que, habiendo los referidos indios no solamente omitido obedecer el dicho requerimiento de los hispanos de recibir la ley de Cristo, antes habiéndose alzado en su contra, como ya dije, su delito es y fué perfecto...” (Vasco de Quiroga, *De debellandis Indis*, op. cit., pp. 179-180). Es claro que hay una oposición total entre este texto y la postura contra el requerimiento que encontramos en la *Información en derecho*.

1112 Véase Buey Fernández, *La gran perturbación*, op. cit., pp. 200-203.

1113 Bataillon, Marcel. *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*. Madrid, Península, 1979, p. 269.

entre ambos obispos no es considerable; ambos le dieron un uso alternativo a la bula papal para defender a los indios.

Vasco no creía en las teorías de la soberanía universal de la Iglesia, aunque sí admitía un poder indirecto en las cuestiones temporales, pero solo con los fines de la prédica de la fe cristiana. La presencia de la Corona española en las Indias se justificaba por esa. En esto, sigue la línea de Las Casas y Veracruz, al advertirle al rey que su presencia entre los pueblos indios está condicionada. A partir de Gerson, a quien sigue particularmente en este punto, señala: “Y, [si] la potestad eclesiástica papal, como él allí dice en su consideración duodécima, no tiene el dominio y los derechos terrenales, como sí tiene los del reino celestial, de tal suerte que no puede disponer a su arbitrio de los bienes del clero, cuánto menos de los bienes de los laicos; bien que haya de concederse el que tenga sobre ellos cierto dominio regitivo y directivo, regulativo y ordenativo. Esto dice Gerson”.<sup>1114</sup>

Vasco de Quiroga “se aferró a la penetración pacífica y al abandono de los procedimientos de fuerza”,<sup>1115</sup> y en esto también se asemeja a Las Casas. Al respecto, señala Zavala:

A favor de los derechos de los infieles, no solo invoca Quiroga la clara doctrina del Cardenal Cayetano, si bien excluyendo de sus efectos a la gente bárbara que carece de toda vida política, sino que también trae a colación el pasaje donde dice Juan Gerson (...) que entre los infieles y los injustos pecadores queda justamente tal dominio (o sea, sus propios derechos, dignidades, leyes y jurisdicción), porque no se funda en la caridad ni en la fe, y queda en ellos guardada o no guardada la caridad; el dominio civil o político es dominio introducido en ocasión del pecado, y la potestad eclesiástica del papa no tiene el dominio y derecho terreno y al mismo tiempo el imperio celeste de tal suerte que pueda a su arbitrio disponer de los bienes de los clérigos y mucho menos de los laicos, si bien se deba conceder que tiene en ellos cierto dominio regitivo y directivo, regulativo y ordenativo. Lo que hace decir a don Vasco que lo propio de estos naturales no se les puede quitar, aunque sean infieles, y se puedan y deban pacificar para bien los instruir y ordenar.<sup>1116</sup>

1114 Vasco de Quiroga, “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 104.

1115 Silvio Zavala, “Ideario de Quiroga”, *op. cit.*, p. 42.

1116 Silvio Zavala, “Lecturas de Vasco de Quiroga” en *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, *op. cit.*, pp. 288-289.

Ante las coincidencias en las posturas de Quiroga y Las Casas, y su incondicional defensa de los derechos de los indígenas, es viable pensar que el obispo de Chiapas hizo una lectura incorrecta de la postura de aquél. En este sentido, es acertada la siguiente observación de Serrano Gasset:

Pudiera pensarse que la sorpresa de Quiroga radicaba en la sesgada interpretación que un defensor de indios, como él mismo, podía hacer de su acatamiento a la justicia y al derecho de la monarquía hispana en su dominio de América. Ésa parece era su intención prioritaria: mostrar el derecho, basado en la concesión pontificia, a la posesión de las Indias, pero subordinado a la labor evangelizadora, a la obligación de limosna tanto espiritual como temporal de los reyes para sus nuevos súbditos. A partir de ahí, solo para lograr ese objetivo, consideraba posible hacer la guerra a los indios, pero una guerra para su pacificación, no para su destrucción. La ambigüedad de su posición se muestra, no obstante, al ser considerada por Sepúlveda como favorable a sus tesis y a las de los encomenderos.<sup>1117</sup>

A favor de Quiroga, en este último punto, hay que reconocer su oposición a las tácticas de evangelización masivas y sin mediar una conversión. En contra a las prácticas de algunas órdenes religiosas, especialmente de los franciscanos, buscaba que se diera una adhesión informada, profunda e interiorizada de los indios a la fe cristiana. Una conversión que no solo se ocupaba de la “cuestión espiritual” sino también pasaba por el mejoramiento de sus vidas materiales a través de su inserción en la vida de los pueblos-hospitales. En este contexto se da su negativa a apoyar el bautismo masivo, al grado de romper una pila bautismal franciscana con el propósito de evitar la imposición de la fe. Su postura se vio reflejada en el criterio adoptado por la Junta Eclesiástica de México de 1539.

En el mismo sentido, respecto al texto del Evangelio de Lucas, tradicionalmente utilizado para justificar la guerra contra los indios con el fin de imponerles la religión cristiana,<sup>1118</sup> uno de los sacerdotes cercanos a Quiroga, Cristóbal Cabrera, comenta en su tratado *De solicitanda infidelium conversione*, de 1582, que por “compulsión” al evangelio se deben

---

1117 Paz Serrano Gasset, “Introducción”, *op. cit.*, p. 15.

1118 Lo hemos comentado ya al hablar de Bartolomé de Las Casas y Alonso de la Veracruz.

entender tres maneras para predicar la fe: la realización de milagros que obliguen a creer ante la evidencia de lo sobrenatural; una asidua, persistente y constante predicación; y el ejemplo de una vida íntegra y sincera. El autor cita como ejemplo de los dos últimos casos a don Vasco. Cabrera también narra que ante la actuación de oidor de Vasco, los indios comenzaron a escuchar su prédica sobre la fe cristiana. Entre otras cosas, comenta el biógrafo, les propuso la fundación de un pueblo-hospital, semejante al de Santa Fe en México; los indios accedieron, indicando el lugar y se dio inicio a su edificación. Entonces la fama de Quiroga fue creciendo y comenzaron a acudir a los hospitales indios que se encontraban dispersos por los montes. Señala Cabrera que “[e]ran por tanto alimentados gratuitamente, albergados de manera debida, instruidos en los rudimentos de la doctrina cristiana y, una vez aprendida ésta, bautizados con grandísima solemnidad según dijimos”.<sup>1119</sup>

Es cierto que la postura de Quiroga sobre la encomienda no evoluciona de la misma manera que en Las Casas. Si éste termina rechazándolas totalmente, aquél no. Sus experiencias han sido en algunos aspectos distintas, sobre todo en la posibilidad de influir en la construcción de la sociedad colonial para proteger a los indígenas. El obispo de Michoacán había logrado, por distintos medios, proteger la vida de los pueblos indígenas, permitiéndoles la construcción de instituciones para que pudieran recuperar la sociabilidad que la conquista les había negado. Probablemente, si Quiroga hubiera visto lo que sucedía con algunos de sus proyectos después de su muerte, y hubiera sido testigo del endurecimiento de las estructuras coloniales que negaban cada día más el empoderamiento de los indios, su postura habría llegado a la radicalidad de la restitución total y abandono de los españoles de las Indias sostenida por Las Casas. Y es que finalmente, como señala Herrejón, “[n]o fue el espíritu del humanismo cristiano lo que privó en esos casos, sino la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo. También se sabe que el indio fue congregado con mayor frecuencia a la fuerza, no para levantarlo y organizarlo a la manera del pueblo de Santa Fe, sino también, muchas veces, para controlarlo y sujetarlo a las exigencias de un estado colonialista. A pesar

1119 Cabrera, Cristóbal. “De solicitanda infidelium conversio” en *Don Vasco de Quiroga y Arzobispado de Morelia*. México, JUS, 1965, p. 149.



---

de todo, no se pueden negar a priori otros esfuerzos posteriores, inspirados o no en Quiroga, que construyeron posibilidades semejantes a esa utopía cristiana”.<sup>1120</sup>

---

<sup>1120</sup> Carlos Herrejón, “Introducción”, *op. cit.*, p. 24.

## Conclusiones

En esta investigación hemos analizado la teoría y la praxis de Bartolomé de Las Casas, Alonso de la Veracruz y Vasco de Quiroga, desde una perspectiva compleja de derechos humanos, identificando aquellos elementos que son parte de las características de la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos. Ha sido un esfuerzo por contextualizar el proceso que siguen las ideas de derechos humanos en la región. Para esto, se relacionó la producción iusfilosófica con la realidad que la produjo, asumiendo que la historicidad del ser humano y su pensamiento jurídico tienen estrecha unidad con las estructuras sociohistóricas.

Esta recuperación que hemos realizado de los inicios de la THDH ha sido posible a que asumimos ciertos presupuestos epistemológicos. Estos han sido: evitar el desperdicio de la experiencia histórica; aplicar el “giro descolonizador”; superar la periodificación dominante de la historia y reubicar el inicio de la Modernidad; superar el secularismo tradicional de las filosofías políticas; y asumir una definición crítica y compleja de derechos humanos. Son presupuestos generados a partir del pensamiento de la liberación y de otras posturas críticas.

Durante el siglo XVI, como hemos visto en esos tres autores, se configura una tradición de derechos humanos que tenía como finalidades la protección de las primeras víctimas de la Modernidad (los indígenas) y el establecimiento al poder político tanto de límites a su actuación como de obligaciones para vigilar la actuación de los particulares que conquistaban y colonizaban a los pueblos de las Indias. Es decir, se trata de una tradición que lucha no solo por el establecimiento de límites al poder político, sino también asume que la producción y desarrollo de vida —como momento material que permite el goce de derechos— requiere de la actuación en positivo del gobernante para influir en la instauración de las condiciones necesarias para tal efecto.

Los principales instrumentales teóricos de estos autores fueron el iusnaturalismo clásico, el nominalismo, el humanismo de la época, el derecho castellano y el derecho romano. Pero estos aparatos teóricos no son lo destacable de la THDH sino el uso que se dio de ellos, pues como hemos dicho, esta tradición se puede rastrear a través de distintos momentos de la historia latinoamericana, en los que encontramos la uti-

lización de diversos instrumentos ideológicos. La adaptación de esas herramientas teóricas a la realidad del naciente sistema-mundo, posibilitó a Las Casas, Veracruz y Quiroga realizar un encuentro con el Otro víctima y oprimido de las nuevas estructuras coloniales. Posibilitaron el diálogo intercultural y la lucha por la igualdad a través de un iusnaturalismo abierto, que comprendía a los indígenas como concreciones del concepto universal de ser humano. Así, defendieron la humanidad total del indio, contra las posturas de la servidumbre natural, fundamentándose no solo en ideas a priori, sino en juicios a posteriori, basados en la materialidad de la vida que observaban.

La THDH parte de la experiencia desde el lugar social de la víctima y del oprimido, lo que posibilita un acercamiento materialista a la realidad, y rechaza las aproximaciones idealistas a ella. Las Casas, Veracruz y Quiroga insistían en que su palabra se basaba en la experiencia, en el escuchar y conocer a los pueblos indígenas, y criticaban a quienes daban un análisis equivocado de la realidad, ya sea por falsearlo en función de sus intereses económicos y políticos o por su interpretación basada en ideas a priori. Por eso, pedían constantemente que para comprender la situación que se vivía en las Indias, y que obligaba al poder político a tomar medidas para proteger la vida y las libertades, era necesario vivirla y sentirla, es decir, ser testigo de ella.

El uso del iusnaturalismo clásico, del nominalismo y del humanismo posibilitó que Las Casas, Veracruz y Quiroga se valieran de las dimensiones objetiva y subjetiva del derecho para defender la vida, la libertad y la igualdad de los pueblos indígenas. A la par, mostraron en su discurso y su praxis el sentido más radical del derecho en la tradición cristiana y bíblica: el *mispat*, como liberación del oprimido y sanación de la víctima.

Recuperar la THDH posibilita a los movimientos de liberación latino-americanas luchar por derechos humanos sin asumir forzosamente sus matrices eurocéntrica, monocultural, individualista y burguesa. En efecto, como se ha mostrado, desde sus inicios, la lucha por la dignidad humana en América Latina ha adquirido un sentido pluricéntrico, pluricultural, comunitario y popular. A partir de esto, como hemos insistido, los derechos de las personas se han pensado desde las clases sociales más desfavorecidas, desde abajo, y en contextos concretos, evitando así la defensa de seres humanos abstractos o de idealismos que ocultan aspectos de la realidad y la falsean.

## Bibliografía

- AA.VV. *Teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas*. México, UNAM, 2008.
- Aguayo Spencer, Rafael, ed. *Don Vasco de Quiroga. Pensamiento jurídico. Antología*. México, Miguel Ángel Porrúa, 1986.
- Aguayo Spencer, Rafael. *Don Vasco, taumaturgo de la organización social*. México, Ediciones Oasis, 1970.
- Aldunate, José. “Los Derechos Humanos y la Iglesia Chilena”. *La Universidad y los Derechos Humanos en América Latina*. México, Unión de Universidades de América Latina y Comisión Nacional de Derechos Humanos, 1992.
- Álvarez Ledesma, Mario I. *Acerca del concepto de derechos humanos*. México, McGraw-Hill, 1998.
- Aquino, Tomás de, *Comentario sobre la ética*.  
\_\_\_\_\_. Tomás de, *Comentario sobre la política*.  
\_\_\_\_\_. Tomás de, *Gobierno de los príncipes*.  
\_\_\_\_\_. Tomás de, *In I Perihermeneias*.  
\_\_\_\_\_. Tomás de, *In III Sententiarum*.  
\_\_\_\_\_. Tomás de, *Suma Teológica*.  
\_\_\_\_\_. Tomás, *De Potentia*.  
\_\_\_\_\_. Tomás, *Suma Teológica*.
- Arce Gargollo, Pablo. *Vasco de Quiroga. Jurista con mentalidad secular*. México, Porrúa, 2007.
- Ardao, Arturo. “El historicismo y la filosofía americana”. *Antología de la filosofía americana contemporánea*. México, Costa Amic, 1968.
- Arias, Santa. *Retórica, historia y polémica. Bartolomé de Las Casas y la tradición intelectual renacentista*. New York, University Press of America, 2001.
- Aristóteles, *La Política*.
- Assadourian, Carlos Sempat. “Hacia la *Sublimis Deus*: las discordias entre los dominicos indios y el enfrentamiento del franciscano padre Tastera con el padre Betanzos”. *Historia mexicana*. México, El Colegio de México, vol. 47, n.º 3, ene-mar 1998.
- Asturias, Miguel Ángel. *Las Casas: el Obispo de Dios*. Madrid, Cátedra, 2007.
- Austin, John R. *Cómo hacer cosas con palabras*. Trad. Genaro Carrió y Eduardo Rabossi. Barcelona, Paidós, 1991.
- Basalencque, Diego. *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán del Orden de N.P.S. Agustín*. México, JUS, 1963.

- Bataillon, Marcel y André Saint-Lu. *El Padre Las Casas y la defensa de los indios*. Trad. Javier Alfaya y Bárbara McShane. Barcelona, Ariel, 1976.
- Bataillon, Marcel. "Vasco de Quiroga et Bartolome de las Casas". *Revista de Historia de América*, n.º 33, junio 1952.
- \_\_\_\_\_. *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*. Madrid, Península, 1979.
- Beltrán De Heredia, V. "El P. Matías de Paz, O.P y su tratado *De dominio regum Hispaniae super indio*". *Miscelánea Beltrán de Heredia. Colección de artículos sobre historia*, t. I. Salamanca, Editorial OPE, 1972.
- Beuchot, Mauricio. "Bartolomé de Las Casas, defensor de derechos humanos". *Responsabilidad histórica. Preguntas del nuevo al viejo mundo*. Ed. Reyes Mate. Barcelona, Anthropos, 2007.
- \_\_\_\_\_. "Bartolomé de Las Casas". *Filosofía social de los pensadores novohispanos. La búsqueda de la justicia social y el bien común en tiempos del virreinato*. México, IMDOSOC, 2000.
- \_\_\_\_\_. "Escolástica, humanismos y derechos humanos en la conquista según fray Alonso de la Veracruz". *Filosofía y derechos humanos*. México, Siglo XXI, 2001.
- \_\_\_\_\_. "Fray Alonso de la Veracruz, catedrático y filósofo". *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz*. Coord. Carolina Ponce Hernández. México, UNAM, 2007.
- \_\_\_\_\_. "La antropología filosófica de Alonso de la Veracruz". *Homenaje a Fray Alonso de la Veracruz en el IV Centenario de su muerte (1584-1984)*. AA.VV. México, UNAM, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Bartolomé de Las Casas*. Madrid, Ediciones del Orto, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Derechos humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo*. México, UNAM, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Filosofía y derechos humanos*. México, Siglo XXI, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Hermenéutica analógica y del umbral*. Salamanca, Editorial San Esteban, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Hermenéutica analógica y filosofía del derecho*. San Luis Potosí, UASLP, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Hermenéutica, analógica y símbolo*. México, Herder, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Historia de la filosofía del lenguaje*. México, FCE, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. México, UNAM, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Los derechos humanos y su fundamentación filosófica*. México, UIA-ITESO, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de Las Casas*. Barcelona, Anthropos, 1994.

- \_\_\_\_\_. *Los principios de la filosofía de Santo Tomás*. México, Imdosoc, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México, UNAM-Itaca, 2005.
- Bobbio, Norberto. *El tiempo de los derechos*. Madrid, Sistema, 1991.
- Boecio, Anicio Manlio Torcuato Severino. *De duabus naturis et una persona Christi*.
- Bolaño e Isla, Amancio. *Contribución al estudio bibliográfico de Fray Alonso de la Vera Cruz*. México, Porrúa, 1947.
- Bravo Ugarte, José. *Historia de México. La Nueva España*, t. II. México, JUS, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Historia sucinta de Michoacán*. México, JUS, 1962.
- Buganza, Jacobo. *En torno a Bartolomé de Las Casas*. México, Editorial Torres Asociados, 2006.
- Cabanchik, Samuel et al. *El giro pragmático en la filosofía*. Buenos Aires, Gedisa, 2003.
- Cabrera, Cristóbal. “De solicitanda infidelium conversione”. *Don Vasco de Quiroga y Arzobispado de Morelia*. México, JUS, 1965.
- Carrasco, Pedro. “Cultura y sociedad en el México antiguo”. *Historia general de México*. México, El Colegio de México, 2000.
- Carrillo Cázares, Alberto. *El debate sobre la Guerra Chichimeca, 1531-1585*, Dos tomos. San Luis Potosí, El Colegio de Michoacán-El Colegio de San Luis, Zamara, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Vasco de Quiroga: La pasión por el derecho*. Zamora/Morelia, El Colegio de Michoacán-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Arquidiócesis de Morelia, 2003.
- Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta. Introducción. *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Por Santiago Castro-Gómez et al., coords. México, University of San Francisco-Miguel Ángel Porrúa, 1998.
- Ceballos Ramírez, Manuel. “Los hospitales-pueblo de Vasco de Quiroga: Visión de una sociedad deseable”. *Don Vasco de Quiroga o la filosofía en busca de justicia*. México, IMDOSOC, 2005.
- Cerezo De Diego, Prometeo. *Alonso de la Veracruz y el Derecho de Gentes*. México, Porrúa, 1985.
- Cerutti Guldberg, Horacio y Mario Magallón Anaya. *Historia de las ideas latinoamericanas, ¿disciplina fenecida?* México, Casa Juan Pablos, 2003.
- Cerutti Guldberg, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México, FCE, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su “modus operandi”*. México, UNAM-Miguel Ángel Porrúa, 2000.

- Cervantes de Salazar, Francisco. *Crónica de la Nueva España*. Ed. Manuel Magallón. Madrid, Atlas, 1971.
- Colón, Cristóbal. “Carta á los Reyes en que les notifica cuanto le ha ocurrido en el cuarto viaje” de 7/7/1503. *Relaciones y cartas de Cristóbal Colón*. Madrid, Hernando, 1892.
- \_\_\_\_\_. “Carta a Luis de Santángel” de 15/2/1493. *Relaciones y cartas de Cristóbal Colón*. Madrid, Hernando, 1892.
- \_\_\_\_\_. “Instrucción que dio Cristóbal Colón a Mosén Pedro Margarite para reconocer las provincias de las islas de Cuba”, 9/4/1494. *Relaciones y cartas de Cristóbal Colón*. Madrid, Hernando, 1892.
- \_\_\_\_\_. *Los cuatro viajes del Almirante y su testamento*. Edición de Ignacio B. Anzoátegui. Madrid, Espasa Calpe, 1991.
- Conde Gaxiola, Napoleón. “El pensamiento analógico y hermenéutico de Fray Alonso de la Veracruz”. *El movimiento de la hermenéutica analógica*. México, Primero Editores, 2006.
- Conesa, Francisco y Jaime Nubiola. *Filosofía del lenguaje*. Barcelona, Herder, 2002.
- Copleston, Frederick. *Historia de la Filosofía*, t. III. México, Ariel, 1992.
- Coronado Guel, Luis Edgardo. “El derecho de igualdad de los indios según el pensamiento del siglo XVI. Breve análisis historiográfico de sus alcances crónicas de conquista”. *Estudios jurídico-políticos en homenaje al profesor Eligio Ricavar*. San Luis Potosí, 2007.
- Cortés, Hernán. *Cartas de relación*. México, Porrúa, 1993.
- Cro, Stelio. *Realidad y utopía en el descubrimiento y conquista de la América Hispana (1492-1682)*. Michigan, International Book Publishers-Fundación Universitaria Española, 1983.
- Cruz Barney, Oscar. *Historia del derecho en México*. México, Oxford University Press, 1999.
- Cuevas, Mariano. *Historia de México: Documentos Inéditos del Siglo XVI*. México, Porrúa, 1975.
- De Acosta, José. “Historia natural y moral de las Indias”. *Obras*. Madrid, BAE, 1954.
- De Alba, Pedro. *Fray Bartolomé de Las Casas. Padre de los indios. Ensayo histórico-social*. S/l., Ed. Nayarit, 1924.
- De Asís, Rafael. *Sobre el concepto y fundamento de los derechos: una aproximación dualista*. Madrid, UC3M-Dykinson, 2001.
- De la Paz, Jorge. “Fray Antonio de Guevara y el Villano del Danubio”. *Revista de la Educación Superior*, n.º 61. México, ANUIES, ene-mar 1987. Internet. [http://www.anuies.mx/servicios/p\\_anuies/publicaciones/revsup/res061/txt10.htm#1](http://www.anuies.mx/servicios/p_anuies/publicaciones/revsup/res061/txt10.htm#1). Acceso: mayo 2010.

- De la Torre Rangel, Jesús Antonio. "La filosofía del derecho de Alonso de la Veracruz". *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz*. México, UNAM, 2007.
- \_\_\_\_\_. "Avisos al Marqués de Falces, tercer Virrey de Nueva España. Directrices de política social de Alonso de la Veracruz". *Revista del Instituto de Investigaciones Jurídicas*, n.º 13. San Luis Potosí, UASLP, 2006.
- \_\_\_\_\_. "Tradición hispanoamericana de los derechos humanos. Dos jueces y un litigante defendiendo los derechos de los indios". *Revista de Investigaciones Jurídicas* n.º 27. México, Escuela Libre de Derecho, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Alonso de la Veracruz, amparo de los indios. Su teoría y práctica jurídica*. Aguascalientes, UAA, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Apuntes para una introducción filosófica al derecho*. México, Porrúa, 2007.
- \_\_\_\_\_. *El uso alternativo del derecho en Bartolomé de Las Casas*. San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí/Comisión Estatal de Derechos Humanos-CENEJUS-CRT, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Iusnaturalismo, personalismo y filosofía de la liberación*. Una visión integradora. Sevilla, MAD, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Lecciones de historia del derecho mexicano*. México, Porrúa, 2005.
- De la Vega, Garcilaso. *Comentarios reales de los incas*, t II. Madrid, BAE, 1960.
- De Soto, Domingo. *De dominio*.
- De Vitoria, Francisco. *De la potestad civil*.
- Dealy, Ross. *Vasco de Quiroga's thought on war: its eramians and utopian roots*. Indiana University Press, 1957.
- Delgado, Mariano. "Los derechos de los pueblos y las personas según el pensamiento de Bartolomé de Las Casas". *Responsabilidad histórica. Preguntas del nuevo al viejo mundo*. Ed. Reyes Mate. Barcelona, Anthropos, 2007.
- Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México, Editorial Pedro Robredo, 1939.
- Díaz Limón, José. "La seguridad social en México. Un enfoque histórico". *Revista de la Escuela Libre de Derecho de Puebla*, n.º 2. Puebla, ene-jun 2000.
- Dougnac Rodríguez, Antonio. *Manual de Historia del Derecho Indiano*. México, McGraw-Hill-UNAM, 1998.
- Dussel, Enrique, 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Plural Editores, 1994.
- \_\_\_\_\_. *El episcopado y la liberación de los pobres 1504-1620*. México, Centro de Reflexión Teológica, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Filosofía de la liberación*. Bogotá, Editorial Nueva América, 1996.



- 
- \_\_\_\_\_. *La ética de la liberación. Ante el reto de Apel, Taylor y Vattimo*. Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Materiales para una política de la liberación*. México, UANL-Plaza y Valdés Editores, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid, Trotta, 2007.
- Esponera Cerdán, Alfonso. “Los ‘Cristos de nuevo azotados’ en América Latina contemporánea, según la mirada de la primera generación dominica”. *Responsabilidad histórica. Preguntas del nuevo al viejo mundo*. Ed. Reyes Mate. Barcelona, Anthropos, 2007.
- Esquivel Obregón, Toribio. *Apuntes para la Historia del Derecho en México*, t. I. México, Porrúa, 1984.
- Fernández Buey, Francisco. “Sobre la actualidad de Bartolomé de Las Casas”. *Responsabilidad histórica. Preguntas del nuevo al viejo mundo*. Ed. Reyes Mate. Barcelona, Anthropos, 2007.
- \_\_\_\_\_. *La Barbarie. De ellos y de los nuestros*. Barcelona, Paidós, 1995.
- Fernández Buey, Francisco. *La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano*. Barcelona, El Viejo Topo, 1995.
- Ferreter Mora, José. *Diccionario de Filosofía*. Madrid, Ariel, 2004.
- Finnis, John. *Ley natural y derechos naturales*. Trad. Cristóbal Orrego. Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 2000.
- Fontana, Joseph. *Europa ante el espejo*. Barcelona, Crítica, 1994.
- Gadamer, Hans-Georg. *El giro hermenéutico*. Trad. Arturo Parada. Madrid, Cátedra, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Verdad y método*, 2 tomos. Trad. Ana Agud y Rafael de Agapito. Salamanca, Sígueme, 2003.
- Gallardo, Helio. *Teoría crítica: Matriz y posibilidad de derechos humanos*. Murcia, D.S.R. Editor, 2008.
- Gaos, José. *En torno a la filosofía mexicana*. México, Alianza Editorial, 1980.
- García Gallo, Alfonso. *Los orígenes españoles de las instituciones americanas. Estudios de derecho indiano*. Madrid, Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Manual de historia del Derecho Español*, t. II. Madrid, s/e, 1982.
- García Icazbalceta, Joaquín. *Colección de documentos para la historia de México*, Tomo 2, Porrúa, México, 1980.
- García Martínez, Bernardo. “La creación de Nueva España”. *Historia general de México*. México, El Colegio de México, 2000.
- García, Genero. “Traducción de la Carta que el Ilmo. y Rmo. Sr. D. Julián Garcés, de la Orden de Predicadores, primero Obispo de Tlaxcala, escribió a la Santidad de Paulo III”. *Documentos Inéditos o muy raros para la Historia de México*. México, Porrúa, 1982.

- Gerson, Jean. "*Definitiones terminorum, ad theologiam moralem poertinentium*". *Opera omnia*, t. 3, *Opera moralia*, Sumptibus Societatis. Antwerpiæ, 1706.
- Gomes Moreira, José Aparecido. *Conquista y conciencia Cristiana. El pensamiento indigenista y jurídico teológico de Don Vasco de Quiroga*. Quito, Abyayala-CENAMI, 1990.
- Gómez Robledo, Antonio. "Alonso de la Veracruz. Vida y muerte". *Homenaje a Fray Alonso de la Veracruz en el IV Centenario de su muerte (1584-1984)*. AA.VV. México, UNAM, 1986.
- González Calzada, Manuel. *Las Casas, el procurador de los indios*. México, Talleres Gráficos de la Nación, 1948.
- González D'ávila, Gil. *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de la Nueva España en las Indias Occidentales*, t. I. Madrid, Porrúa, 1959.
- González Faus, José Ignacio. "Derechos humanos, deberes míos", partes I y II en *Christus* n.ºs 702 y 703. México, 1997.
- González M., José Luis. "Sujetos de bautismo u objetos de esclavitud. La visión del indio en la *Información en derecho* de don Vasco de Quiroga". *Don Vasco de Quiroga o la filosofía en busca de justicia*. México, Imdosoc, 2005.
- González Rodríguez, Jaime. "Introducción. Dimensión histórica del *De Regia Potestate*". *Las Casas Bartolomé, Obras Completas*, t. XII. Madrid, Alianza Editorial, 1990.
- González, Nazario. *Los derechos humanos en la historia*. México, Alfaomega-UAB, 2002.
- Grijalva, Juan de. *Crónica de la orden de N.P.S. Agustín en las Provincias de la Nueva España*. México, Porrúa, 1985.
- Grijalva, Juan de. *Crónica de la orden de Nuestro Padre San Agustín en las provincias de Nueva España en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*. México, Porrúa, 1985.
- Grodin, Jean. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Trad. Ángela Aeckermann. Barcelona, Herder, 2002.
- Guevara, Antonio de. *Reloj de príncipes*, Valladolid, 1529. Versión de Emilio Blanco publicada por la Biblioteca Castro de la Fundación José Antonio de Castro: *Obras Completas* de Fray Antonio de Guevara, tomo II. Madrid, 1994.
- Gutiérrez, Gustavo. *Dios o el oro de las Indias*, Sígueme, Salamanca, 1990.
- . *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*. Salamanca, Sígueme, 1993.
- Habermas, Jürgen. "El giro pragmático de Rorty". Trad. Perc Fabra. Isegoría, n.º 17. Madrid, 2007.

- Hanke, Lewis. "Bartolomé de Las Casas. Historiador". Las Casas, Bartolomé de, *Historia de las Indias*, t. I, FCE, México, 1981.
- \_\_\_\_\_. *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo*. México, SEP, 1974.
- \_\_\_\_\_. *La humanidad es una*. Trad. Jorge Avendaño-Inestrillas y Margarita Sepúlveda. México, FCE, 1985.
- Heredia, Roberto. "Augurios de una nueva nación". *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz*. Coord. Carolina Ponce Hernández. México, UNAM, 2007.
- \_\_\_\_\_. "El *dominium* de los indios". *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*. Alonso de Veracruz. Trad. Roberto Heredia et al. México, UNAM, 2004.
- \_\_\_\_\_. "Semblanza biográfica". *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*. Alonso de Veracruz. Trad. Roberto Heredia et al. México, UNAM, 2004.
- Hernández Martín, Ramón. "Bartolomé de Las Casas y la escuela de Salamanca". *Responsabilidad histórica. Preguntas del nuevo al viejo mundo*. Ed. Reyes Mate. Barcelona, Anthropos, 2007.
- Hernando Sánchez, Carlos José. *Las Indias en la monarquía católica. Imágenes e ideas políticas*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 1996.
- Herrejón Peredo, Carlos. "Ideales comunitarios de Vasco de Quiroga". *Contribuciones desde Coatepec*, n.º 10. México, ene-jun 2006.
- \_\_\_\_\_. *Los orígenes de Morelia, Guayangareo-Valladolid*. Zamora, El Colegio de Michoacán, 2000.
- \_\_\_\_\_. "Vasco de Quiroga: Educación y socialización del indígena". *Vasco de Quiroga: Educador de adultos*. Francisco Miranda et al. Biblioteca Digital CREFAL. Internet. [www.crefal.edu.mx](http://www.crefal.edu.mx). Consulta: mayo 2010.
- \_\_\_\_\_. "Dos obras señaladas de Don Vasco de Quiroga". *Don Vasco de Quiroga y Arzobispado de Morelia*. México, JUS, 1965.
- Herrera Flores, Joaquín. *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto*. Madrid, Catarata, 2005.
- Hervada, Javier. *Historia de la ciencia del derecho natural*. Pamplona, Euns, 1991.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Trad. Manuel Sánchez Sarto. México, FCE, 2001.
- Höffner, Joshep. *La ética colonial española del Siglo de Oro. Cristianismo y dignidad humana*. Trad. Francisco de Asís Caballero. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1957.
- Hourton, Jorge. "Bartolomé de Las Casas, evangelizador de la política". *Diakónía*, n.º 54. Managua, Centro Ignaciano de Centroamérica, abr-jun 1990.

- Hurtado, Juan Manuel. *Don Vasco de Quiroga. Una visión histórica, teológica y pastoral*. México, Dabar, 1999.
- Iglesias, Juan. *Derecho Romano. Instituciones de derecho privado*. Barcelona, Ariel, 1965.
- Izquierdo, Ana Luis. "La esclavitud en Mesoamérica: concepto y realidad". *Memoria del III Congreso de historia del derecho mexicano*. México, UNAM, 1984.
- Kinneavy, Gerald. *A voice in the wilderness. The story of Bartolomé de Las Casas*. Denver, Outskirts Press, 2007.
- Krauze, Enrique. "El profeta de los indios". *Letras libres*, n.º 1. México, ene 2009.
- Lacas, M.M. "A social welfare organizer in sixteenth century New Spain: Don Vasco de Quiroga, first bishop of Michoacán". *The Americas*, v. 14, julio 1957.
- Landerreche, Rafael. "La utopía abandonada de Vasco de Quiroga". *Ixtus*, n.º 45. Cuernavaca, may-jun 2004.
- Larroyo, Francisco. *La filosofía iberoamericana. Historia, formas, temas, polémica, realizaciones*. México, Porrúa, 1989.
- Las Casas, Bartolomé de. "Algunos principios". *Tratados*, t. II. México, FCE, 1997.
- \_\_\_\_\_. "Aquí se contiene una disputa o controversia". *Tratados*, t. I. Las Casas, Bartolomé de. "Tratado comprobatorio". *Tratados*, t. II. México, FCE, 1997.
- \_\_\_\_\_. "Carta a los dominicos de Guatemala en 1563". *Obras escogidas. Opúsculos, cartas y memoriales*. Madrid, BAE, 1957.
- \_\_\_\_\_. "Carta al Consejo de Indias, 20.1.1531". *Obras completas: Cartas y memoriales*, t. XIII. Ed. Paulino Castañeda *et al.* Madrid, Alianza Editorial, 1995.
- \_\_\_\_\_. "Carta al maestro fray Bartolomé de Carranza de Miranda [1555]". *Cristianismo y defensa del indio americano*. Ed. Francisco Fernández Buey. Madrid, La Catarata, 1999.
- \_\_\_\_\_. "De regia potestate". *Obras completas*, t. XII. Ed. Jaime González. Madrid, Alianza Editorial, 1990.
- \_\_\_\_\_. "De thesauris". *Obras completas*, t. XI.1. Trad. Ángel Losada. Madrid, Alianza Editorial, 1992.
- \_\_\_\_\_. "Entre remedios". *Tratados*, t. II. México, FCE, 1997.
- \_\_\_\_\_. "Memorial al Emperador (1543)". *Obras completas: Cartas y memoriales*, t. XIII. Ed. Paulino Castañeda *et al.* Madrid, Alianza Editorial, 1995.
- \_\_\_\_\_. "Memorial de remedios para las Indias (1516)". *Obras completas*, t. XIII. Ed. Paulino Castañeda *et al.* Madrid, Alianza Editorial, 1995.

- 
- \_\_\_\_\_. “Tratado comprobatorio”. *Tratados*, t. II. México, FCE, 1997.
- \_\_\_\_\_. “Tratado de las doce dudas”. *Colección de obras*, t. II. Ed. Juan Antonio Llorente. París, Casa de Rosa, 1822.
- \_\_\_\_\_. “Tratado de las treinta proposiciones muy jurídicas”. *Tratados*, t. I. México, FCE, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Apologética historia sumaria*. Madrid, Alianza Editorial, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Edición de José Miguel Martínez Torrejón. Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. México, FCE, 1975.
- \_\_\_\_\_. “Confesionario”. *Doctrina*. México, UNAM, 1982.
- \_\_\_\_\_. “Entre remedios”. *Tratados*, t. II. México, FCE, 1997.
- \_\_\_\_\_. “Sobre los indios que se han hecho esclavos”. *Tratados*, t. I. México, FCE, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Apología*. Trad. Ángel Losada. Madrid, Editorial Nacional, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Historia de las Indias*, 3 tomos. México, FCE, 1981.
- Lassègue, Juan Bautista. *La larga marca de Las Casas*. Lima, CEP, 1974.
- León Portilla, Miguel. *El reverso de la conquista*. México, Joaquín Mortiz, 2005.
- \_\_\_\_\_. *La visión de los vencidos*. México, UNAM, 2008.
- Lobato, Abelardo. “La persona en Santo Tomás de Aquino”. *Fe y Razón*. Revista virtual: <http://www.feyrazon.org/Lobatopersona.htm>. Acceso: 11 enero 2007.
- Lohfink, Norbert F. *Option for the poor. The basic principle of Liberation Theology in the Light of the Bible*. Bibal Press, Richland Hills, 1995.
- López Lara, Ramón. “Los hospitales de la Concepción” Francisco Miranda y Gabriela Briseño y Sánchez-Verín. Internet. [http://www.crefal.edu.mx/biblioteca\\_digital/coleccion\\_crefal/retablos%20de%20papel/RP11/lopez.pdf](http://www.crefal.edu.mx/biblioteca_digital/coleccion_crefal/retablos%20de%20papel/RP11/lopez.pdf). Acceso: mayo 2010.
- López Lomelí, Claudia. “La polémica de la justicia en el tratado *De dominio*”. *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz*. México, UNAM, 2007.
- López Sarrelangue, Delfina. *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*. México, UNAM, 1965.
- Losada, Ángel. “Introducción”. *Apología*. Bartolomé de Las Casas. Madrid, Editorial Nacional, 1975.
- Margadant, Guillermo F. *Derecho Romano*. México, Esfinge, 1960.
- Martínez Baracs, Rodrigo y Lydia Espinosa Morales. *La vida michacana en el siglo XVI. Catálogo de los documentos del siglo XVI del Archivo Histórico de la Ciudad de Pátzcuaro*. México, INAH, 1999.

- \_\_\_\_\_. *Convivencia y utopía. El gobierno indio y español de la “ciudad de Mechuacan”, 1521-1580*. México, FCE-Conaculta-INAH, 2005.
- Mayagoitia, David. *Ambiente filosófico de la Nueva España*. México, JUS, 1945.
- Medina Campos, Yail Esther. “Vida de Fray Alonso de la Vera Cruz”. *Espejo de los cónyuges*. Alonso de la Veracruz. Trad. Carolina Ponce Hernández. México, Libros de Homero, 2007.
- Medina, Alonso de. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. México, Ed. Miguel León-Portilla, Porrúa, 1970.
- Medina, Miguel Ángel. “La visión de los dominicos: entre vencidos y vencedores”. *Responsabilidad histórica. Preguntas del nuevo al viejo mundo*. Ed. Reyes Mate. Barcelona, Anthropos, 2007.
- Méndez Arceo, Sergio. “Contribución a la historia de Don Vasco de Quiroga”. *Abside*, n.º 4, 1941.
- Méndez, Carlos. “Vasco de Quiroga: La ciudad de Dios en el Nuevo Mundo”. *Benengeli* 1. México, 1987.
- Menéndez Pidal, Ramón. *El padre Las Casas: su doble personalidad*. Madrid, Espasa-Calpe, 1963.
- Meyer, Jean. *Hidalgo*, colección “La antorcha encendida”. México, Clío, 1996.
- Mignolo, Walter D. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Trad. Silvia Jawerbaum y Julieta Barba. Barcelona, Gedisa, 2007.
- \_\_\_\_\_. “Posoccidentalismo: El argumento desde América Latina”. *Teorías sin disciplina, Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Coord. Santiago Castro-Gómez et al. México, University of San Francisco-Miguel Ángel Porrúa, 1998.
- Miranda, Francisco. “Vasco de Quiroga, artífice humanista de Michoacán”. *Humanismo y ciencia en la formación de México*. Ed. Carlos Herrejón Peredo. Zamora, Colegio de Michoacán, 1984.
- \_\_\_\_\_. “Vasco de Quiroga: Precursor de la seguridad social”. *Vasco de Quiroga: Educador de adultos*. Comps. Francisco Miranda y Gabriela Briseño y Gabriela Sánchez-Verin. Biblioteca Digital CREFAL, [http://www.crefal.edu.mx/biblioteca\\_digital/coleccion\\_crefal/retablos%20de%20papel/RP11/p recurs.pdf](http://www.crefal.edu.mx/biblioteca_digital/coleccion_crefal/retablos%20de%20papel/RP11/p recurs.pdf). Acceso: mayo 2010.
- \_\_\_\_\_. *Don Vasco de Quiroga y su Colegio de San Nicolás*. Morelia, UMSNH, 1990.
- \_\_\_\_\_. *El Pátzcuaro de Don Vasco, un modelo de integración étnica y cultural*. Pátzcuaro, CREFAL 1983.
- \_\_\_\_\_. *Vasco de Quiroga. Varón universal*. México, JUS, 2007.
- Mires, Francisco. *En nombre de la cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios*. Buenos Aires, Aracaria, 2006.

- Monedero, Juan Carlos. Presentación. *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid, Trotta, 2005.
- Morán Álvarez, Julio César. *El pensamiento de Vasco de Quiroga: Génesis y trascendencia*. Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, 1990.
- Moreno, Juan Joseph. *Fragments de la vida y virtudes de don Vasco de Quiroga. Edición facsimilar, de la impresa en 1766*. Estudio introductorio de Ricardo León Alanís. Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, 1998.
- Morin, Edgar. *Breve historia de la barbarie en Occidente*. Buenos Aires, Paidós, 2006.
- . *Introducción al pensamiento complejo*. Trad. Marcelo Pakman. Barcelona, Gedisa, 2005.
- Moya Pons, Frank. *Después de Colón. Trabajo, sociedad y política en la economía del oro*. Madrid, Alianza Editorial, 1987.
- Muguerza, Javier et al. *El fundamento de los derechos humanos*. Madrid, Editorial Debate, 1989.
- Muriel, Josefina. *Hospitales de la Nueva España. Fundaciones del siglo XVI*. México, JUS, 1956.
- Muro Orejón, Antonio. *Lecciones de Historia del Derecho Hispano-Indiano*. México, Porrúa, 1989.
- Navarro Reyes, Jesús. *Cómo hacer filosofía con palabras*. México, FCE, 2010.
- Nogueira Alcalá, Humberto. *Teoría y dogmática de los derechos fundamentales*. México, UNAM, 2003.
- Ockahm, Guillermo. “*Opus nonaginta dierum*”. *Opera politica*, vol. II. Manchester, University Press, 1972.
- Parish, Helen-Rand. “Bartolomé de Las Casas. Una saga para nuestro tiempo”. *Bartolomé de Las Casas. Liberación para los oprimidos*. California, Josten's/American Yearbook, 1984.
- . *Espiritualidad del Padre Las Casas. Una vida y una obra redescubiertas*. Trad. Rosalienda Villegas. México, IMDOSOC, 1997.
- . *Las Casas en México. Historia y obra desconocidas*. México, FCE, 1992.
- Patiño Palafoz, Luis. *Ginés de Sepúlveda y su pensamiento imperialista*. México, Los libros de Homero, 2007.
- Peces-Barba, Gregorio. “Sobre el fundamento de los derechos humanos. Un problema de moral y derecho”. *El fundamento de los derechos humanos*. Javier Muguerza et al. Madrid, Debate, 1989.
- . *Curso de derechos fundamentales. Teoría general*. Madrid, UC3M-BOE, 1999.

- Peirano, Jorge. *El derecho de resistencia*. Montevideo, Talleres Gráficos, 1945.
- Pereña, Lucio. *La idea de la justicia en la conquista de América*. Madrid, Mapfre, 1992.
- . . La economía de la solidaridad. Estudio introductorio”. *De Iusto Bello contra Indos*. Alonso de Veracruz. Madrid, CSIC, 1997.
- Pérez Fernández, Isacio. “Bartolomé de Las Casas”. *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*. Laureano Robles. Madrid, Trotta, 1992.
- . . *Bartolomé de Las Casas, ¿contra los negros?* Madrid, Editorial Mundo Negro, 1991.
- . . *Fray Bartolomé de Las Casas: Brevísima relación de su vida, diseño de su personalidad, síntesis de su doctrina*. Salamanca, San Esteban, 1984.
- Pérez Luño, Antonio Enrique. “Los clásicos iusnaturalistas españoles”. *Historia de los derechos fundamentales. Tomo I: Tránsito a la Modernidad. Siglos XVI y XVII*. Dirs. Gregorio Peces-Barba y Eusebio Fernández. Madrid, Dykinson-UC3M, 1998.
- Pérez Luño, Antonio. *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*. Madrid, Tecnos, 2005.
- . . *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*. Madrid, Trotta, 1992.
- Petit, Eugene. *Tratado de derecho romano*. México, Porrúa, 1993.
- Powell, Philip Wayne. *Capitán mestizo: Miguel Caldera y la frontera norteña. La pacificación de los chichimecas (1548-1597)*. México, FCE, 1980.
- . . *La guerra chichimeca (1550-1600)*. México, FCE, 1977.
- Quiroga, Vasco de. “Carta al Consejo”. *La utopía en América*. Madrid, Dastin, 2002.
- . . “Información en derecho”. *La utopía en América*. Madrid, Dastin, 2002.
- . . “Reglas y ordenanzas...” *La utopía en América*. Madrid, Dastin, 2002.
- . . “Testamento”. *La utopía en América*. Madrid, Dastin, 2002.
- . . “Tracta de los españoles que captivan los chichimecas que se vienen a baptizar y los hechan a las minas; pide se remedie para adelante”. *El debate sobre la Guerra Chichimeca, 1531-1585*, vol. II. Alberto Carrillo Cázares. Zamora, El Colegio de Michoacán-El Colegio de San Luis, 2000.
- . . *De debellandis Indis*. Edición de René Acuña. México, UNAM, 1988.
- Ramírez, Mina. *La catedral de don Vasco de Quiroga*. Zamora, El Colegio de Michoacán, 1986.
- Rasmussen, Jorgen Nybo. *Fray Jacobo Daciano*. Trad. Estanislao Navarrete. Zamora, El Colegio de Michoacán, 1992.
- Remesal, Antonio de. *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapas y Guatemala*, t. I. México, Porrúa, 1988.



- Robles, Gregorio. *Los derechos fundamentales y la ética en la sociedad actual*. Madrid, Civitas, 1992.
- Rodríguez-Toubes, Joaquín. *La razón de los derechos: perspectivas actuales sobre la fundamentación de los derechos humanos*. Madrid, Tecnos, 1995.
- Romero Cora, Miguel Ángel. "Alonso de la Veracruz y la reforma de la lógica escolástica". *Libro anual del Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos*. AA.VV. México, ISEE, 2007.
- Rorty, Richard. *Consecuencias del pragmatismo*. Trad. José Miguel Esteban. Madrid, Tecnos, 1996.
- Rubial García, Antonio. "Fray Alonso de la Veracruz, agustino. Individualidad y corporativismo en la Nueva España del siglo XVI". *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz*. Coord. Carolina Ponce Hernández. México, UNAM, 2007.
- Ruiz Medrano, Ethelia. "Códices y justicia: los caminos de la dominación". *Arqueología Mexicana*, n.º 38. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, jul-ago 1999.
- \_\_\_\_\_. *Gobierno y sociedad en Nueva España: Segunda Audiencia y Antonio de Mendoza*. Zamora, Colegio de Michoacán, 1991.
- Ruiz Sotelo, Mario. "Bartolomé de Las Casas (1484-1566)". *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]*. México, Siglo XXI-CREFAL, 2009.
- \_\_\_\_\_. "Vasco de Quiroga". *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]*. México, Siglo XXI-CREFAL, 2009.
- Ruiz-Miguel, Alfonso. *Una filosofía del derecho en modelos históricos. De la anti-güedad a los inicios del constitucionalismo*. Madrid, Trotta, 2002.
- Saint Lu, A. *Las Casas indigéniste. Etudes sur la vie et l'oeuvre du défenseur des indiens*. París, L'Harmattan, 1982.
- Salamanca, Antonio. *El derecho a la revolución. Iusmaterialismo para una política crítica*. San Luis Potosí, UASLP-CEDH, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Fundamento de los derechos humanos*. Madrid, Nueva Utopía, 2003.
- San Agustín. *La Ciudad de Dios*.
- \_\_\_\_\_. *Sobre la Trinidad*.
- Santos, Boaventura de Sousa. *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000.
- \_\_\_\_\_. *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid, Trotta, 2005.
- Schneider, Reinhold. *Bartolomé de Las Casas y Carlos V*. Trad. C. Lehmann. México, Editorial Hermes, 1997.

- Searle, John R. *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*. Trad. Luis Manuel Valdés. Madrid, Cátedra, 1980.
- Sepúlveda, Ginés de. *Apología*. Ed. Ángel Losada. Madrid, Editora Nacional, 1975.
- . *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*. Ed. Ángel Losada. Madrid, CSIC, 1951.
- . *Democrates alter o Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México, FCE, 1996.
- Serrano Gassent, Paz. “Introducción” en *La utopía en América*. Madrid, Dastin, 2002.
- . *Vasco de Quiroga. Utopía y derecho en la conquista de América*. México-Madrid, FCE-UNED, 2001.
- Stangerup, Henrik. *Fray Jacobo*, Trad. Ana Sofía Pascual. Barcelona, Tusquets Editores, 1993.
- Stopsky, Fred. *Bartolome de Las Casas. Champion of indian rights*. Lowell, Discovery Enterprises, 1992.
- Suárez, Francisco. *Tratado de las Leyes y de Dios Legislador*.
- Suárez, Marcela. *Hospitales y sociedad en la Ciudad de México en el siglo XVI*. México, UNAM, 1988.
- Tena Ramírez, Felipe. *Vasco de Quiroga y sus pueblos de Santa Fe en los siglos XVIII y XIX*. México, Porrúa, 1990.
- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*. Trad. Flora Botton. Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.
- Torchia Estrada, Juan Carlos. “Alonso de la Veracruz (1507-1584). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]*. México, Siglo XXI-CREFAL, 2009.
- Torres, Alfredo José. *Bartolomé de Las Casas. Utopía vigente. Diálogo y educación no violenta*. México, Editorial Torres Asociados, 2003.
- Truyol y Serra, Antonio. *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*. Alianza Editorial, Madrid, 1998.
- Valle, Perla. “Códices coloniales. Memorias en imágenes de los pueblos indios”. *Arqueología Mexicana*, n.º 38. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, jul-ago 1999.
- . “Memorias en imágenes de los pueblos indios”. *Arqueología Mexicana*, n.º 38. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, jul-ago 1999.
- Van Zantwijk, R.A.M. *Los servidores de los santos*. México, INAH, 1979.
- Velasco Gómez, Alonso. “Las ideas republicanas para una nación multicultural”. *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz*. México, UNAM, 2007.

- Velasco Gómez, Ambrosio. Introducción. *Espejo de los cónyuges*. Por Alonso de la Veracruz.
- \_\_\_\_\_. Presentación. *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*. Por Alonso de la Veracruz. Trad. Roberto Heredia *et al.* México, UNAM, 2004.
- \_\_\_\_\_. Prólogo. *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz*. Coord. Carolina Ponce Hernández. México, UNAM, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Republicanismo y multiculturalismo*. México, Siglo XXI, 2006.
- Velázquez de Salazar, Juan. “Praefatio in sequentes quaestiones”. *Cuerpo de documentos del siglo XVI. Sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas, descubiertos y anotados por Lewis Hanke*. Ed. Agustín Millares Carlo. México, FCE, 1977.
- Venegas, Claudia. *Régimen hospitalario para indios en la Nueva España*. México, INAH, 1973.
- Veracruz, Alonso de la. “Los avisos que se dieron al señor marqués de Falces quando yva a Nueva España”. *De Iusto Bello contra Indos*. Madrid, CSIC, 1997.
- Veracruz, Alonso de la. *Sobre los diezmos*. México, Organización de Agustinos de Latinoamérica, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Espejo de los cónyuges*. Trad. Carolina Ponce Hernández. México, Los Libros de Homero, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*. Trad. Roberto Heredia *et al.* México, UNAM, 2004.
- Vergés Ramírez, Salvador. *Derechos humanos: Fundamentación*. Madrid, Tecnos, 1997.
- Vidal, Marciano. *Moral de actitudes. Moral social*, t. III. Madrid, PS Editorial, 1980.
- Villey, Michel. “Orígenes de la noción de derecho subjetivo”. *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo*. Michel Villey. Valparaíso, Editorial Universitaria, 1976.
- Vitoria, Francisco de. *De indis*.
- \_\_\_\_\_. *De iure belli*.
- Wallerstein, Immanuel. *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. Trad. Antonio Resines. México, Siglo XXI, 2007.
- \_\_\_\_\_. *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-economía mundo europea en el siglo XVI*. Trad. Antonio Resines. México, Siglo XXI, 2007.
- Warren, J. Benedict. *Vasco de Quiroga en África*. Morelia, Fimax, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Vasco y sus pueblos-hospitales de Santa Fe*. Morelia, Universidad Michoacana, 1990.

- Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México, Edición de Francisco Gil, FCE, México, 2003.
- Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Trad. Alfonso García y Ulises Moulines. México, UNAM, 2003.
- Wolf, Eric R. *Europa y la gente sin historia*. Trad. Agustín Bárcenas. México, FCE, 2005.
- Zaid, Gabriel. “El modelo Vasco de Quiroga”. *Don Vasco de Quiroga o la filosofía en busca de justicia*. México, Imdosoc, 2005.
- Zavala, Silvio. “Don Vasco de Quiroga en defensa de Pátzcuaro”. *Iberoamericana Pragmática*, Año XX. Praga, 1986.
- . “Suplemento biográfico al artículo sobre Vasco de Quiroga”. *Memoria de El Colegio Nacional*, n.º IX:3. México, 1981.
- Zavala, Silvio. “Veracruz, iniciador del derecho agrario”. *Homenaje a Fray Alonso de la Veracruz en el IV Centenario de su muerte (1584-1984)*. AA.VV. México, UNAM, 1986.
- . *La defensa de los derechos del hombre en América Latina: Siglos XVI y XVII*. México, CNDH, 2001.
- . *La encomienda indiana*. México, Porrúa, 1992.
- . *Los esclavos indios en Nueva España*. México, El Colegio Nacional, 1994.
- . *Recuerdo de Vasco de Quiroga*. México, Porrúa, 1997.
- Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México, Siglo XXI, 1998.

ISBN 978-9942-07-333-4



[www.corteconstitucional.gob.ec](http://www.corteconstitucional.gob.ec)

