
Comercio, guerra y conquista en el Nuevo Mundo: Vitoria, Sepúlveda y Las Casas. Un análisis de la mentalidad de los tratadistas españoles

Patricia Nettel

Hay un cuadro de Klee que se llama Angelus Novus. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y éste deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irretentiblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso.

W. Benjamin

El propósito de este trabajo es historiar la paz que se instauró en América después de la guerra de conquista española. Estudiaremos el establecimiento de la "Pax Hispanica" a partir del conjunto de sistemas simbólicos que justificaron su acción. Se trata del análisis

de una parcela de la historia del poder en el occidente cristiano de los siglos XVI y XVII, que da cuenta de los acontecimientos relativos a los mecanismos de sometimiento de los pobladores de América al estado español y a la iglesia católica. La función del soberano en el occidente cristiano era establecer la paz y la justicia en tanto que orden: defino al sistema de la "Pax Hispanica" como el orden socio-jurídico específico establecido por los españoles en los territorios conquistados en el Nuevo Mundo. El establecimiento de este orden, cuyo origen es la guerra, tiene como punto de apoyo una cosmovisión. Si la guerra proporciona las condiciones para establecer el "orden", éste a su vez se organiza y justifica a través del mito, el mito del cristianismo.

Tres son los elementos de la guerra de conquista española en América: el poder guerrero del conquistador, el poder pastoral de la iglesia católica y el poder del estado español. Estos tres elementos producen, fundados en el mito cristiano, un conjunto de subsistemas simbólicos que justifican y conducen su acción. Estos subsistemas corresponden a dos niveles de la expresión simbólica: al mito y al ritual.¹

Consideramos como mito al conjunto de tratados teológico-jurídicos producidos por los tratadistas españoles en ocasión de la guerra de conquista. Estudiaremos los tratados de Fray Francisco de Vitoria, Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de Las Casas. Cabe pregun-

tar ahora, qué es un mito y si es válida nuestra interpretación de estos escritos en tanto que mito.

Para Levi Strauss nada se asemeja más al pensamiento mítico que la ideología política. Para este autor “un mito se refiere a acontecimientos pasados... Pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos que se suponen ocurridos en un momento del tiempo forman también una estructura permanente. Ella se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro”. Levi Strauss ejemplifica su afirmación de la afinidad del mito con la ideología política haciendo referencia a la historia de la revolución francesa: “Si bien —la revolución francesa— es una secuencia de hechos pasados, también es un esquema dotado de una eficacia, que permite interpretar la estructura social de la Francia actual...”² En síntesis, podemos decir que los mitos elaboran una cosmovisión, que a su vez hace una sistematización conceptual de sus “soluciones” sociales. Desde esta perspectiva el objetivo de nuestro trabajo es describir tanto el régimen de verdad, como el conjunto de reglas de los subsistemas simbólicos que tienen como sujeto de su acción a los habitantes de América en el periodo de la colonización.

Se definen dos posiciones antagónicas ante la colonización del indio americano a partir de un régimen de verdad, que tiene como fundamento la noción de Ley Natural, y la escolástica tomista. Estas son la de los conquistadores-encomenderos, representados por Sepúlveda, que justifican la guerra de conquista y la encomienda, que son los elementos del proceso colonizador inicial; y la posición de la iglesia misionera cuyo más eminente representante es Fray Bartolomé de Las Casas. La posición de Las Casas, fundada en la tradición utópica cristiana medieval, contesta el proceso colonizador y constituye así uno de los primeros discursos anticolonizadores de la historia moderna. La propuesta de Vitoria es el discurso que permite establecer las reglas a partir de las cuales se elaboran los otros discursos. Su propuesta coincide con los intereses

de la Corona en su lucha por legitimar el poder colonial del estado español en el continente americano.

El problema. Mito occidental cristiano y orden social: la Guerra Justa

Hacia el final del siglo XV la expansión comercial europea, iniciada en el siglo XI, llega a su apogeo. De ella es consecuencia el descubrimiento de América. En ese momento, en el naciente mercado internacional, los términos del intercambio apenas se están generando, por lo que aún no rige la ley del valor. En estas condiciones, el comercio se realiza fundamentalmente por el equilibrio de fuerzas de los contratantes; en el simple intercambio de objetos que no son mercancías. Una vez que las partes se reconocen como propietarios, la porción con base en la cual intercambian sus productos es accidental y tiene como única garantía la fuerza. Es suficiente que la relación de fuerza sea desfavorable a una de las partes para que el comercio se transforme en intercambio desigual y en último extremo en pillaje y guerra de conquista. Se puede decir entonces que la fuerza y su última expresión, la guerra, fueron las protagonistas de la gran aventura que fue la expansión comercial europea.

Es necesario partir de esta perspectiva si queremos comprender lo que fue la gesta española en el Nuevo Mundo y su consecuencia: el orden de la sociedad colonial. Siguiendo a Max Weber, se puede caracterizar al conquistador español como el capitalista aventurero y comercial que especula con la guerra, la política y la administración.

Para Foucault la guerra es la forma extrema del poder, y el poder es también la continuación de la guerra por otros medios: el político y el religioso. Foucault afirma que el poder político reinscribe la relación de fuerza mediante una guerra silenciosa en la desigualdad económica y social, en las instituciones, en los cuerpos; que el poder político es la

corroboración y el mantenimiento del desequilibrio de las fuerzas que se manifiestan en la guerra: es la continuación de una relación de dominación. Foucault sintetiza el problema cuando escribe: "No se escribe sino la historia de esta guerra cuando se escribe la historia de la paz y de sus instituciones."³

La historia del descubrimiento de América por España es la historia de una guerra y de una derrota: la del infiel a manos del soldado mercader cristiano. Es el sometimiento de los habitantes del Nuevo Mundo al poder pastoral de la iglesia católica y al poder del estado español.

En el occidente cristiano medieval la iglesia católica además de poseer el poder de "la salvación eterna", se atribuía la tarea de garantizar el establecimiento del orden social, es decir de la justicia y de la paz, a través de la noción de "Ley Natural". La Ley Natural, escrita en el corazón del hombre por Dios, le permitía distinguir entre el bien y el mal, entre la verdad y el error. La solución final de esta elección era la condenación o la salvación eterna.

Para el catolicismo del Renacimiento europeo, en oposición a Lutero y a Calvino, existía armonía y continuidad entre el cielo y la tierra, y la mediación entre esta oposición cosmogónica era la "Ley Natural". Los protestantes al negar la continuidad entre el cielo y la tierra niegan la noción de Ley Natural que, hasta entonces, era el fundamento moral de todo derecho. Al hacer esto, suprimen la base del poder indirecto que la Iglesia reivindicó siempre sobre la sociedad temporal. Para el catolicismo la Ley Natural regulaba la armonía entre el cielo y la tierra que era el orden, es decir la justicia, establecido por Dios.

El derecho que derivaba de la Ley Natural era la adaptación de la sociedad humana a los principios eternos de esta ley. Para la escolástica tomista el derecho tiene como objetivo dirigir los actos humanos, es de carácter obligatorio y, respecto al derecho positivo, su medio de aplicación es la coerción. Su objeto es la comunidad humana organizada por la autoridad pública que tiene a su cargo a la multitud.

Bajo esta visión existe entonces una conexión entre ética y política, ya que concibe al orden social como un orden de virtud. La iglesia y el estado eran dos manifestaciones distintas pero complementarias de la vida social. La iglesia ejercía sus derechos sobre el mismo territorio del estado y sobre los mismos sujetos que el Príncipe.

En la cultura cristiana europea la guerra también estaba sometida a un conjunto de reglas que derivaban de la Ley Natural, era el derecho de guerra. Para que pudiera considerarse como guerra justa, es decir legítima, debían cumplirse tres condiciones: a) que una autoridad legítima declarara la guerra; b) que hubiera una causa justa determinada por teólogos y especialistas: los tratadistas; c) que la guerra fuera llevada a cabo en condiciones de dignidad y equidad en el combate. Era esencial la recta intención de los combatientes.

La "Guerra Justa" en América

En el marco de esta tradición, los españoles al conquistar el Nuevo Mundo tuvieron que plantearse "La Justicia" de las guerras hechas a los aborígenes americanos. Sabemos que al descubrir Colón el Nuevo Mundo, los reyes españoles obtuvieron del papa Alejandro VI una Bula por la cual les hacía donación del señorío de los territorios recién descubiertos, con la condición de tomar a su cargo la evangelización de sus habitantes.

Así, en la conquista de América, los reyes de España consideraron que el dominio sobre el Nuevo Mundo era un hecho de "Derecho Natural y Divino", y su realización correspondía a los conquistadores. Vasallos en potencia, los habitantes de estos nuevos territorios debían ser informados de la donación papal, si después de esto no se sometían voluntariamente podía entonces estallar la guerra. El medio de información era el "Requerimiento", que era una exhortación a los aborígenes para adherirse a la fe católica y prestar obediencia al papa y al rey de España.

Gonzalo Fernández de Oviedo en su *Histo-*

ria *General de las Indias* explica la forma en que se aplicó el Requerimiento en la expedición al Darién de Pedrarias. Por la dificultad de dar a entender el Requerimiento a los indios, Fernández de Oviedo llega a decir a Pedrarias, ante la risa de sus compañeros: "Mande vuestra merced guardarle (el Requerimiento) hasta que tengamos algunos de estos indios en la jaula para que despacio lo aprendan y el Señor Obispo se los dé a entender". Fernández de Oviedo explica que años después preguntó al tratadista Palacios Rubios, autor del Requerimiento, si quedaba satisfecha la conciencia de los cristianos al cumplir tal requisito; ante la respuesta afirmativa, Fernández de Oviedo concluye: "Mucho más pudiera yo reír de él y de sus letras... si pensaba que lo que dice aquel requerimiento lo habían de entender los indios sin discursos de años y tiempo".⁴

Ante la cruda realidad de las guerras de conquista, dos de las tres condiciones de una "Guerra Justa" caen en la absoluta irrisión; la tercera condición, equidad en el combate y recta intención fue imposible de realizar por el desequilibrio de fuerzas de ambos combatientes, derivada del uso de armas de fuego, caballos y técnicas sofisticadas de las guerras europeas de la época. Recordemos el sitio de Tenochtitlan en el que los bergantines españoles, desde el lago de Texcoco, bombardean la ciudad azteca.

A pesar de las posibles buenas intenciones de los españoles, las guerras de conquista derivaron en las masacres que Fray Bartolomé de Las Casas denunciara a lo largo de su obra. Por el escándalo que se suscita, los reyes españoles tienen que enfrentar el problema de la justicia o injusticia de estas guerras. Lo que estaba en juego era el fundamento ideológico del poder de los príncipes españoles en los nuevos territorios.

La conquista como "Guerra Justa": Vitoria vs. Sepúlveda

En 1521 Cortés conquista México y en 1532 Pi-

zarro el Perú. En 1534 el Real Consejo de Indias autoriza la esclavitud de los indios. Sin embargo, por petición de los misioneros, en 1537 el Papado, con un Breve, castiga con la excomunión a aquellos que reduzcan a la esclavitud a los indios.⁵ Pero por la acción de Carlos V el Breve se mantiene sin publicar y se retira en 1538.

En 1537 se hace evidente la inquietud en las esferas misioneras mendicantes: Fray Francisco de Vitoria escribe a Miguel de Arcos una carta sobre la conquista del Perú, donde comenta que al oír lo que sucede en las Indias se le hiela la sangre. En 1538 el religioso pronuncia sus Reelecciones teológico-jurídicas sobre la justicia de las guerras de conquista y la legitimidad del poder real español sobre las Indias, cuyo título es *Relecciones sobre los indios y el Derecho de Guerra*. El 10 de diciembre de 1539 Carlos V da instrucciones para que se informe acerca de los teólogos que impugnan en sus sermones y conferencias su derecho sobre las Indias. Ordena además la confiscación de sus escritos y sólo se permite la discusión de estos asuntos si se tiene autorización real.⁶ El Rey considera que estas discusiones ponen en peligro la "moral del Imperio".⁷ No sabe que en las Relecciones Vitoria no pone en duda su poder real sobre los nuevos territorios.

Mientras tanto la iglesia misionera mendicante sigue alerta. Y desde la Nueva España los obispos Garcés y Zumárraga envían en 1540 a los frailes Las Casas y Ladrada como "Cartas Vivientes". Se trata de proteger los progresos de la evangelización.⁸ Este mismo año Las Casas envía una carta a Carlos V con el fraile franciscano Jacques de Testera, representante ante el rey de los misioneros. En ella Las Casas explica al Rey que al aumentar la cristiandad de los indios aumentará el dominio real y las rentas de reales y advierte que si no se pone remedio a la situación se está en riesgo de perder tal prosperidad.⁹

Todavía permanece Carlos V fuera de España un año, que le sirve a Las Casas para describir en su *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias* los horrores de las gue-

ria General de las Indias explica la forma en que se aplicó el Requerimiento en la expedición al Darién de Pedrarias. Por la dificultad de dar a entender el Requerimiento a los indios, Fernández de Oviedo llega a decir a Pedrarias, ante la risa de sus compañeros: "Mande vuestra merced guardarle (el Requerimiento) hasta que tengamos algunos de estos indios en la jaula para que despacio lo aprendan y el Señor Obispo se los dé a entender". Fernández de Oviedo explica que años después preguntó al tratadista Palacios Rubios, autor del Requerimiento, si quedaba satisfecha la conciencia de los cristianos al cumplir tal requisito; ante la respuesta afirmativa, Fernández de Oviedo concluye: "Mucho más pudiera yo reír de él y de sus letras... si pensaba que lo que dice aquel requerimiento lo habían de entender los indios sin discursos de años y tiempo".⁴

Ante la cruda realidad de las guerras de conquista, dos de las tres condiciones de una "Guerra Justa" caen en la absoluta irrisión; la tercera condición, equidad en el combate y recta intención fue imposible de realizar por el desequilibrio de fuerzas de ambos combatientes, derivada del uso de armas de fuego, caballos y técnicas sofisticadas de las guerras europeas de la época. Recordemos el sitio de Tenochtitlan en el que los bergantines españoles, desde el lago de Texcoco, bombardean la ciudad azteca.

A pesar de las posibles buenas intenciones de los españoles, las guerras de conquista derivaron en las masacres que Fray Bartolomé de Las Casas denunciara a lo largo de su obra. Por el escándalo que se suscita, los reyes españoles tienen que enfrentar el problema de la justicia o injusticia de estas guerras. Lo que estaba en juego era el fundamento ideológico del poder de los príncipes españoles en los nuevos territorios.

La conquista como "Guerra Justa": Vitoria vs. Sepúlveda

En 1521 Cortés conquista México y en 1532 Pi-

zarro el Perú. En 1534 el Real Consejo de Indias autoriza la esclavitud de los indios. Sin embargo, por petición de los misioneros, en 1537 el Papado, con un Breve, castiga con la excomunión a aquellos que reduzcan a la esclavitud a los indios.⁵ Pero por la acción de Carlos V el Breve se mantiene sin publicar y se retira en 1538.

En 1537 se hace evidente la inquietud en las esferas misioneras mendicantes: Fray Francisco de Vitoria escribe a Miguel de Arcos una carta sobre la conquista del Perú, donde comenta que al oír lo que sucede en las Indias se le hiela la sangre. En 1538 el religioso pronuncia sus Reelecciones teológico-jurídicas sobre la justicia de las guerras de conquista y la legitimidad del poder real español sobre las Indias, cuyo título es *Relecciones sobre los indios y el Derecho de Guerra*. El 10 de diciembre de 1539 Carlos V da instrucciones para que se informe acerca de los teólogos que impugnan en sus sermones y conferencias su derecho sobre las Indias. Ordena además la confiscación de sus escritos y sólo se permite la discusión de estos asuntos si se tiene autorización real.⁶ El Rey considera que estas discusiones ponen en peligro la "moral del Imperio".⁷ No sabe que en las Relecciones Vitoria no pone en duda su poder real sobre los nuevos territorios.

Mientras tanto la iglesia misionera mendicante sigue alerta. Y desde la Nueva España los obispos Garcés y Zumárraga envían en 1540 a los frailes Las Casas y Ladrada como "Cartas Vivientes". Se trata de proteger los progresos de la evangelización.⁸ Este mismo año Las Casas envía una carta a Carlos V con el fraile franciscano Jacques de Testera, representante ante el rey de los misioneros. En ella Las Casas explica al Rey que al aumentar la cristiandad de los indios aumentará el dominio real y las rentas de reales y advierte que si no se pone remedio a la situación se está en riesgo de perder tal prosperidad.⁹

Todavía permanece Carlos V fuera de España un año, que le sirve a Las Casas para describir en su *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias* los horrores de las gue-

rras de conquista en América. Esta obra se lee en el Consejo Real de Indias, donde causa un gran impacto. En diciembre de 1541 llega Carlos V a España y en 1542 en las Cortes de Valladolid se suplica al Rey poner remedio a la situación en las Indias. Se reúne una comisión de teólogos y juristas donde el Rey tiene ocasión de escuchar a Vitoria, Las Casas, Soto y Carranza.

Resultado de estas discusiones son las Leyes Nuevas publicadas en 1542, con las que se propone cambiar radicalmente el sistema de la colonización inicial, que tiene como pieza clave la encomienda, establecida con las leyes de Burgos de 1512.

Tal es el contexto político de los tratados más importantes sobre la colonización de América. De ellos veremos primero las tesis de Vitoria que se transforman, a pesar del inicial rechazo de Carlos V, en el régimen de verdad que sustenta la doctrina española sobre la colonización. Véase al respecto la expresión jurídica más acabada de la colonización: Las Leyes de Indias de 1681, donde se siguen las tesis de Vitoria. Comentaremos luego a Sepúlveda, el humanista que apoya a los conquistadores y hace una propuesta de carácter laico. Finalmente analizaremos la significación histórica de la obra de Las Casas como el primer anticolonialista de la época moderna.

Antes es necesario explicar las causas del cambio, en 1542, de la política real hacia las Indias. Las denuncias de Las Casas fueron un factor ético del cambio, pero Bataillon en sus *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas* lo sitúa además en el contexto de la política internacional de la época: las aspiraciones de Francisco I de Francia por conseguir participación en los nuevos territorios descubiertos. En 1541, el Emperador ordena que, dado que el rey de Francia pone en cuestión la concesión del señorío del Nuevo Mundo por el Papado, se insista sobre los derechos obtenidos por una ocupación ininterrumpida de América desde su descubrimiento.¹⁰ Pronto Carlos V se da cuenta que tiene que reforzar su poder sobre las Indias en dos frentes: el internacional europeo y el interno en las colonias. La solu-

ción la encuentra en los argumentos dados por los frailes dominicanos Vitoria y Las Casas. El primero, que afirma con argumentos religiosos y laicos su poder político sobre las Indias. Y el segundo, que le permite limitar el excesivo poder y autonomía de los conquistadores en las colonias en detrimento de la Corona, a través de la encomienda.

Vitoria escribe en sus Relecciones: “la posesión y ocupación de la provincia de aquellos bárbaros que se llaman indios parece poderse defender fundamentalmente con el derecho de guerra”¹¹ y pasa a definir en qué consiste una “Guerra Justa”. Lutero sostenía que la guerra estaba prohibida para los cristianos y que por lo tanto no era lícito guerrear contra los turcos. En oposición a estas ideas, Vitoria se apoya en la noción de “Derecho Natural” para justificar la guerra defensiva. Pero una guerra defensiva implica la existencia de una injuria recibida y por lo tanto, como ya vimos, de una “causa justa”, por lo que pasa Vitoria a establecer los títulos o causas de guerra justa: tres son seculares y cinco religiosos. De los primeros, dos son tradicionales del derecho cristiano de guerra (el derecho de viajar y comerciar y el derecho de defender a amigos y aliados). El tercer título secular Vitoria lo toma de Sepúlveda: la inferioridad de los indios que permite a los españoles asumir su administración y gobierno. Aunque respecto a este título el fraile expresa cierta duda.

Los cinco títulos restantes, que constituyen el centro de la argumentación de Vitoria, son, como ya señalamos, de carácter religioso, y aquí la referencia del fraile es la noción de “Derecho a la propagación de la fe cristiana”: la iglesia católica tiene el poder concedido por el Cristo para expandirse y ocupar todo el orbe, y tal poder está respaldado por el derecho de guerra.

La noción de derecho a la propagación de la fe permite al papado, según nuestro autor, delegar la tarea de la “Predicación Universal” en los príncipes cristianos, que a su vez la pueden defender con el derecho a la “Guerra Justa”. El papado puede también, en relación a la predicación, conceder el señorío de los

nuevos reinos a los príncipes cristianos. Pero al tomista Vitoria se le plantea un problema: ¿Cómo podrán ser privados justamente los príncipes infieles del poder y potestad que tienen sobre sus súbditos? Recordemos que según la escolástica tomista existe la obligación (que impone la noción de derecho natural y de gentes, que reconoce en los infieles a verdaderos propietarios pública y privadamente) de respetar el poder político que tienen los príncipes infieles sobre sus súbditos. Y aquí el tratadista dominicano con un argumento también religioso da la vuelta a la escolástica tomista: si bien el papa no puede privar directamente a los príncipes infieles de su poder, porque ello se opone al derecho natural, sí puede hacerlo indirectamente, porque los cristianos están sujetos a la iglesia en el orden espiritual por el bautismo. El ritual iniciático del cristianismo le sirve a nuestro autor como punto de apoyo que le permite accionar la palanca del poder: al pasar a formar parte de la iglesia por el bautismo, ésta rige al bautizado en todo lo necesario para el bien de su alma. A partir de este argumento podemos observar cómo el universalismo cristiano funciona como un dispositivo ideológico que permite la instauración del estado español sobre los aborígenes de América. Vitoria explica en el cuarto título, que una vez convertidos (por las buenas o por las malas) una gran parte de los bárbaros, el papa puede darles un príncipe cristiano, anulando el poder de los señores infieles, habiéndolo pedido o no los nuevos cristianos. La razón es que la iglesia puede, en favor de la fe, liberar a los cristianos de la obediencia de sus señores. En el sexto título Vitoria nos presenta la última consecuencia del proceso de conversión y así nos explica que si en alguna provincia o ciudad bárbara, los ya cristianizados quisieran tener un príncipe cristiano, podrían elegirlo, abandonando así a sus antiguos señores, porque el bien común lo debe determinar la mayoría.

Al terminar la exposición de los ocho títulos Vitoria considera la eventualidad de que los bárbaros no dieran ninguna ocasión de guerra, además de no aceptar el señorío de los

príncipes españoles. El verdadero problema al que se enfrenta el tratadista es a la posibilidad de que se interrumpan las expediciones y el comercio con esos territorios, cosa inaceptable por ser en detrimento de los príncipes españoles. Es así que el autor propone a la Corona española seguir el ejemplo de los portugueses que mantienen comercio con pueblos semejantes a los bárbaros del Nuevo Mundo sin haberlos sometido a su dominio; Vitoria propone además imponer un impuesto sobre todas las mercancías que se importasen del Nuevo Mundo, fundándose en el hecho de que los reyes de España descubrieron esas tierras y defienden con su autoridad a los mercaderes. Tal vez, comenta el religioso, de esta forma no serían menores las rentas del rey.

Pasemos ahora a revisar brevemente los argumentos del humanista Ginés de Sepúlveda para justificar la colonización. En este tratadista el argumento central es de carácter laico. Para Sepúlveda el régimen de verdad se establece en el proceso civilizatorio fundado en la noción de progreso y evolución del hombre desde la barbarie a la civilización. Sepúlveda considera que los pobladores del Nuevo Mundo, a quienes cataloga de bárbaros, debían ser civilizados por príncipes cristianos y para ello deberían someterse voluntariamente a su poder, ya que sus virtudes y leyes los alejarían de la barbarie. En caso de que rechazaran el imperio de la civilización sería justo someterlos a través de la guerra.¹² Sin embargo, esta propuesta que permite a cualquier príncipe la tarea civilizadora entra en contradicción con los intereses de los reyes españoles.

La causa religiosa, que tenía como antecedente y fundamento la Bula del Papa Alejandro VI, da a los españoles no sólo el monopolio de la evangelización de América, sino también el del comercio, bajo pena de excomunión. Para Vitoria, como para la Bula arriba mencionada, el papa puede ceder, por causas espirituales, a un príncipe cristiano, el señorío de esos territorios y puede también prohibir al resto de los príncipes europeos cualquier actividad evangelizadora y comercial, por convenir a la difusión de la fe cristiana. Ante esta

situación el rey de Francia Francisco I comentó irritado: "El sol brilla para mí tanto como para los demás. Vería con gusto la cláusula del testamento de Adán, en la que se me excluye de la repartición del orbe".¹³

En realidad, el tratado de Vitoria es la proyección teórica y la justificación político-ideológica de las ambiciones expansionistas del capitalismo mercantil español, conjugadas con las pretensiones universalistas de la iglesia católica. Vitoria, en tanto que tomista, está en el polo opuesto de Maquiavelo, quien trata de eliminar la idea de que el "Derecho Natural" es la base de la vida política. Sin embargo, su propuesta tiene la función específica de justificar la acción de los reyes-apóstoles españoles: la conversión implica la sumisión a la iglesia y al estado español. Su propuesta también se sirve de la religión para fines políticos, como recomendara Maquiavelo en *El Príncipe*.

Hasta aquí hemos visto el "Derecho de Guerra" que justifica la colonización, es decir: "la subordinación de una república, la india, a otra república extranjera, la española", tal es la definición que da la orden franciscana en 1594, desde la Nueva España, de la situación colonial. El fenómeno colonizador en Hispanoamérica, como explica Fray Bartolomé de Las Casas, en el nivel de la jurisdicción, destruye la división natural entre los indios: gobernadores-gobernados, para dejar una inmensa población en condición de servidumbre a disposición de los conquistadores españoles. Veamos ahora al tratadista Las Casas, representante eminente de la posición de aquellos españoles que negaban la justicia de las guerras de conquista y de su consecuencia: la colonización.

Las Casas: un utopista del reformismo radical cristiano

Fray Bartolomé de Las Casas es sin duda una de las figuras de mayor estatura histórica de la conquista de América. Muchos son los estudiosos del pensamiento y de la acción de este

religioso. Entre ellos destacan Bataillon, Giménez-Fernández, Hanke y Maravall, quienes analizan con exactitud la dimensión histórica de su obra. Nuestra interpretación de la mentalidad y de la significación histórica de la obra de Las Casas tiene como guías las obras de Bataillon y Maravall.¹⁴ Del Análisis de Maravall retomamos las nociones de comparativismo, cosmopolitismo y relativismo. De Bataillon su exacta interpretación de la lucha de Las Casas por conservar la soberanía de los pueblos americanos.

El descubrimiento de América permite, con el auge comercial de que es producto, la consolidación de una socialidad mercantil e influye en la nueva visión del mundo que le es propia. Son los comerciantes y sus fieles acompañantes los frailes misioneros, los que con sus constantes viajes contribuyeron en gran medida al cambio de la cosmovisión del occidente cristiano. Por ellos fueron eliminadas del pensamiento occidental las ideas medievales de la inhabitabilidad del hemisferio sur del planeta, así como la imagen de la monstruosidad de sus habitantes (hombres sin cabeza, con un solo ojo en el vientre, etc.),¹⁵ por una nueva visión de la unidad del género humano, basada en comprobaciones empíricas y racionales. Las Casas nos da un ejemplo de esto cuando a partir de su experiencia en el Nuevo Mundo dice: "Todas las naciones del mundo son hombres y de todos los hombres y de cada uno de ellos es una y no más la definición y ésta es que son racionales".¹⁶

Según Maravall, la noción de unidad del género humano tiene además una gran fuerza práctica que afecta al modo en que en la nueva sociedad mercantil se relacionan los hombres entre sí. El fraile es representante de un nuevo cosmopolitismo de la convivencia, que es propio de la nueva visión del mundo, producto de la unificación del planeta a través del comercio. Las Casas al respecto dirá: "Como todos los hombres del mundo sean unidos y ligados entre sí con cierta hermandad y parentesco de naturaleza, y por consiguiente, se reducen como si todos juntos estuvieran mirándose."¹⁷

Desde la Edad Media, a través de los viajes de los mercaderes, la cultura europea entra en contacto con las sociedades "exóticas", y en el siglo XV estos contactos dan lugar a una nueva actitud ante lo "diferente": la comparación. El comparativismo sustenta y da un nuevo vigor al viejo fondo utópico medieval, que penetra en el Renacimiento al pensamiento político de la época. En España, por ejemplo, se llega a proponer a Felipe II coleccionar las ordenanzas de otros pueblos por la utilidad que pueda reportar su buen ejemplo al buen gobierno.¹⁸ Y en América la iglesia misionera, cuyo representante más sobresaliente es Las Casas, llega al utopismo guiada por esta preocupación comparatista. El más célebre utopista del Renacimiento, Tomás Moro, tomó como modelo de *Utopía* al mundo americano. Las Casas propuso la "utopía" de conservar las "exóticas" sociedades americanas. Ambos reformadores tienen como preocupación fundamental las terribles condiciones de la "Acumulación Originaria" tanto en la Inglaterra como en la América del siglo XVI; esta preocupación los lleva a imaginar una sociedad perfecta. Es, como en muchas ocasiones se ha dicho, la crítica del presente, la que lleva a los hombres al utopismo.

El fundamento del método tanto de Moro como de Las Casas es el mismo: el relativismo. Es decir, el reconocimiento de las virtudes del "otro". Las Casas se expresa al respecto de los aborígenes americanos cuando dice: "...estas gentes, en cuanto a su entendimiento y uso de razón [se sigue] no ser en el mundo las menos racionales, ni de los egipcios, griegos, romanos, ni aun de los de España, mucho inferiores; antes en muchas cosas, como arriba consta muy superiores".¹⁹

Respecto a los defectos de estas sociedades americanas Las Casas, tajante, considera que en el mundo no son ellos los únicos en poseerlos. Sobre una de las más graves acusaciones que se le hacen a los aborígenes de América, los sacrificios humanos, Las Casas responde a ella con el relativismo comparatista. Argumenta que no es evidente que los sacrificios humanos sean contra la Ley Natural porque

todas las naciones, llevadas por la luz de la razón, los practicaron alguna vez. La prohibición procede, según el religioso, no de la Ley Natural, sino de la ley positiva y de la ley divina.

En el capítulo CLXXIII de *Apologética Historia de las Indias* explica que fueron las naciones más religiosas las que ofrecían a Dios sacrificios humanos por lo que concluye que no se puede condenar, en las circunstancias de algunos pueblos, que se ofrezcan vidas humanas en sacrificio a la divinidad. Ante este problema el relativismo comparativo de Las Casas, como dice Maravall, alcanza niveles modernos de objetividad positiva y científica de la interpretación antropológica.

Las conclusiones a las que llega Fray Bartolomé de Las Casas con el método comparativo y su consecuencia la relativización, son fundamentales en su acción de protección de los pueblos aborígenes de América. En oposición a los conquistadores y a su teórico Sepúlveda. Las Casas dice: sólo por diversidad de religión no se puede hacer la guerra a un pueblo y sujetarlo; ni tampoco es justa la guerra que se hace con el fin de quitar la idolatría y sujetar por la violencia a infieles pacíficos.²⁰ Tampoco por sus pecados por graves que fueran, cometidos en tiempos de su infidelidad y antes de recibir, por propia voluntad, el bautismo.

Llegamos así a la polémica que enfrenta a los conquistadores, representados por Sepúlveda, con Las Casas y un sector importante de la iglesia misionera en América. Esta polémica tiene como referencia dos lecturas de Aristóteles: la ético-humanista de origen tomista de Las Casas y la de Sepúlveda, de carácter humanista pero de tendencia laica.

Surgen así dos posiciones frente al habitante del Nuevo Mundo. La de la iglesia misionera, que representa Las Casas, positiva. Y la de su antagonista, Sepúlveda, que representa a los conquistadores, negativa.

Sus posiciones tienen sus antecedentes en la cultura europea. Según Panofski,²¹ desde sus orígenes existen en el pensamiento clásico europeo dos posiciones respecto a la noción de

“salvaje”: el primitivismo blando, para el que la forma primitiva del hombre se conforma al modelo de la Edad Dorada, y el primitivismo duro, para el que los hombres en sus orígenes están sumergidos en una vida brutal. Para la primera posición, desde la Edad Dorada hasta el presente existe un proceso de perversión de la sociedad (que en su versión cristiana tiene su origen en el pecado). Para la segunda, desde los brutales inicios hasta el presente hay una evolución que lleva al hombre a la “civilización”. La primera posición se inspira en fuentes religiosas: el estado original del hombre en el paraíso en la tierra; la segunda, en una filosofía racionalista laica. Estamos frente a dos mitos de la cultura europea presentes en el Renacimiento, de los que son representantes Las Casas y Sepúlveda. Para el primero el referente mítico es la “Edad Dorada” relacionada con el estado de naturaleza original del hombre en el Edén y para el segundo es el “Proceso Civilizatorio” al que puede y debe someter el “civilizado” español al bárbaro americano.

El mito de la “Edad Dorada” y del “Buen Salvaje” se encuentra desde el momento inicial del “Descubrimiento” en las cartas de Colón. La aplicación del mito de la Edad Dorada en América la hacen aquellos individuos que están ligados al reformismo cristiano, propio de la época, y cuyos representantes más importantes en Europa son Erasmo y Tomás Moro. Para estos reformistas una de las virtudes centrales del hombre es la simplicidad. La simplicidad como virtud se encuentra desde el mundo clásico, en Tito Livio. Y en el mundo renacentista español en el misticismo de San Juan de la Cruz que se refiere a esta virtud como la “Santa Simplicidad”.

Las Casas y todos aquellos que apoyan su proyecto toman esta noción como fundamento de su utopismo. Son innumerables las referencias a la simplicidad del aborigen de América en Zorita, Quiroga, Mendieta y otros. Zorita se refiere también a la simplicidad del español que vive lejos del mundo urbano, en las retiradas aldeas campesinas. También para Las Casas el labrador español es el ejemplo que

hay que proponer al indio y su contacto no le parece constituir un peligro, sino una favorable influencia. Mendieta afirma que es necesario mantener a los labradores indios en su “simplicidad natural”.

Las nociones de “simplicidad natural” y “Edad Dorada” están íntimamente relacionadas, son el fundamento de la corriente utópica religiosa española en América y su base social es la sociedad agraria. Esta sociedad de labradores debe caracterizarse por la frugalidad. La frugalidad es compañera de la noción de “pobreza voluntaria”. La pobreza voluntaria (de procedencia evangélica) es una noción utópica de la masa de pobres laicos de las nacientes ciudades europeas medievales que padecen en carne propia los efectos de los mecanismos propios de la nueva sociedad mercantil y de su también nuevo espíritu de lucro, que es calificado por ellos con las nociones morales de “codicia” y “avaricia”. Aun el fraile franciscano Torquemada, en la Nueva España, y lejano ya del radicalismo de Mendieta, escribe sobre la simplicidad y la pobreza voluntaria de los indios. Para la orden franciscana en Nueva España, en los inicios de la evangelización, se trata de construir una “República Perfecta” que tiene como fundamento la “simplicidad natural” y la “pobreza” del indio.

Todos estos planteamientos pueden ser definidos por el concepto de naturalismo moral que tiene su origen en la Baja Edad Media y a su representante más importante en San Francisco de Asís. El realiza en gran medida, en la cultura cristiana occidental, la rehabilitación de la naturaleza, frente a su negación, como demoniaca, de la Alta Edad Media. De este naturalismo moral procede el naturalismo de las órdenes mendicantes en América, en general, y de Las Casas en particular, quien demuestra una profunda admiración de la Naturaleza “diferente” del Nuevo Mundo y sus habitantes. Y el ideal social de este naturalismo ético es el de la aldea campesina comparable en simplicidad y pobreza a la aldea comunitaria indígena.²² Surge así una vez más, y esta vez en América, ante los procesos de la

“Acumulación originaria”, la noción de pobreza como única arma eficaz contra el mal del siglo: la codicia.

En efecto, la fase de exploración y expansión mercantil la caracteriza la famosa “Auris Fames” de la que hace mención Cortés en su primer contacto con los dirigentes aztecas, que se refiere al espíritu de lucro propio del capitalismo mercantil y que se caracteriza por la permanente insatisfacción. El espíritu de lucro corresponde en lo moral a la codicia, que Las Casas describe bien cuando dice: “La posesión de oro y de las riquezas tenga tanta semejanza y vecindad con la bienaventuranza y felicidad y por sí suficiencia, y por consiguiente, tenga razón de fin y el fin sea *infinito* apetible y desirable, síguese que el apetito y deseo del codicioso sea infinito y vehemente, y por consiguiente que nunca el vacío deste apetito en esta vida jamás se pueda henchir.”²³ Para el religioso toda España está contaminada por este pecado que está destruyendo al Nuevo Mundo. Según el fraile, por las violencias, despojos, robos, que se derivan de la injusta guerra de conquista, y cuyo único móvil es el botín, existe la necesidad de una solución ética: la Restitución.

La noción de Restitución surge con el desarrollo de la sociedad mercantil cuyo origen se remonta a la Europa del siglo XI. Desde esas épocas las masas de pobres demandan, ante las nuevas realidades sociales y económicas del naciente capitalismo mercantil, la necesidad de restituir lo obtenido “injustamente”, es decir a través de los mecanismos económicos y no económicos: escasez artificial, monopolio, usura, precios excesivos, etc. De esta situación nueva surge la doctrina económica de la Escolástica y sus nociones claves: el “precio justo” y las condiciones en que la usura puede ser lícita. Surge así una nueva realidad económica: el crédito. En efecto, la Escolástica se adapta a las nuevas realidades sociales y económicas como la propiedad privada, que en la Alta Edad Media era considerada sospechosa por tener su origen en la avaricia.

Las Casas como buen tomista no sólo admite, sino también valora todas estas nuevas

realidades sociales: propiedad privada, comercio, trabajo asalariado, pero está en contra de sus excesos.²⁴ Por lo mismo considera que la finalidad del gobierno español sobre los indios es su prosperidad material además de la espiritual. La noción de Restitución para Las Casas tiene como objetivo solucionar los excesos de la actividad guerrera-mercantil de los conquistadores de las Indias. En su tratado *Avisos y Reglas para Confesores*^{24a} de 1547 la restitución es el eje de su argumentación. Por ella el Estado, apoyado en la Iglesia (en particular en los confesores), debe confiscar lo injustamente obtenido como botín de guerra o como tributo a través de la Encomienda. Debe restituirse también en el caso de una actividad mercantil pecaminosa como el tráfico de armas que sirven para hacer la guerra a los indios. Se debe respetar en cambio, a todos aquellos propietarios que no hayan obtenido sus riquezas a través de medios “injustos”. A los conquistadores-encomenderos se les deben expropiar sus bienes, por ser la Encomienda una institución injusta, que deriva de la guerra de conquista. Al expropiarles sus bienes se les debe dejar únicamente lo necesario para vivir con su mujer y sus hijos según su condición social. La Corona con lo así obtenido debe apoyar a labradores españoles “pacíficos” e indígenas a realizar una actividad lucrativa dentro de los límites de la “justicia”.

Veamos ahora en positivo cual es la propuesta en la que el religioso presenta su proyecto utópico anticolonial: la soberanía de los pueblos indígenas, gobernados a su vez por sus señores naturales y por el rey de España. Todo esto implica el reconocimiento (que ya encontramos en Vitoria) y el respeto del “Derecho Natural” a la libertad, a la propiedad (pública y privada) y a la jurisdicción y soberanía de los pueblos indígenas. En esto último radica la novedad y originalidad de la propuesta de Las Casas.

Las Casas está contra la guerra de conquista y su consecuencia, la Encomienda, porque ambas enajenan estos derechos inalienables de los habitantes aborígenes de América. La

Encomienda destruye las comunidades indias y su distinción natural entre gobernadores y gobernados y sumerge a todos los indios, sin distinción, en la servidumbre del trabajo constante y excesivo que enriquece a los españoles y que acaba con poblaciones enteras. El origen de esta situación lo encuentra el fraile en el superior poder militar de los españoles en las guerras de conquista quienes con caballos, artillería y armas de hierro derrotaron a los indios.²⁵

Al atacar Las Casas las guerras de conquista y la Encomienda se le acusa de debilitar la legitimidad de la soberanía española en el Nuevo Mundo. Las Casas responde a esta acusación con una propuesta. Como Vitoria, nuestro fraile parté del derecho a la Predicación Universal de la Fe de Cristo por el papado. El Papa puede encargar tal tarea a un Príncipe Cristiano. Pero, a diferencia de Vitoria, en Las Casas hay un rechazo radical a la guerra como instrumento de penetración, en las circunstancias especiales de los pueblos del Nuevo Mundo. Es necesario entonces seguir en las Indias el ejemplo de la predicación evangélica absolutamente pacífica y respetuosa de la libertad del "otro".

Para el religioso, el Papa, por derecho divino, puede ordenar la predicación universal en todo el orbe y encomendarla a un príncipe cristiano. Este a su vez recibe la donación remunerativa de los reinos de los infieles. Pero dado que entre los infieles hay verdaderos reyes y príncipes sustentados en el "Derecho Natural y de gentes" y confirmados por el "Derecho Divino Evangélico", y dado que ningún pecado anterior al bautismo puede justificar su anulación, los infieles, que deben recibir la fe con libre voluntad, deben conservar sus señoríos y soberanías. Y así, al iniciarse con el bautismo el dominio del rey de España sobre esos pueblos, la condición de los soberanos españoles es la de ser señores universales y emperadores sobre muchos reyes: los señores indios. Esta es la propuesta de carácter anticolonial de Las Casas ya que implica el respeto de la soberanía de los pueblos indígenas.

La posición anticolonial de la Orden Franciscana en la Nueva España: la lucha contra el Repartimiento

La posición anticolonial de la Iglesia misionera no termina con Las Casas. Su lucha prosigue hasta finales del siglo XVI en la Nueva España, pero ya no es la lucha contra la guerra de conquista y la Encomienda que eran instituciones del periodo inicial de la colonización, ahora es contra otra institución aparecida a mediados del siglo: el Repartimiento o Trabajo Forzado Asalariado.

En realidad, después de la conquista de Nueva España, relata Zorita, el poder político de los señores naturales se había conservado, ya que únicamente se le había quitado el poder a Moctezuma. Sin embargo, a través de la acción española la tendencia fue limitar, cada vez más, el poder de los caciques. La desposesión del poder político de los señores indios llega a su total culminación con las reformas del visitador Valderrama, quien sin distinción de rangos transformó a los señores naturales en tributarios, eliminando todos sus antiguos privilegios.²⁶

De hecho el triunfo de Las Casas de 1542 sobre la Encomienda, por las Leyes Nuevas, fue relativo, ya que finalmente ésta se conservó, aunque modificada. El tributo en trabajo se elimina, para quedar limitado al tributo en dinero y en especie. En efecto, después de 1565 el valor económico de la encomienda, dada la terrible caída demográfica que sufre la población indígena, disminuyó y el trabajo forzado asalariado o Repartimiento tomó el relevo. La política seguida en las Indias a partir de 1564 da un viraje hacia lo que Assadourian²⁷ denomina la política de la utilidad económica.

Mendieta en sus cartas y en su *Historia Eclesiástica Indiana* denuncia el creciente interés de la Corona por obtener cada vez más ganancias de las Indias y señala como centro de este interés no sólo el tributo sino más bien el trabajo forzado asalariado. Ya desde 1549 Carlos V expide una ordenanza que transforma el antiguo servicio personal de los indios, obtenido a través del tributo, en Repartimien-

to. En la *Recopilación de las Leyes de los Reinos de Indias* de 1681 (ley XIX, libro VI, título XII) se encuentra esta ordenanza que dice que los indios son vasallos libres del rey, pero que en atención a la "común y pública utilidad" y dada la inclinación de los indios al ocio se determina que es necesario obligarlos a trabajo asalariado para las labores del campo, cría de ganado y trabajo en las minas. El salario lo deberían determinar libremente los indios, pero si éstos pidieran salarios excesivos las autoridades se encargarían de establecerlo. Esto último es lo que sucedió.

La violencia que sufren los indios al ser obligados al trabajo asalariado es descrita por los religiosos contemporáneos como una afrenta moral. El fraile dominicano Juan Ramírez en 1595 condena el Repartimiento en los siguientes términos: "...en estos repartimientos se cometen cuatro pecados que claman y piden a Dios venganza, que son opresión de pobres, defraudación del jornal del obrero, homicidio y el pecado extraordinario...", "...los virreyes que hazen estos repartimientos y dan cédulas compulsorias para oprimir a los pobres por vía de gobierno contra todo buen gobierno y por vía de justicia contra toda justicia, haciendo leyes iniquas, *id est*, desiguales, pues son contra los solos indios, y haciendo fuerza y violencia a la causa de los humildes..." "¡Ay de aquellos que edifican la ciudad con sangre y aparejan su previsión con la desigualdad".²⁸

Más interesante aún es el Memorial contra el Repartimiento de la orden franciscana redactado en 1594.²⁹ Allí se explica la situación de subordinación de los pueblos indígenas. Para los franciscanos, la Nueva España estaba constituida por dos naciones: la española y la india. La nación india estaba en su propia tierra y al convertirse voluntariamente al cristianismo había conservado su libertad y por lo tanto debía disfrutar de todos sus derechos. La nación española, en cambio, era advenediza y extranjera en esos territorios. Con la práctica del Repartimiento se subordinaba la nación natural a la extranjera: los indios a los españoles. No se guardaba con esta institución la igualdad que en justicia debía mantenerse

entre indios y españoles. La requisitoria de los franciscanos contra el Repartimiento se funda en tres elementos: la igualdad formal de indios y españoles ante la ley, la libertad y el libre juego de las fuerzas del mercado para establecer los salarios. Tales principios son propios de la mentalidad de la sociedad mercantil y permiten a los religiosos denunciar las realidades de la situación colonial que padecen los indios como nación conquistada.

Sucede que el Estado español, si bien a través del control de los pueblos de indios, establece condiciones para que éstos logren sobrevivir, gestiona también que, por la violencia, la masa de campesinos indígenas dediquen gran parte de su tiempo y esfuerzo al trabajo asalariado forzado, pero con salarios siempre inferiores a su propia reproducción y a los que se establecerían por las libres fuerzas del mercado.

Conclusión

En el Nuevo Mundo, la permanente compulsión extra-económica sobre los indios, denunciada por sus defensores, los religiosos, es el motor de la acumulación. Mientras tanto, en Europa se empieza a desarrollar la moderna sociedad mercantil con base en el trabajo asalariado libre. Esto es, los trabajadores son libres de toda atadura comunitaria y su salario lo determina el libre juego de las fuerzas del mercado. Si en la Inglaterra del siglo XVI, por ejemplo, los mecanismos de la acumulación originaria dieron como resultado a una masa de hombres libres (de lazos comunitarios y medios de producción), en cambio, en las Indias, durante siglos, la expropiación violenta de bienes y de trabajo de las comunidades indias es un proceso crónico que no tiene como resultado una población "liberada" de ataduras comunitarias, sino que éstas son la condición previa a la explotación del trabajo de sus miembros en situaciones de vida cada vez más precarias. En el siglo XVII el sistema entra en crisis. Los criollos están contra la organización burocrática de la República de los Indios,

constituida por las comunidades indígenas controladas por los frailes de las órdenes mendicantes, que adaptados a la situación de explotación hicieron alianza con los burócratas explotadores: los alcaldes mayores. El centro

del conflicto es el Repartimiento que impide el desarrollo del trabajo asalariado libre. De la utopía soñada por Mendieta o Las Casas derivó un sistema burocrático parasitario, como bien lo define J. Israel.³⁰

Notas

¹ Foucault considera el derecho como la forma ritual de la guerra, véase *La Verdad y las Formas Jurídicas*, México, Gedisa, 1986.

² Levi Strauss, C., "La estructura del mito", *Antropología Estructural I*, Buenos Aires, 1977, p. 189.

³ Foucault, M., *Microfísica del poder*, Madrid, Ed. Piqueta, 1978, p. 136.

⁴ Zavala, S., *Las Instituciones Jurídicas en la Conquista de América*, México, Ed. Porrúa, 1971, p. 79.

⁵ El Obispo de Tlaxcala en Nueva España Julián Garcés solicita al Papado que se defina sobre la pregunta ¿los indios son hombres?, cuestión central para la evangelización y que los conquistadores ponían en duda. La respuesta fue dada con la Bula *Sublimis Deus*: los indios son verdaderos hombres y capaces de recibir la fe, por lo que no se les deberá privar ni de su libertad ni de sus bienes, aun si no son cristianos.

⁶ Bataillon, M., *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*, Barcelona, Ed. Península, 1976.

⁷ André, Vincent, *Bartolomé de Las Casas. Prophete du Nouveau Monde*, Paris, Librairie Jules Tallandier, 1980, p. 102.

⁸ *Op. cit.*, p. 104.

⁹ *Biblioteca de Autores Españoles*, tomo 110, pp. 68-69.

¹⁰ Bataillon, M., *op. cit.*, p. 339.

¹¹ Vitoria, Francisco, *Relecciones sobre los Indios y el Derecho de Guerra*, Madrid, Espasa Calpe, pp. 109-110.

¹² Sepúlveda, Juan Ginés de, *Tratado sobre las Justas Causas de la Guerra contra los Indios*, México, Ed. FCE, 1979.

¹³ Zavala, S., *op. cit.*, p. 39.

¹⁴ Bataillon, M., *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*, Barcelona, Ed. Península, 1976. Maravall, J.A., "Utopía y Primitivismo en el Pensamiento de Las Casas", *Utopía y Reformismo en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo XXI, 1982.

¹⁵ Sahagún mismo menciona como producto de los descubrimientos geográficos del siglo XVI estos cambios en la visión europea del mundo; en el prólogo de "Coloquios y Doctrina Christiana...", *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, tomo 1, no. 4, julio-agosto 1927.

¹⁶ Las Casas, B., *Apologética Historia de las Indias*, Madrid, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, vol. XIII, p. 128.

¹⁷ Las Casas, B., *Historia de las Indias*, en *Obras Escogidas de Fray Bartolomé de Las Casas*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, vol. CX, p. 6.

¹⁸ Maravall, *op. cit.*, p. 135.

¹⁹ Las Casas, B., *Apologética Historia de las Indias*, p. 509.

²⁰ Las Casas, B., "Aquí se Contiene una Disputa o Controversia", en *Tratados*, México, FCE, 1974.

²¹ Panofski, "Los orígenes de la historia humana", en *Estudios de Iconología*, Madrid, 1972, citado por Maravall, *op. cit.*, p. 156.

²² Véase el elogio de la simplicidad y pobreza de los indígenas en Benavente, Toribio, *Historia de los Indios de la Nueva España*, México, Ed. Porrúa, 1979.

²³ Las Casas, B., *Entre los Remedios*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, p. 85; citada por Maravall, *op. cit.*, pp. 145-146.

²⁴ Al respecto véase el interesante artículo de Milhou Alain, "Las Casas et la Richesse", en *Etudes d'Histoire et de Litterature Ibéro-Américaines*, Paris, Centre de Recherches Ibéro-Américaines de Rouen, PUF, 1973.

^{24a.} en Las Casas B., *Tratados*, México, FCE, 1974.

²⁵ Para una visión general de las propuestas políticas de Las Casas, además de sus célebres *Tratados*: "Aquí se contienen treinta proposiciones muy jurídicas", "Tratado comprobatorio del Imperio Soberano", "Algunos principios que deben servir de punto de partida", editados por el FCE de México; véase la carta a Fray Bartolomé Miranda, publicada en Las Casas, B., *De Regia Potestate*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984.

²⁶ Nettel, P., *La utopía franciscana en la Nueva España*, México, Universidad Autónoma Metropolitana - Xochimilco, 1989.

²⁷ Assadourian, C.S., "La despoblación indígena en Perú y Nueva España durante el siglo XVI y la formación de la economía colonial", en *Historia Mexicana*, vol. XXXVIII, enero-marzo 1989.

²⁸ Hanke, L., *Cuerpo de documentos del siglo XVI*, México, FCE, 1975, pp. 289-291.

²⁹ García Icazbalceta, *Nueva colección de documentos para la historia de México*, pp. 170-175.

³⁰ Israel, J., *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1740*, México, FCE, 1980.

