

CARLOS BACIERO *

UNIVERSIDAD Y POLÍTICA COLONIAL

Empecemos previamente por poner en claro que en el grave problema universitario sobre la ética en la conquista de América hay que distinguir dos etapas perfectamente diferenciadas y caracterizadas por un antes y un después del magisterio de Francisco de Vitoria. Él fue, efectivamente, el primero que desde su cátedra de Salamanca somete el problema a un riguroso examen y da lugar a ese fenómeno universitario que conocemos como Escuela de Salamanca. La misma diferenciación o, por mejor decir, contraste entre una y otra etapa pone de manifiesto que lo que ante todo preocupaba a estos maestros universitarios era encontrar la solución adecuada desde todos los puntos de vista (también el humano) a los grandes e insoslayables problemas que les planteaba el descubrimiento del Nuevo Mundo con su consiguiente colonización y evangelización. El serio y sincero proceso evolutivo (y por lo mismo a veces doloroso) de sus reflexiones son ya suficiente indicio de que no era su pretensión la defensa a ultranza de la Corona Española, sino el estudio sereno de los principios jurídicos, teológicos y filosóficos sobre los que habría de cimentarse la nueva situación del mundo.

En la sucinta exposición que haré de la primera etapa seguiré la pista ya trazada sobre este tema por el Prof. Antonio García y García en su

* Investigador en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

magistral estudio *El sentido de las primeras denuncias* publicado en la obra conjunta *La ética en la conquista de América*¹.

I. PRIMERA ETAPA: ANTES DE VITORIA

Un primer atisbo del problema parece apuntar en el ya célebre sermón de Fray Antonio de Montesinos en el primer domingo de Adviento de 1511 en la Isla Española; sermón que sólo conocemos por referencias (por cierto, no del todo fidedignas) de Bartolomé de las Casas en su *Historia de las Indias*². Montesinos no considera que hayan sido ilícitas en sí mismas, por su intrínseca naturaleza, las guerras emprendidas hasta ese momento contra los indios, sino o bien por haberse hecho sin autorización o bien por los abusos que se siguieron: los maltratos y las encomiendas. Es el primero que da la voz de alarma sobre los maltratos inferidos a los indios. La misma línea seguirá un año después, en presencia del mismo Montesinos, la Junta de Burgos, que tuvo como resultado las llamadas *Leyes de Burgos* completadas por la Junta de Valladolid en 1513.

Matías de Paz (se ignora su fecha de nacimiento, aunque sabemos que muere en 1519) es profesor en el Colegio de S. Gregorio de Valladolid y forma parte de la Junta de Burgos. En su tratado *De dominio Regum Hispaniae super indos* la cuestión que se ventila directamente es la del trato que hay que dar a los indios. Pero esta cuestión depende de otro problema previo, el de la ética de la conquista, que Paz sintetiza en estas tres tesis:

- a) No es lícita la guerra por el mero afán de dominio, sino sólo por celo de la fe, cuando debidamente amonestados los indios la rechazan. Pero después de convertidos no pueden ser esclavizados; y quienes los hayan esclavizado están obligados a restituir tanto por el daño causado como por las ganancias obtenidas.
- b) Si a la guerra no precedió admonición, los indios tienen derecho a defenderse.
- c) Sólo con la autorización del Papa puede el Rey anexionar los indios a la Corona. El Papa puede someterlos con el fin espiritual de misionarlos. Y esto es lo que concedió a los reyes de Castilla.

¹ Madrid 1984; Corpus Hispanorum de Pace = CHP 25, pp. 67-115.

² BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Historia de las Indias*, lib. III, caps. 3-5 (ed. Castañeda, *Obras completas*, t. V, Madrid 1994).

Paz se apoya en los canonistas medievales Inocencio IV, Ostiense, Ancharano y Antonino de Florencia.

Conclusión final: Después de Cristo los infieles no tienen verdadero dominio político y el Papa tiene poder directo sobre todo el orbe; poder que delegó en nuestros reyes para la evangelización de América. Ahora bien, esta misión no es posible sin una previa conquista.

Para Juan López de Palacios Rubios los indios están exentos de la esclavitud legal por el rey antes y después del bautismo, a no ser que la pierdan por guerra justa, a la que debe preceder el «Requerimiento»³. (Él es precisamente el autor del Requerimiento, que emana de la asamblea de Valladolid y sobre el que volveremos en seguida). Los indios gozan también, por derecho natural, de libertad y del dominio y posesión de sus bienes. La infidelidad no es causa justa de guerra; y de hacerla, hay obligación de restituir en proporción a los daños causados. Pero es justa la guerra, si los indios se oponen a la entrada de los misioneros y no reconocen la superioridad de la Iglesia. Les niega, sin embargo, el dominio político, porque éste, después de la venida de Cristo, pasa a la Iglesia y de ésta al rey. El Papa, en virtud de su poder universal, concede a los españoles las Indias. La donación autoriza a «recuperar» la soberanía de estas tierras; y por tanto, toda resistencia es causa justa de guerra. Exige un trato humano a los indios, pero admite las encomiendas como tutela sobre ellos, dado su desnivel cultural con respecto a los españoles.

Bernardino de Mesa, dominico y predicador del rey, fundamenta, según Las Casas, la conquista y posesión de las Indias en la donación pontificia; y considera a los indios libres y vasallos del rey.

Martín Fernández de Enciso fue redactor de las leyes de Burgos y estuvo presente en la asamblea de Valladolid de 1513. De ella dice que todos los teólogos asistentes estaban de acuerdo en que el Papa podía donar las Indias al rey y éste declarar la guerra a los indios, si no aceptaban el Requerimiento.

Manuel de Salamanca criticó duramente, según Las Casas, las encomiendas. Defendió que los indios no pierden su dominio y aceptó como títulos legítimos de la presencia de España en Indias la donación pontificia con fines misionales y la libre aceptación por parte de los indios.

³ Una nota histórica y bibliográfica sobre este célebre texto jurídico puede verse en D. RAMOS, «El hecho de la conquista de América», en *La ética en la conquista de América* (Madrid 1984; CHP 25, 34-48); J. MANZANO MANZANO, *La incorporación de las Indias a la Corona de Castilla* (Madrid 1948, pp. 43-46).

Juan de Quevedo, obispo de Panamá (1514-1518), es el que por vez primera, en un tratado en latín que Las Casas le atribuye y dice conocer, se pronuncia por la ilicitud de las guerras contra los indios, porque se habían hecho sin autorización y sin causa justa. Sugiere que se prohiban las *entradas* o escaramuzas de los españoles y se deje en libertad a los indios.

Para el navarro Miguel de Ulcurrun, que por el año 1525 publicaba su *Tractatus de regimine mundi* (especie de síntesis de ideas teocráticas medievales y regalistas), el Emperador es dueño del mundo y, por tanto, de las Indias.

Los teólogos consultados por la Real Audiencia de Nueva España sobre la guerra de Nueva Galicia (1530-1531) la justifican por la finalidad de difundir la fe, o por la donación papal, o como castigo por los pecados de idolatría y *contra naturam* que cometen los indios.

Lo importante en esta rápida mirada a la primera etapa es constatar cómo paso a paso se va creando conciencia de la gravedad de la situación y de los problemas nuevos y acuciantes que se agolpan de continuo esperando soluciones que no se pueden diferir y que es preciso improvisar (porque no existen antecedentes) echando mano del único utillaje conceptual disponible entonces en el mundo intelectual, que era el heredado de la tradición medieval. Y todo cambio de mentalidad requiere su tiempo. Esta habría de ser la tarea especialmente reservada a la Escuela de Salamanca con Vitoria su fundador a la cabeza.

Pero antes es preciso fijar un momento nuestra atención en el célebre *Requerimiento* anteriormente mencionado. ¿Qué era el Requerimiento? Se trataba de un texto jurídico redactado por Juan López de Palacios Rubios en 1514 como resultado de la junta o asamblea que tuvo lugar en el convento de San Pablo de Valladolid en 1513. Su contenido doctrinal está en perfecta concordancia con su obra *De insulis maris Oceani quas vulgus Indias appellat*. Era un texto que se había hecho ya clásico, unánimemente admitido y siempre utilizado en los descubrimientos y ocupación de nuevas tierras, porque recogía los títulos que oficialmente se alegaban para legitimar la ocupación de las Indias por parte de España. Podemos decir que fue un esfuerzo laudable, aunque ingenuo y utópico (como se comprobó en seguida y era previsible por su mismo contenido) por evitar o al menos regular las guerras de conquista que se estaban desatando incontroladamente al ritmo de los descubrimientos nuevos que se sucedían.

El documento, que había que leer a los habitantes de las nuevas tierras descubiertas al tomar posesión de ellas, incluía estas tres ideas bá-

sicas: a) Los españoles venían en nombre del Rey o del Emperador de España, señor universal. b) Venían también en nombre del Papa, vicario de Dios en la tierra. c) *Requerían* o exigían, por tanto, obediencia al Emperador y al Papa y se les exhortaba a abrazar libremente la fe cristiana.

Venían, pues, en primer lugar «de parte del muy alto e muy poderoso e muy católico defensor de la Iglesia, siempre vencedor e nunca vencido, el gran Rey de las Españas». Les enseñaban que todos los hombres de todos los tiempos son descendientes de Adán y Eva. Y «Dios nuestro Señor dio cargo a uno que fue llamado San Pedro, para que de todos los hombres del mundo fuese príncipe... a quien todos obedesciesen e fuese cabeza de todo el linaje humano... e dióle todo el mundo por su reino e señorío e jurisdicción». A éste lo llamaron Papa, así como a sus sucesores. Uno de estos sucesores fue Alejandro VI, el cual, «como príncipe o señor del mundo, hizo donación destas Islas e Tierra Firme del mar Océano a los dichos Rey e Reina e a sus sucesores en estos reinos... con todo lo que en ellas hay... Así que Sus Altezas son reyes e señores destas Islas e Tierra Firme, por virtud de la dicha donación». Venían, por tanto, en nombre del Papa y de los Reyes de España a tomar posesión o, por mejor decir, a recuperar como soberanos unos territorios que les pertenecían en virtud de la donación pontificia.

Y les informaban de que ya las otras Islas, a las que se les había notificado el Requerimiento, se habían sometido a la obediencia de los reyes de Castilla y «de su libre e agradable voluntad, sin premia ni condición alguna se tornaron cristianos e lo son; e Sus Altezas los rescibieron alegre e benignamente e así los mandan tratar como a los otros sus súbditos e vasallos».

Entra ahora en juego la tercera idea básica del documento: también vosotros estáis obligados a hacer lo mismo: «Por ende, como mejor puedo, vos ruego e *requiero* que entendáis bien esto que vos he dicho». Deben, pues, prestar obediencia a la Iglesia en la persona del Papa y a los Reyes como a sus señores y escuchar a los religiosos que los reyes les envían para predicarles la fe cristiana. Si así lo hicieren, todo irá bien: «Sus Altezas e yo en su nombre [es decir, el capitán encargado de intimar el Requerimiento] vos recibirán con todo amor e caridad». Disfrutarán de libertad y de muchos privilegios y exenciones. No serán compelidos a hacerse cristianos, si libremente ellos no quieren convertirse. Así lo han hecho ya los vecinos de las otras islas.

Era la parte dulce del Requerimiento que venía seguida de otra parte terriblemente amarga y amenazadora: «Si no lo hiciéredes... certiffi-

coos que con el ayuda de Dios yo entraré poderosamente contra vosotros e vos haré guerra por todas las partes e maneras que yo pudiere e vos sujetaré al yugo e obediencia de la Iglesia e a Sus Altezas e tomaré vuestras personas e de vuestras mujeres e hijos e los haré esclavos e como tales los venderé e disporné dellos como Sus Altezas mandaren, e vos tomaré vuestros bienes e vos haré todos los males e daños que pudiere, como a vasallos que no obedescen ni quieren rescebir su señor e le resisten e contradicen».

Los indios, pues, no son dueños de sus tierras; éstas pertenecen al Papa, señor del orbe, que se les ha dado en propiedad a los reyes de España con el fin de convertirlos a la fe cristiana y hacerles vasallos suyos. La resistencia a someterse a la obediencia de los reyes y en último término del Papa es causa justa de guerra y título válido para apoderarse por todos los medios de aquellas tierras. Ya veremos qué dirá Vitoria a todo esto.

Para hacernos una idea del valor real que se reconocía en la práctica a este documento oficial bastan estas palabras de Gonzalo Fernández de Oviedo en su *Historia General*⁴: «Mucho más me pudiera yo reír de él [Palacios Rubios] y de sus letras..., si pensaba que lo que dice aquel Requerimiento lo habían de entender los indios». Y a Pedrarias Dávila, jefe de la expedición le dice: «Señor, parésceme que estos indios no quieren escuchar la teología deste Requerimiento ni vos tenéis quién se lo dé a entender. Mande Vuestra Merced guardalle hasta que tengamos algún indio destos en una jaula, para que después lo aprenda o el señor obispo se lo dé a entender». Tras lo cual le dio el papel del Requerimiento, «y él lo tomó con mucha risa dél e de todos los que me oyeron».

II. SEGUNDA ETAPA: A PARTIR DE VITORIA

1. LA PRIMERA GENERACIÓN DE MAESTROS DE LA ESCUELA (1530-1560)

A) *Francisco de Vitoria*

La conquista del Perú por Pizarro de 1532 a 1535 y los excesos y crueldades que en ella se cometieron en la batalla de Cajamarca que terminó con la ejecución de Atahualpa, rey de los incas, impresionaron

⁴ GONZALO FERNÁNDEZ DE OVIEDO, *Historia General*, lib. XXIX, cap. 7 (Madrid 1959, Biblioteca de Autores Españoles = BAE 119, 230).

profundamente a Francisco de Vitoria, quien en carta de 8 de noviembre de 1534 al Superior Provincial de su Orden, Miguel de Arcos, escribe: «que se me hiela la sangre en el cuerpo en mentándomelas»⁵. Y líneas después, sobre las consultas que le hacen los «peruleros»: «... ni digo más sino que *no lo entiendo*, y que no veo la seguridad y justicia que hay en ello; que lo consulten con otros que lo entiendan mejor». Se refiere a la batalla de Cajamarca y a la ejecución de Atahualpa, rey de los incas; y protesta que «nunca Tabalipa ni los suyos habían hecho ningún agravio a los cristianos ni cosa por donde les debiesen hacer la guerra»⁶. Y aun supuesta la justicia de la guerra por parte de los españoles «*non potest bellum ultra procedere* más de hasta sujetarlos y compelerlos a que resciban por su príncipe al Emperador, *in quantum fieri poterit, minimo damno et detrimento illorum*, y no para robarlos y echarlos a perder, *quantum spectat ad bona temporalia*... En verdad, si los indios no son hombres sino monas, *non sunt capaces iniuriae*. Pero si son hombres y prójimos *et, quod ipsi prae se ferunt*, vasallos del Emperador, *non video quomodo* excusar a estos conquistadores de última impiedad y tiranía, ni sé que tan grande beneficio hagan a Su Majestad de echarle a perder sus vasallos»⁷.

A partir de aquel momento Vitoria toma la decisión de someter a rigurosa revisión la situación creada y los graves problemas derivados de la política colonial española. Lo hace en sus lecturas académicas de cátedra y sobre todo en sus célebres «Relecciones» *De temperantia* (1537), *De indis* (1538) y *De iure belli* (1539)⁸; aun a sabiendas de que sus opiniones están causando escándalo a unos y a otros: «Y los unos allegan al Papa y dicen que sois cismático, porque pones duda en lo que el Papa hace; y los otros allegan al Emperador, que condenais a Su Majestad y que condenais la conquista de las Indias»⁹. Pero no por eso deja de decirlo o se desdice de lo dicho. Vitoria abre así una vía nueva de interpretación y de solución a estos tremendos problemas, distinta de la marcada tradicionalmente por el Requerimiento. La relección *De indis* viene a ser un desmantelamiento conceptual de la doctrina teológico-jurídica

⁵ CHP 27, 37.

⁶ CHP 27, 38.

⁷ CHP 27, 39.

⁸ Cf. T. URDANOZ, O.P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas* (Madrid 1960, BAC 198). Para las Relecciones *De indis* y *De iure belli*, véase especialmente también la edición crítica bilingüe de L. Pereña (Madrid 1967 y 1981; CHP 5 y 6).

⁹ CHP 27, 38.

contenida en el Requerimiento¹⁰. Y fue por lo mismo un intento muy serio y muy sincero de ruptura con la tradición jurídica medieval, en la que se apoyaba dicho texto oficial del Requerimiento. La empresa, arriesgada y un tanto revolucionaria, provocó una enorme expectativa en las aulas universitarias de Salamanca.

En la *Relectio de indis* Vitoria empieza preguntándose: ¿Con qué derecho han venido los bárbaros a poder de los españoles? Era un punto crucial del Requerimiento. Podría pensarse, dice a manera de objeción, que se trata de una discusión inútil e incluso temeraria, puesto que reyes tan justos y cristianos, como lo fueron Isabel y Fernando y lo es actualmente el Emperador Carlos V, están ocupando estos territorios en pacífica posesión y de buena fe, después de haber examinado a fondo con sus consejeros los derechos y títulos de su jurisdicción¹¹.

Pero a esto hay que responder, dice Vitoria, que en materia dudosa todos están obligados a consultar con los expertos y atenerse a su opinión. Ahora bien, la cuestión propuesta de los indios en el Nuevo Mundo «ni es tan evidentemente injusta que no se pueda discutir su justicia, ni a su vez tan evidentemente justa que no pueda dudarse de la injusticia». Hay, por tanto, lugar a la duda y a la discusión. En efecto, por una parte es de creer (por las razones señaladas en la objeción) que todo este asunto se ha llevado bien. Pero, por otra parte, «como se oye hablar de tantos asesinatos, de tantos abusos sobre hombres inofensivos, de tantos dueños que han sido despojados de sus bienes y posesiones, con razón se puede dudar si todo esto se ha hecho justa o injustamente». Y aunque no hubiera duda, no estaría de más la discusión, como no lo están las discusiones teológicas sobre los artículos de la fe, por muy ciertos que sean¹².

Vitoria se decide, pues, a entablar discusión. Pero previamente deja bien demostrado que los indios antes de la llegada de los españoles eran verdaderos dueños de sus territorios y posesiones. Ni por el pecado de infidelidad ni por otros pecados mortales ni por su estado de barbarie dejan de ser verdaderos dueños tanto pública como privadamente. Por estos capítulos no pueden, por tanto, los cristianos apoderarse de sus bienes¹³. Idea que ya de entrada choca con el Requerimiento.

¹⁰ Cf. LUCIANO PEREÑA, *La Escuela de Salamanca. Proceso a la conquista de América*, Salamanca 1986, pp. 34-40.

¹¹ *Relectio de indis*. Praeludium (Madrid 1967; CHP 5, 4-5).

¹² *Ibid.*, *Tertia propositio* (CHP 5, 10).

¹³ *O.c.*, *Sectio prima* (CHP 5, 20ss).

Es el momento en que deja Vitoria asentada con toda claridad la afirmación de que nadie (y, por tanto, tampoco los indios) es esclavo por naturaleza. Todos los hombres son libres por derecho natural. Es un principio inconcuso del que parten todos los maestros de la Escuela sin excepción y que examinaremos luego con alguna atención. Por lo demás —sigue diciendo Vitoria en otro lugar— el que nos parezcan los indios tan idiotas y romos proviene en grandísima medida *ex mala et barbara educatione*¹⁴.

Esto supuesto, ¿cuáles son los títulos por los cuales los indios del Nuevo Mundo pudieron venir a poder de los españoles? Por lo pronto no son títulos legítimos, como alegaba el Requerimiento, el dominio universal del Emperador, porque no existe tal dominio ni por derecho natural (por derecho natural los hombres son libres) ni por derecho divino (ni antes ni después de Cristo hay base bíblica para esta afirmación) ni por derecho humano (no era posible una ley en tal sentido ni otro título legal). Y aunque existiera dicho dominio, no por eso sería lícito ocupar sus provincias y apoderarse de sus bienes. Habla, eso sí, el Requerimiento de una aceptación voluntaria por parte de los indios. Pero tampoco este es título válido, pues los indios no entienden lo que les piden los españoles y además están amedrentados al ver que los rodean con las armas en la mano. No se dan, pues, las condiciones para una verdadera libertad en la aceptación¹⁵.

Tampoco es título legítimo la autoridad del Papa como supremo señor temporal, porque no lo es y ni siquiera Cristo lo fue probablemente. Y aun suponiendo que lo fuera, no podría conceder este dominio a los príncipes seculares ni, por tanto, a los reyes de España. El Papa tiene poder temporal sólo en orden a la administración de las cosas espirituales, porque el poder temporal está subordinado al espiritual que es superior; es el poder temporal indirecto. En función de dicho poder sí puede el Papa deponer, en ocasiones, a los reyes e incluso nombrar otros nuevos. Pero bien entendido que el Papa no tiene ningún poder espiritual, ni por tanto temporal, sobre estos indios ni sobre los demás infieles. Es, pues, falso afirmar que no se les puede hacer la guerra si reconocen el dominio del Papa, pero sí en caso de no reconocerlo¹⁶.

Lo que sí puede hacer el Papa, en virtud del poder temporal indirecto, es encomendar a los españoles la misión de evangelizar a estos pue-

¹⁴ Ibid. (CHP 5, 30).

¹⁵ *O.c.*, *De titulis non legitimis* (CHP 5, 33-42, 73).

¹⁶ Ibid. (CHP 5, 46-48, 51).

blos y prohibírsela a los demás, aunque sea asunto de derecho común. Podría, en efecto, estobarse o ponerse en peligro su conversión, si otras naciones intervinieran en esta empresa. «Además —dice textualmente Vitoria— como quiera que los soberanos españoles fueron los primeros que bajo sus auspicios y con su dinero emprendieron aquella travesía y descubrieron tan felizmente el Nuevo Mundo, justo es que tal empresa sea prohibida a los demás y ellos solos disfruten de lo descubierto»¹⁷. Tal es el alcance que hay que dar, y no mayor, a la donación de Alejandro VI. Tesis en abierta contradicción con el Requerimiento.

Asimismo, no se puede alegar como título válido el derecho del descubrimiento, porque no se trata de bienes abandonados, sino de bienes que tenían ya sus dueños, «ni más ni menos que si ellos mismos nos hubieran descubierto a nosotros»¹⁸.

Tampoco son válidos otros títulos que se hallan más o menos implícitos en el Requerimiento. Tal es el pecado de infidelidad o idolatría y la resistencia a oír la predicación y, con más razón, a aceptar la fe, porque la fe es un acto absolutamente libre; jamás puede justificarse una guerra de evangelización. Ni pueden justificar una guerra otros pecados *contra naturam* por graves que sean (como la antropofagia, los incestos...), porque ni con la autoridad del Papa pueden los príncipes cristianos castigar a los indios por esta causa¹⁹.

Tampoco, finalmente, puede justificar la ocupación de las Indias una donación especial que Dios hubiera hecho a los reyes de España, porque esta es una afirmación gratuita, y en cualquier caso no daría derecho a destruir a los indios²⁰. Conclusión, una vez más, en abierta oposición al Requerimiento.

Con ello creía Vitoria demostrado que no era necesario el Requerimiento para justificar la presencia de España en Indias. Por eso trata de buscar algunos títulos legítimos (que vamos a exponer sucintamente) por los que pudieron venir los indios a poder de los españoles, después de descartar como ilegítimos los contenidos en el Requerimiento. El primero y el que expone Vitoria con más amplitud es el de *sociedad y comunicación*. Los españoles tienen derecho a emigrar a aquellos territorios y permanecer en ellos, mientras no causen daño a los naturales, y éstos no pueden prohibírselo. Tienen, asimismo, derecho a comerciar

¹⁷ Ibid. (CHP 5, 88).

¹⁸ Ibid. (CHP 5, 54).

¹⁹ Ibid. (CHP 5, 57-72).

²⁰ Ibid. (CHP 5, 74-75).

con los indios sin perjuicios mutuos y con provecho por ambas partes, y no se puede prohibir lo que es común a extranjeros y naturales. Este título será lícito, «a condición de que se proceda sin dolo ni fraude y no se busquen pretextos de guerra»²¹.

El segundo título es la propagación de la religión cristiana. Los cristianos tienen derecho a predicar el evangelio en las Indias. Por tanto, si los indios impiden a los españoles la predicación libre del evangelio, o si, aun permitiéndola, impiden las conversiones, en este caso y sólo en este caso sería lícito hacerles la guerra. Como también lo sería si sus señores y caciques fuerzan a los indios convertidos a volver a la idolatría: es el tercer título de amistad y solidaridad humanas²². Si buena parte de los indios ha abrazado la fe por los medios que sean, incluso por coacción, puede el Papa con justa causa imponerles un príncipe cristiano: sería otro título legítimo²³. Asimismo, es lícito a los españoles intervenir para defender a los inocentes contra la tiranía de los gobernantes o de sus leyes, como las que ordenan los sacrificios humanos²⁴. Como sería también título legítimo la libre decisión que tomaran los indios de elegir al rey de España por su soberano; teniendo en cuenta que la ignorancia o el miedo invalidarían dicha elección²⁵. Finalmente, un séptimo título puede ser la defensa de los aliados y amigos en guerra justa. Presenta también Vitoria como título dudoso el caso en que los indios sean tan ineptos y retrasados mentalmente, que necesiten ser gobernados, como si se tratara de deficientes mentales²⁶.

Y no deja de observar que, aunque desaparecieran todos esos títulos de manera que los indios no diesen ocasión alguna de guerra justa contra ellos ni quisiesen tener príncipes españoles, aun en esa hipótesis no vendría cortar las relaciones comerciales con las Indias. Y termina con esta trascendental afirmación: «Es evidente que después que se han convertido allí muchos indios, no sería conveniente ni lícito al Rey abandonar del todo la administración de aquellos territorios»²⁷. Pero al mismo tiempo no duda Vitoria en gravar la conciencia del rey al exigir la puesta en práctica de una administración justa en asuntos indianos; no basta con dar buenas leyes: se han de poner ministros que las hagan observar. «Y

²¹ *O.c.*, *De titulis legitimis* (CHP 5, 77-87).

²² *Ibid.* (CHP 5, 87-91).

²³ *Ibid.* (CHP 5, 92).

²⁴ *Ibid.* (CHP 5, 93-94).

²⁵ *Ibid.* (CHP 5, 94-95).

²⁶ *Ibid.* (CHP 5, 85-97).

²⁷ *Ibid.* (CHP 5, 99).

hasta que no se llegue a esto, el Rey no está exento de culpa o al menos no lo están aquéllos con cuyo consejo se gobierna el país»²⁸.

La doctrina de Vitoria irrumpe en la conciencia nacional y pone las bases para el establecimiento y construcción de una nueva sociedad indiana. Por eso constituye verdaderamente un hito histórico y el punto de inflexión de una nueva etapa política: la etapa de la pacificación. La audacia y honradez científicas de sus reflexiones chocan llamativamente con algunas de las posturas políticamente comprometidas de Juan Solórzano Pereira, sobre todo en el punto, para él crucial, de la donación pontificia. Fijemos un momento nuestra atención en este curioso fenómeno, a primera vista un tanto desconcertante²⁹.

En 1628 publica, efectivamente, Solórzano el primer volumen de su obra *De Indiarum iure*. Durante casi un siglo a partir de la *Relectio de indis* de Vitoria en 1538 los maestros de Salamanca habían ido dejando sus reflexiones acumulativas a través de diversas generaciones sobre el alcance que se debía dar a la donación pontificia contenida en la Bula *Inter coetera* de Alejandro VI; alcance ciertamente bastante limitado y muy distanciado de una interpretación literalista del texto. Podría pensarse, pues, que la cuestión habría quedado ya definitivamente zanjada dentro de la Escuela. Sorprende por lo mismo que Solórzano en 1628 retroceda en este punto a los tiempos anteriores a Vitoria, como si nada hubiera sucedido en el transcurso de casi un siglo y se alinea claramente al lado de Sepúlveda y por tanto dentro del espíritu del Requerimiento. Interpreta la Bula en un sentido rigurosamente literalista, otorgándole un amplísimo alcance. Interpretación que a distancia de siglo y medio desde el descubrimiento del Nuevo Mundo no parecía ya la manera más razonable de defender a España ante Europa, sobre todo después de las conclusiones a las que había llegado la Escuela de Salamanca con su fundador Francisco de Vitoria a la cabeza; conclusiones que, por cierto, aprovecharon los acusadores de España, a los que Solórzano precisamente pretendía dar respuesta.

²⁸ Ibid. (CHP 5, 113).

²⁹ Un estudio sobre los títulos aducidos como legítimos por Solórzano puede verse en L. GARCÍA ARIAS, «Títulos con que se pueden justificar la adquisición y retención de las Indias Occidentales por España, según la Política Indiana de Solórzano Pereira», en *Boletín de la Universidad de Santiago* 39-40 (1989) 93-104. Ver también C. BACIERO, *Fundamentación filosófica de la defensa de la Corona ante Europa*, en JUAN DE SOLÓRZANO PEREIRA, *De Indiarum iure (Lib. III: De retentione Indiarum)* (Madrid 1994; CHP 2.^a Serie, vol. I, pp. 63-110).

Pues bien, esto no obstante, la donación pontificia habría de servir a Solórzano de título básico para justificar no sólo la ocupación de las Indias por España, sino también la retención o permanencia en ellas, una vez ocupadas. Y no sólo esto, sino que además, de entre todos los títulos justificativos de la ocupación de las Indias, el de la donación pontificia le merece toda confianza y expresamente lo llama «eficacísimo». Era el título décimo, el último de la lista³⁰. ¿Cómo se explica todo esto?

Solórzano se siente en la obligación de defender a la Corona española frente a las acusaciones («calumnias» las llama él) que vienen sobre todo de los protestantes, es decir, frente a la leyenda negra que está ya difundándose vertiginosamente por toda Europa. Su preocupación por defender la posición española le lleva a acumular masivamente títulos justificativos, cuya fuerza probativa queda a veces en entredicho. Otras veces se queda en una zona intermedia entre Sepúlveda y Vitoria, sin tomar postura clara, alegando que los argumentos de una y otra parte hacen sostenible las dos opiniones. Tal es el caso, por ejemplo, del título quinto: el de la infidelidad³¹.

Acepta, como es obvio, los que ya Vitoria consideró fundadamente títulos legítimos y se esfuerza por recuperar otros que el mismo Vitoria y con él toda la Escuela de Salamanca rechazan por inválidos. Uno de estos títulos era el de la donación pontificia, y justamente por eso constituía uno de los principales argumentos en los que se apoyaban los acusadores europeos para atacar a España. Ponían toda su fuerza en negar validez tanto jurídica como teológica y filosófica a la Bula Alejandrina, por considerar que por este camino quedaba radicalmente desvirtuado el derecho de la Corona española sobre las Indias. Esta circunstancia y la conciencia que Solórzano tenía de defensor oficial de la Corona pesan sobre el proceso de su reflexión y explican el amplísimo desarrollo que dedica a esta cuestión. Aceptar en este punto la doctrina de la Escuela equivalía a ceder terreno al adversario; de ahí, a mi juicio, su calculado distanciamiento de la misma.

Un tratamiento a fondo del título en cuestión implica previamente el estudio y examen de la doctrina sobre los poderes del Papa. Frente a Vitoria que sólo admite en el Papa, como sabemos, un poder temporal indirecto en orden a las cosas espirituales, Solórzano sostiene, como en los mejores tiempos de las tesis medievalistas del *Dominus orbis*, que el

³⁰ JUAN SOLÓRZANO PEREIRA, *De Indiarum iure*, t. I, lib. II, cap. 22 (Lugduni 1672, pp. 313-321).

³¹ *O.c.*, lib. II, cap. 11, n. 2.

Papa posee jurisdicción suprema y universal en lo temporal y en lo espiritual, dominio supremo en todos los reinos y provincias de cristianos y no cristianos, cuando así lo exige una causa justa. Cita alrededor de 80 autores, muchos de ellos de reconocida autoridad mundial, y numerosos textos para apoyar su tesis³². No en vano se sentía obligado a demostrar ante Europa que España tenía en su haber un título «eficacísimo» para justificar la ocupación del Nuevo Mundo y su permanencia en él; y era preciso arropar este título con cuantos argumentos de autoridad fuera necesario.

Junto a los argumentos de autoridad añade los de razón:

- a) El Papa hace las veces de Dios en la tierra y es Vicario de Cristo. A él, por tanto, están sometidos todos los reyes y reinos del mundo como señor supremo³³.
- b) Una segunda razón muy semejante a la anterior: Cristo, incluso como hombre, gobierna la creación entera y ha transmitido ese poder al Papa como Vicario suyo en la tierra; la Iglesia no estaría bien ordenada, «si no estuvieran sometidos al Papa todos los príncipes»³⁴.

Puestos estos principios doctrinales, deduce ya Solórzano, a manera de corolario, cuál es el alcance real que se ha de dar a la concesión de Alejandro VI como título justificativo de la ocupación de las Indias y, por tanto, de la permanencia de España en ellas. Es decir, cuál es el uso concreto que, con motivo de la Bula *Inter coetera*, ha hecho legítimamente Alejandro VI de ese su supremo poder espiritual y temporal.

Solórzano sostiene que muy bien pudo el Papa, en uso de su poder, encargar a los reyes de España no sólo la conversión del Nuevo Mundo a la fe, sino también el pleno dominio y la plena jurisdicción sobre todos sus territorios y sobre los infieles que en ellos habitan. Y esto es lo que se deduce suficientemente —afirma— del tenor mismo de la Bula³⁵.

B) *Domingo de Soto*

Domingo de Soto, conmocionado también por los informes que llegaban sobre la conquista de Pizarro, se replantea con toda crudeza el problema del dominio español en las Indias. Soto pertenece a la prime-

³² *O.c.*, lib. II, cap. 22, n. 19.

³³ *O.c.*, lib. II, cap. 23, nn. 71, 74.

³⁴ *O.c.*, lib. II, cap. 23, nn. 89-91, 111.

³⁵ *O.c.*, lib. II, cap. 24, nn. 11, 19.

ra generación de maestros de la Escuela. Es la generación representada por su fundador Vitoria y sus inmediatos discípulos y colegas de cátedra, en especial por el propio Soto, Melchor Cano, Martín de Azpilcuenta y Diego de Covarrubias. Los lugares en los que, de una manera bastante dispersa y a veces ocasional, trata Soto de esa materia son los siguientes:

- 1) Relección *De dominio* pronunciada en 1535, tres años antes de que Vitoria pronunciara su relección *De indis*³⁶.
- 2) *De iustitia et iure* (1556): A) Libro IV, cuest. 2, artículo 2³⁷. B) Libro V, cuest. 3, artículo 5³⁸.
- 3) *In Quartum Sententiarum* (1561): Distinc. V, cuest. 1, artículo 10³⁹.
- 4) Relección *An liceat civitates infidelium seu gentilium expugnare ob idolatriam*, parcialmente recuperada por el P. Beltrán de Heredia y pronunciada probablemente hacia 1558⁴⁰.
- 5) *Tractatus de ratione promulgandi evangelium* y *Comentarios al evangelio de San Mateo*. Pero ninguna de estas dos obras han llegado hasta nosotros⁴¹.

Podemos sintetizar y sistematizar en las siguientes conclusiones las ideas de Soto sobre el problema que nos ocupa:

³⁶ Cf. J. BRUFAU, *Relección «De dominio»*, edición crítica y traducción, con Introducción, Apéndices e Índices (Universidad de Granada 1964, pp. 46-48). Una edición posterior por el mismo autor en su obra DOMINGO DE SOTO, O.P., *Relecciones y Opúsculos I...*, introducción, edición y traducción de - (Salamanca 1995).

³⁷ *De iustitia et iure*, lib. IV, quaest. 2, art. 2 (Salmanticae 1556 = Madrid 1968, pp. 288-291).

³⁸ O.c., lib. V, quaest. 3, art. 5, pp. 429-431.

³⁹ *In IV Sententiarum*, dist. V, quaest. 1, art. 10 (Salmanticae 1561, pp. 302-315).

⁴⁰ Cf. V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria, O.P. Estudio crítico de introducción a sus lecturas y Relecciones* (Madrid-Valencia 1928, pp. 235-239). Ver también J. BRUFAU, *Domingo de Soto, O.P.: Relecciones y Opúsculos I... Fragmento: An liceat...* (Salamanca 1995, pp. 235-256).

⁴¹ Cf. J. BRUFAU, o.c. De la primera de estas dos obras nos habla expresamente el propio Soto en su obra *In IV Sententiarum*, dist. V, quaest. 1, art. 10 (Salmanticae 1568, p. 272), con estas palabras: «Ya en el libro IV, *De iustitia et iure*, prometimos un *Tractatum de ratione promulgandi evangelium* con ánimo, Dios mediante, de publicarlo, primero en beneficio de la fe y luego para ayuda de los príncipes cristianos». La promesa, efectivamente, se encuentra repetidas veces formulada en el libro IV (quaest. 2, art. 2, p. 290; quaest. 4, art. 2, p. 307), como también en el libro V (quaest. 3, art. 5, pp. 430 y 431). En la última página que acabo de citar se expresa Soto de la siguiente manera: «Si nos es posible con la ayuda de Dios publicar el librito *De ratione promulgandi evangelium*, en él se resolverá esta cuestión según nuestro entender con todos los pormenores».

- 1) Soto invalida los títulos jurídicos sobre los que se asentaba el Requerimiento: ni el Emperador ni el Papa tienen poder universal⁴². Es necesario, por tanto, reducir a sus justos límites el alcance de la Bula pontificia *Inter caetera*⁴³.
- 2) Invalida así mismo los títulos sobre los que Sepúlveda montaba la justificación de las guerras de conquista: la idolatría e infidelidad, la esclavitud natural, los pecados contra la naturaleza⁴⁴.
- 3) En la relección *An liceat civitates infidelium...* invalida, finalmente, el título quinto de los considerados como válidos por Vitoria, es decir, la tiranía de los gobernantes reflejada en la muerte de los inocentes sacrificados a los dioses y en la antropofagia. Formulada de forma positiva, es el título de la defensa de los inocentes⁴⁵.
- 4) Urge entonces preguntarse: ¿Qué es lo que queda como base justificativa de la permanencia de España en Indias? Queda, en primer lugar, el derecho a predicar a los indios el evangelio y a defendernos de quienes nos lo impiden o estorban. Y queda, en segundo lugar, el derecho de castigar a los indios que, una vez bautizados y convertidos al cristianismo, apostatan de la fe. Es el derecho a castigar la apostasía⁴⁶.

A esto llega, y no más, la doctrina de Soto. Consciente de la penuria de estos resultados se pregunta: «¿Entonces con qué derecho retenemos el Imperio de ultramar que acaba de descubrirse?» La respuesta es la expresión de una duda bien preocupante: «La verdad es que no lo sé»⁴⁷. Soto deja en suspenso la solución del problema y a los lectores también. No se atreve a rechazar del todo los derechos de España en las Indias, pero tampoco a defenderlos del todo. No condena todo lo que allí se hizo, pero tampoco ve con claridad que lo positivo y bueno que allí se hizo pueda considerarse como causa justificativa de la permanencia de los españoles en Indias.

Se tiene la impresión de que no está muy convencido de la licitud de la conquista y permanencia de España en Indias; es decir, se tiene la im-

⁴² Relección *De dominio* (ed. Brufau, pp. 140-158).

⁴³ *In IV Sententiarum*, dist. V, quaest. 1, art. 10 (Salmanticae 1561, pp. 309-310).

⁴⁴ *De iustitia et iure* lib. IV, quaest. 2, art. 2, pp. 288-292; lib. V, quaest. 3, art. 5, pp. 429-431 (Salmanticae 1556); Relección *An liceat...* (ed. Brufau, pp. 243-253). Cf. V. BELTRÁN DE HEREDIA, *o.c.*, pp. 235-239.

⁴⁵ *An liceat...* (ed. Brufau, pp. 252-254).

⁴⁶ Relección *De dominio* (ed. Brufau, p. 177). *In IV Sententiarum*, dist. V, quaest. 1, art. 10 (Salmanticae 1561, pp. 266-270).

⁴⁷ Relección *De dominio* (ed. Brufau, p. 177).

presión de que se mueve entre dudas, de las que nunca salió airoso. Quizá le faltara la información suficiente de la realidad indiana que le permitiera llegar a una plena maduración del problema. Es de creer que, conviviendo en el mismo convento de San Esteban de Salamanca con Francisco de Vitoria, los dos hermanos de Orden tuvieron ocasiones abundantes para conversar sobre estos temas, entonces de tanta actualidad, y contrastar pareceres. Pero ni estas conversaciones ni las disertaciones públicas de Vitoria parece que arrojaron sobre la mente de Soto luz definitiva.

Y sabemos que contagió de esas dudas al menos a algunos de sus discípulos. Tal es el caso de tres destacados jesuitas: Jerónimo Ruiz del Portillo, Bartolomé Hernández y Juan de la Plaza, que habían escuchado directamente en clase las explicaciones de Soto sobre este particular. Los tres habían sido destinados a las Indias, al Virreinato del Perú, por el Superior General de la Orden (San Francisco de Borja, primero; y Everardo Mercuriano, su sucesor, después). Hernández incluso se preciaba de su amistad con Soto y en una amplia carta dirigida a Borja el 28 de enero de 1568 le expone minuciosamente y con dramático realismo sus dudas de conciencia ante el problema de la legitimidad del dominio español en las Indias: «... Desde que oí en Salamanca la Teología —escribe— y oí tratar la materia de las cosas de las Indias del Rey de España, y el trato con que entraron los que en ellas están y el que tienen los que allá tienen repartimientos y rentas de Indias y de los que de allá han traído haciendas, yo entendí entonces de mis maestros, que fue Fray Domingo Soto y Fray Pedro de Sotomayor⁴⁸ y de otros muy doctos, que habían entrado con muy mal trato... Y en particular tengo en la memoria un consejo que me dio Fray Domingo de Soto, como muy padre y maestro, con quien yo tenía mucha amistad, consultándole si absolvería a una persona que había traído hacienda de Indias. Y el consejo fue éste: Padre, tome mi consejo, y huya de estos indianos, si no quiere correr peligro de su alma. Desde aquel tiempo y consejo siempre me ha quedado grande temor de aquel género de gente...»⁴⁹.

La persistencia de estas angustiosas dudas de conciencia pudiera ser indicio de que, en orden a su clarificación, el antes mencionado y hasta el momento todavía desconocido *Tractatus de ratione promulgandi evan-*

⁴⁸ Cf. PEDRO DE SOTOMAYOR, *An sola causa augendi religionem et fidem liceat contra infideles debellare* (Roma, Biblioteca Vaticana, Ottob. Lat. 1009, ff. 174-204) (CHP 10, 156, 175-212).

⁴⁹ MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS JESUS. Monumenta Peruana I (=MP I), pp. 632-633, n. 1.

gelium no avanzara más de lo que Soto había logrado en sus obras anteriormente publicadas. Es de suponer que los citados jesuitas, crítica y moralmente preocupados con el problema, tenían conocimiento de tal *Tractatus*, si es que llegó a redactarse o publicarse; o en caso contrario, al menos de su contenido, supuestas las relaciones de amistad que los unían con su maestro.

Por otra parte, consta que una vez llegados al Perú y entregados al desempeño de su misión, no volvieron a hacer mención de sus dudas en sus cartas y escritos. Ello es prueba de que al fin lograron aquietar su conciencia. Este aquietamiento tuvo, pues, que venirles por camino distinto del trazado por Soto, por un camino que los ayudase a completar las reflexiones de su maestro o a profundizar en ellas. Este camino bien pudo ser el de las consultas que sin duda hicieron ya en Lima al prestigioso P. José de Acosta⁵⁰ y el de las investigaciones que estaban llevando a cabo los maestros de la segunda generación, con información más completa y directa de la realidad indiana de la que pudo tener Soto. De ello hablaremos en seguida.

C) *Diego de Covarrubias*

Diego de Covarrubias y Leyva (1512-1577) es posiblemente, junto con Martín de Azpilcueta (1493-1586), el canonista más eminente de la época. Profesor de Salamanca, admite y hace propias las tesis sobre la intervención española en América mantenidas por Francisco de Vitoria, su colega de cátedra. Justamente a través de él y con la fuerza que le otorgaba su gran personalidad científica, las ideas vitorianas logran penetrar por vez primera e invadir la Facultad de Derecho Canónico hasta imponerse definitivamente. Es pieza fundamental en la difusión de la nueva orientación que irrumpe en la Universidad de Salamanca por obra de Vitoria.

La revisión iniciada por Vitoria y Soto se prolongará a través de los principales maestros de esta primera generación Melchor Cano, Covarrubias, Martín de Azpilcueta y Bartolomé de Carranza. Al igual que todos los maestros de la Escuela, Covarrubias reconoce como principio radical, que condiciona e ilumina toda su reflexión, la libertad natural

⁵⁰ Cf. C. BACIERO, *La ética en la conquista de América y los primeros jesuitas del Perú*: Miscelánea Comillas 46 (1988), pp. 129-164; Íb., *Presencia del Padre José de Acosta en la evangelización de América*: Miscelánea Comillas 52 (1994), pp. 331-352. Ver también la carta del Superior General de la Compañía de Jesús, P. Everardo Mercuriano, al P. Juan de la Plaza (abril 1574), en MP I, pp. 632-633.

del hombre. No existe la esclavitud natural en el sentido aristotélico. Hay, eso sí, un sometimiento jerárquico exigido por la naturaleza para su ordenado funcionamiento; pero eso no tiene nada que ver —nos dice— con la vil condición de la esclavitud⁵¹.

Todos los indios, por tanto, nacen naturalmente libres y no pueden ser coaccionados ni directa ni indirectamente a abrazar la fe cristiana. De aquí resulta que ni el hecho de ser los indios culturalmente inferiores a los españoles, ni el pecado de infidelidad, pueden ser títulos legítimos para someterlos por las armas y privarlos de los dominios y bienes que poseen por derecho humano. Sólo si los indios fueran totalmente amentes e incapaces de gobernarse, habría una obligación de caridad cristiana de gobernarles para su propia utilidad, incluso haciendo uso de la fuerza, si fuera preciso. Pero este no es el caso de los indios, porque es claro que «crean ciudades, pueblos y aldeas, eligen reyes, a quienes obedecen, y poseen otras muchas instituciones por las que se deduce que tanto en las artes mecánicas como en las costumbres están dotados de entendimiento, de conocimiento de las cosas y de razón»⁵².

Tampoco el pecado de infidelidad da derecho a privarles de sus dominios. Ellos, por su parte, están obligados bajo culpa grave a recibir la fe que se les ha predicado debidamente y cumpliendo todas las condiciones de credibilidad. Pero si no quieren aceptarla, no se les puede coaccionar bajo ningún aspecto. Por tanto sería injusta, escandalosa e impía una guerra con el fin de, una vez sometidos, predicarles sin resistencias el evangelio. Como sería igualmente injusto todo tipo de castigo que condujese a coartar la libertad religiosa⁵³.

Siguiendo la línea de Vitoria, también Covarrubias se hace cargo de los títulos que pueden justificar la intervención armada de España en el Nuevo Mundo. Uno de ellos es la defensa de los muchos inocentes que todos los años son matados e inmolados a los dioses; tácitamente están pidiéndonos auxilio, y aunque no lo pidan estamos obligados a socorrerlos. Otro título legítimo se da cuando los indios nos impiden el derecho que nos asiste a predicar el evangelio. Asimismo, cuando los príncipes de los bárbaros quisieran por la violencia y el miedo hacer apostatar de su

⁵¹ Pars II, *Relect. c. Peccatum*, De regio iure in 6, § 11 De servitute captivorum in bello (Opera, Genevae 1762, t. I, p. 649a).

⁵² DIEGO DE COVARRUBIAS, *De iustitia belli adversus indos* (Salamanca, Biblioteca Universitaria, ms. 2043, ff. 30r-44v; CHP 6, 351. Cf. L. PEREÑA, *Misión de España en América 1540-1560* (Madrid 1956), pp. 149-231.

⁵³ O.c. (CHP 6, 355-358). Ver también *Regulae Pecc.*, parte II, § 10 (Genevae 1762, pp. 643-644).

fe a los ya convertidos. Es más, a los bárbaros que, por los medios que sean, ya han abrazado la fe puede el Papa darles un príncipe cristiano y liberarlos de sus príncipes infieles, que constituyen un peligro para la fe.

Puede darse un nuevo título «por convenio establecido con los bárbaros. Si ellos mismos o la mayor parte de ellos, comprendiendo el gobierno prudente y humano de los españoles decidieran libremente por pacto someterse al poder de los españoles, después de este pacto podrán los españoles hacer la guerra a los rebeldes y someterlos a su poder». Finalmente, «cuando algunos indios llaman a los españoles para que los ayuden contra otros indios y bárbaros vecinos con los que sostienen guerra justa», pues justamente pueden los españoles liberar a los oprimidos haciendo la guerra a los tiranos que los oprimen⁵⁴.

A iguales o parecidas conclusiones llegan asimismo Cano, Azpilcuenta o Carranza. Pero si bien todos ellos justifican la presencia y permanencia de España en las Indias como potencia protectora encargada de tutelar y promover el desarrollo cultural, social, político y religioso de aquellos pueblos, fijaban, sin embargo, un límite en el tiempo: hasta tanto se alcanzara la conversión a la fe cristiana de los naturales y éstos, liberados ya de su estado de barbarie y traídos a la civilización, pudieran valerse y gobernarse por sí mismos. Llegado este momento, España debía abandonar las Indias y devolver a todos sus pueblos la independencia. Más concreto se mostraba Carranza cuando en 1540 afirmaba desde su cátedra de teología en el Colegio dominico de San Gregorio de Valladolid en un latín entreverado de expresiones castellanas: «Et debet eos docere [es decir, el príncipe a los indios] per homines probos, ne illi redeant ad vomitum y cuando estuviere esto hecho por 16 o 18 años y estuviere la tierra llana quia non timetur periculum redeundi ad suam sectam, sunt reliquendi in sua prima et propria libertate, quia iam non indigent tutore»⁵⁵.

Las conclusiones a las que llegaban estos maestros, partiendo siempre de la experiencia indiana conocida a través de los misioneros, eran verdaderamente revolucionarias y causaron fuerte impacto en las mentes de juristas, canonistas, teólogos y gobernantes. Hasta tal punto que el célebre jurista Gregorio López, situado en la línea de Sepúlveda e inicialmente seguidor de su doctrina, pero impresionado posteriormente

⁵⁴ O.c. (CHP 6, 359-363). Cf. L. PEREÑA, o.c., pp. 149-231.

⁵⁵ BARTOLOMÉ DE CARRANZA, *Ratione fidei potest Caesar debellare et tenere indos Novi Orbis* (Roma, Biblioteca Vaticana, Vat. Lat. 4645). Cf. L. PEREÑA, o.c., p. 42; CHP 9, 554.

por la argumentación de Vitoria, llega a decir: «Pero puesto ahora en el trance de decidir... no me atrevería a aconsejar la aplicación de aquella doctrina a la conquista de esos indios»⁵⁶.

Fruto también de esta presión universitaria de la Escuela sobre la conciencia de los reyes fueron, como sabemos, *Las Nuevas Leyes de 1542-1543* que representaban un salto cualitativo y de hecho provocaron la rebeldía de los encomenderos⁵⁷. Difícilmente una reflexión filosófico-teológica de esta hondura y con visos de tanta sinceridad puede ser atribuida a una premeditada obra de cinismo e hipocresía con fines meramente políticos de servir con halagos —con razón o sin ella— a los intereses de los gobernantes. Indudablemente la Universidad marcaba el camino y llamaba a la conciencia de los reyes. Sólo diez años antes, en 1533, la provisión de Carlos V a Pizarro para que continuase las conquistas del Perú, sigue todavía moviéndose en la línea tradicional del Requerimiento, que había de tener en Juan Ginés de Sepúlveda un ilustre representante.

2. LA SEGUNDA GENERACIÓN DE MAESTROS DE LA ESCUELA (1560-1585)

La reflexión filosófico-teológica de los maestros de la segunda generación sobre los problemas indianos vino precedida de varios hechos que sin duda tuvieron una importante influencia. Las Casas redacta y difunde ampliamente su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, en la que llega a la conclusión de que las encomiendas son intrínsecamente malas y pone en duda la legitimidad de la permanencia española en América⁵⁸. En este momento Juan Ginés de Sepúlveda, haciéndose portavoz de encomenderos y conquistadores y asumiendo la defensa de la Corona frente a las tesis de Las Casas, presenta en 1545 al Consejo de Indias su obra *Demócrates alter*⁵⁹. Enviado el libro para su examen a las Universi-

⁵⁶ GREGORIO LÓPEZ, *Glosa a las Siete Partidas* (ed. de Pedro Gómez de la Serna). *Los Códigos españoles concordados y anotados*, II Partida, tít. 23, ley 2, Sexta conclusión (Madrid 1872, t. II, p. 494); CHP 5, 194.

⁵⁷ *Leyes y ordenanzas nuevamente hechas por Su Majestad para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los indios* [1542-1543] (Alcalá 1603 = Buenos Aires 1923. Con Introducción de D. L. Molinari); cf. A. GARCÍA GALLO, *Cedulario de Encinas*, estudio e índices, pp. 130-131 (Madrid 1990); CHP 10, 102-118.

⁵⁸ *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (Sevilla 1552; ed. A. Saint-Lu, Madrid 1982; ed. Castañeda, *Obras completas*, t. X, Madrid 1992, pp. 31-94).

⁵⁹ JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Demócrates Segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*, edición crítica bilingüe, traducción castellana, introducción, notas e índices por A. LOSADA (CSIC, Madrid 1951).

dades de Salamanca y Alcalá, ambas instituciones emitieron juicio desfavorable y se inclinaron por prohibir su impresión. Había estallado el conflicto, que desembocaría finalmente en la polémica entre Sepúlveda y Las Casas sobre los derechos de la Corona española a los territorios del Nuevo Mundo y sobre la licitud o ilicitud de las guerras de conquista. Polémica que tendría lugar en los años 1550-1551 ante la «Junta de los catorce» reunida en Valladolid⁶⁰.

Este debate marcó una profunda huella en los maestros de la segunda generación, sobre todo en los de la Orden dominicana, una de cuyas figuras más destacadas fue Juan de la Peña. No comulgan con las ideas de Sepúlveda, pero tampoco aceptan el radicalismo de Las Casas. Su doctrina, caracterizada por la moderación y la seriedad científica, supera esta bipolarización en una síntesis, que va prendiendo a paso firme en otros centros universitarios de la Península, como en Coimbra (por medio de Martín de Ledesma, Antonio de Santo Domingo, Fernando Pérez, Pedro Barbosa) y Évora (por medio de Luis de Molina y Pedro Simões); también en el Colegio Romano (por medio de Francisco Suárez, Francisco de Toledo y Juan de Salas) y en otros centros europeos a través de Juan Maldonado en la Sorbona, Gregorio de Valencia en Dilinga e Ingoldstadt y Lessio en Lovaina. En América descuellan como grandes figuras José de Acosta en el Perú y Alonso de Veracruz en México. A esta generación pertenecen, entre otros, además de Juan de la Peña, Mancio de Corpus Christi, Bartolomé de Medina, Domingo Báñez, Fray Luis de León, Juan de Guevara, Antonio de Córdoba, Pedro de Aragón⁶¹.

⁶⁰ Cf. V. BELTRÁN DE HEREDIA, O.P., *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*, cap. 7 (Salamanca 1960); V. D. CARRO, O.P., *Domingo de Soto y su doctrina jurídica*, introducción biográfica. II. Soto en la controversia de Las Casas con Sepúlveda, pp. 53-68 (Salamanca 1944); ÍD., *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América* [Sobre la controversia Las Casas-Sepúlveda, ver cap. 9, pp. 561-654] (Salamanca 1951); JUAN MANZANO MANZANO, *La incorporación de las Indias a la Corona de Castilla* [Polémica Las Casas-Sepúlveda, pp. 153-184] (Madrid 1948); V. ABRIL, *La bipolarización Sepúlveda-Las Casas y sus consecuencias: la resolución de la 12.ª réplica*, estudio en que se encuentra abundante información bibliográfica sobre esta célebre polémica. Ver sobre todo *Domingo de Soto: Sumario* [de la polémica], en *Bartolomé de las Casas: Tratados* (México-Buenos Aires 1965, vol. I, pp. 227-285); J. BRUFAU, *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*, Domingo de Soto y las posiciones de Las Casas, pp. 103-120 (Salamanca 1989); CHP 9, 509-537.

⁶¹ Cf. L. PEREÑA, *La Universidad de Salamanca, forja del pensamiento político español en el siglo XVI* (Madrid 1954).

Los maestros de la segunda generación no hacen objeto de estudio la licitud de la ocupación misma. Dan por supuestamente lícita la presencia de España en las Indias, como así mismo había hecho Vitoria. Es un problema que consideran definitivamente resuelto; de él parten y sólo indirectamente o de paso (y no todos) se refieren a él⁶².

Juan de la Peña, por ejemplo, tras la interpretación que hace de la Bula de Alejandro VI en su obra *De bello contra insulanos*, deduce estos tres corolarios: «Primero, que el Rey de España puede recibir tributos... de aquellos indios... Segundo, que el Rey de España debe mantener a los indios en obediencia perpetua a la Iglesia. Tercero, que el Rey de España está obligado a hacer todo aquello que se orienta al buen gobierno de los indios»⁶³. Es claro que tales corolarios no se pueden formular, si no es desde el supuesto de que la ocupación y permanencia del Rey de España en las Indias son lícitas. Así mismo Antonio de Córdoba (1484-1578) en su obra *Quaestionarium Theologicum* opina que, no obstante los abusos que se hayan podido cometer y es de temer que se hayan cometido, la ocupación y permanencia de España es legítima⁶⁴.

El problema que ocupa la atención de estos maestros es el de la licitud de las guerras que surgen o pueden surgir a partir de la ocupación; que no son guerras de conquista, puesto que para entonces estaba ya prohibida toda guerra de conquista. Este era un problema superado, había dejado de ser actual. Y si se tocaba, era de paso, mediante una simple mención. Así, Pedro de Aragón se contentaba con recordar que pecaron gravísimamente quienes se empeñaron en difundir la fe de Cristo por la fuerza y las armas⁶⁵.

Lo que primordialmente interesa a los maestros de la Orden dominicana es dar una respuesta a Sepúlveda. Por eso la argumentación de Sepúlveda es para ellos tema central y punto de arranque, sobre todo la prueba de la idolatría como causa justa de guerra contra los indios. No en vano el propio Sepúlveda reconocía en carta dirigida a Martín de Oli-

⁶² Cf. C. BACIERO, «Conclusiones definitivas de la segunda generación», en *La ética en la conquista de América* (Madrid 1984; CHP 25, 413-456).

⁶³ JUAN DE LA PEÑA, *Tractatus de bello contra insulanos*, quaest. 2. An sit in Ecclesia potestas privandi ipsos infideles dominio quod habent supra alios infideles (Madrid 1982; CHP 9, 200).

⁶⁴ A. DE CÓRDOBA, *Quaestionarium theologicum libiris quinque distinctum*, quaest. 57 (Venetiis 1569, p. 508b).

⁶⁵ PEDRO DE ARAGÓN, *In Secundam Secundae Divi Thomae Doctoris Angelici commentaria*, Quaestio 66, De furto et rapina, art. 8, Utrum rapina possit fieri sine peccato (Salmanticae 1590, pp. 447-449).

va (1 de octubre de 1551; acababa de celebrarse el debate con Las Casas) que todos los jurisconsultos «coincidieron en aceptar como prueba convincente el que *estamos obligados a impedir el culto idólatrico y velar por la observancia de la ley natural*»⁶⁶. De esta «convicción» de Sepúlveda se percataba Mancio, cuando escribía: «Convencido Sepúlveda de este argumento dice que hacemos guerra justa contra los indios, por el hecho de ser idólatras»⁶⁷. Y Báñez pensaba que este argumento «fortissimum iudicatur a Sepúlveda»⁶⁸.

Los maestros de Salamanca coinciden con Sepúlveda en admitir la legitimidad de la presencia española en las Indias. Pero lo que rechazan unánimemente y con gran energía es que la doctrina de Sepúlveda pueda servir de base para justificar, sin más, las guerras que se emprenden o se han emprendido contra los indios. El enfrentamiento de todos ellos a esta opinión que logran desterrar definitivamente es absoluto. Y no olvidemos que era la opinión, todavía no generalizada, de los juristas y que Sepúlveda representaba la postura oficialista.

Los maestros de la segunda generación desean poner en claro qué condiciones deben darse para que el mantenimiento de lo ocupado no trascienda los límites de una licitud jurídica y moral. Por lo pronto, sólo podrán ser justas las guerras en orden a garantizar la permanencia y convivencia pacífica; de ninguna manera las guerras de expansión o conquista. Aquí radica la diferencia con Sepúlveda. Al margen de cualquier apasionamiento de uno u otro signo, es preciso determinar con rigor científico, de una vez por todas, cuáles son las únicas y verdaderas causas que pueden justificar las guerras entre indios y españoles.

La meta a la que apuntan estas reflexiones es el problema humano de los indios. No se trata de una especulación de laboratorio sin tener en cuenta la realidad, sino de una teoría montada sobre unos hechos concretos de la experiencia histórica, que imponen su impronta. Las noticias directas que a través de los misioneros y otros observadores van llegando de las Indias constituyen el elemento empírico-histórico de la teoría.

La respuesta a la insuficiente argumentación de Sepúlveda para legitimar las guerras contra los indios será el hilo conductor de la reflexión. Frente a las dos razones básicas en que se apoya Sepúlveda, la es-

⁶⁶ ÁNGEL LOSADA, *Epistolario de Juan Ginés de Sepúlveda* (Madrid 1966, p. 160).

⁶⁷ MANCIO DE CORPUS CHRISTI, *Utrum liceat debellare indos ob causam praedicationis evangelii* (Palencia, Biblioteca del Cabildo, cod. 5, f. 139; CHP 10, 274).

⁶⁸ DOMINGO BÁÑEZ, *De fide, spe et charitate* quaest. 10, art. 10 (Salmanticae 1584, col. 623; CHP 10, 326).

clavitud natural de los indios y los pecados que cometen contra la ley natural (sobre todo la idolatría y la infidelidad), establecen dos principios inconcusos internamente articulados que condicionan toda su investigación: el primero es que el indio, por ser criatura racional, imagen de Dios, es libre por naturaleza; el segundo es que no hay más causa justa de guerra que la violación de los derechos humanos, es decir, una injuria inferida, como gustan ellos de hablar. Hay injuria sólo cuando y *porque* se violan unos derechos que se deben al hombre por su condición de criatura racional, libre e imagen de Dios. Entonces al que ha recibido la injuria le asiste el derecho sagrado de defenderse frente a los atropellos inferidos a su libertad. Tal derecho de defensa puede tomar la forma de una defensa de inocentes que no pueden defenderse por sí mismos. En consecuencia, habrá tantas causas justas de guerra cuantos tipos de injuria o violación de derechos humanos.

Desde este simple esquema responden a la argumentación de Sepúlveda. La tesis aristotélica de la esclavitud natural, en la que Sepúlveda basa su primer argumento, queda sometida a una profunda revisión. El texto principal de Aristóteles que se cuestiona e interpreta es el siguiente: «El que es capaz de prever con la mente, es naturalmente jefe y señor por naturaleza; y el que puede ejecutar con su cuerpo esas previsiones, es súbdito y esclavo por naturaleza...»⁶⁹. Texto que se completa con este otro: «Todos aquellos que se distinguen de los demás como el cuerpo del alma o el animal del hombre... son esclavos por naturaleza, y para ellos lo mejor es someterse a tal tipo de gobierno... Pues es naturalmente esclavo el que es apto para ser de otro». Por eso agrega en otro lugar que «esclavo natural es el que por naturaleza no se pertenece a sí mismo sino a otro, siendo hombre»⁷⁰.

Todos se esfuerzan por salvar en tan grave problema la autoridad de Aristóteles, dando al texto una interpretación tan liberal y dirigida, que en realidad lo vacían de su auténtico contenido. No podía ser de otra manera, pues al asentar como principio primario y radical la libertad natural de todo hombre, *eo ipso* queda descartada la esclavitud natural, dado que se trata de conceptos que se excluyen mutuamente. Hay que concluir, por tanto, que si bien el concepto aristotélico de esclavitud natural se opone al concepto de libertad natural, no ocurre lo mismo con

⁶⁹ ARISTÓTELES, *Política*, lib. I, cap. 1 (1252a 31-1252b 9; Venetiis 1562 = Frankfurt/Main 1962, vol. III, f. 226v G-I).

⁷⁰ ARISTÓTELES, *Política*, lib. I, cap. 2 (1254a 13-15; Venetiis 1562 = Frankfurt/Main 1962, vol. III, f. 228rA).

el concepto de esclavitud natural que utilizan estos teólogos. Lo que quiere decir que bajo una misma expresión «esclavitud natural» se esconden dos conceptos formalmente distintos: el de Aristóteles y el acuñado por los maestros de la Escuela de Salamanca.

En rigor —argumentan— no se da esclavitud natural en sentido aristotélico, sino o bien simple jerarquía de orden exigida por la misma naturaleza (interpretación optimista debida sobre todo a Covarrubias)⁷¹ o a lo sumo deficiencia natural, que puede subsanarse en todo o en parte por la educación. Juan de Salas es quizás, entre los autores de la segunda generación, uno de los que con más nitidez define la diferencia abismal que existe entre el nuevo concepto de esclavitud natural y el concepto aristotélico: Esclavitud natural es aquella por la que «algunos más rudos por deficiencias de mente necesitan ser gobernados por hombres inteligentes, a los cuales, por contraposición, se les denomina señores por naturaleza». Y aclara: «Se llaman esclavos por naturaleza no porque estén obligados a aceptar por naturaleza ser dirigidos por otros con dominio bien sea despótico o político... sino porque les conviene y está en perfecta consonancia con su naturaleza». Hay, pues, una doble relación: de criado a señor (*servitus despotica*) y de súbdito a gobernante (*servitus politica*). Pero «esta esclavitud —nota Salas— no es en rigor esclavitud... porque... no quita la libertad sino que la perfecciona y la dirige por el recto camino». Se sitúa tan a distancia del concepto aristotélico, que de esta esclavitud llamada *natural* por la Escuela dice que «licitam optimamque esse»⁷².

En la misma línea de interpretación se sitúa José de Acosta en su obra *De procuranda indorum salute* en la que, después de establecer que todos los hombres son iguales por naturaleza, llega a la siguiente conclusión: «Esto es, en definitiva, lo que importa: que el bárbaro no es tal por naturaleza sino por educación y costumbre, mientras que el niño y el demente son tales no por educación sino por naturaleza»⁷³. En definitiva, el hombre es imagen de Dios por su inteligencia. Por lo mismo ningún hombre nace esclavo sino libre. De este principio natural, primario y radical arranca la dignidad del hombre con su herencia de derechos inalienables y sagrados. No se puede invocar la esclavitud natu-

⁷¹ DIEGO DE COVARRUBIAS Y LEYVA, Pars II, *Relct. c. Peccatum*, De regio iure in 6, § 11, De servitute captivorum in bello (Opera, Genevae 1762, t. I, p. 649a).

⁷² JUAN DE SALAS, *De contractu lusitanorum ementium ethiopes in servos* (Roma, Universidad Gregoriana, ms. 1261, f. 144; CHP 10, 408).

⁷³ JOSÉ DE ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, lib. II, cap. 5 (Madrid 1984; CHP 23, 293).

ral como título legítimo para hacer la guerra a los indios y despojarlos de sus dominios, como pretendía Sepúlveda en su primer argumento, sencillamente porque no se da tal esclavitud. El nuevo concepto de esclavitud natural acuñado por los maestros de la Escuela Salmantina no se opone a la libertad natural del hombre ni a su dignidad. Luego con mayor razón tal título por sí mismo no puede ser nunca causa justa de guerra y de despojos de bienes, aun en el supuesto de que los indios incurrieran en este estado de esclavitud natural.

Con respecto al segundo argumento de Sepúlveda ocurre lo mismo. Ni el pecado de infidelidad ni la idolatría ni ningún otro tipo de pecado contra la naturaleza pueden justificar una guerra de conquista contra los indios, en tanto no impliquen una violación de derechos humanos, pues al hombre no compete vengar con la guerra las injurias inferidas a Dios.

En ningún caso y con ningún tipo de coacción se puede compeler a los indios, sean o no súbditos (es decir, ni antes ni después de la ocupación), a abrazar la fe, porque el acto de fe es absolutamente libre y esencialmente interno. Y es indudable que someterlos primero con las armas con el fin de poder después evangelizarlos con más comodidad (tal era el proyecto de Sepúlveda), es una coacción contra la libertad de conciencia. Sólo es lícito defenderse contra los que impiden el derecho de predicar o de oír la predicación.

Los mismos principios tienen su aplicación a los pecados contra la ley natural en general y al pecado de idolatría en concreto. Pero con esta particularidad: a los súbditos (si no hay peligro de escándalo) se les puede compeler a observar la ley natural, que es el fundamento de todo bien público, lo cual no implica compulsión a la fe. Conforme al mismo esquema básico de principios es posible una tipificación completa de causas justas de guerra. Y así lo hacen estos teólogos. Pero no es de este lugar seguir paso a paso la trayectoria íntegra de su investigación⁷⁴. Sólo habría que hacer resaltar una vez más su originalidad, honradez científica e independencia de pensamiento rompiendo con la opinión tradicional, aun a sabiendas de que se desmoronaba así todo el montaje conceptual con que la Corona pretendió en una época justificar su intervención en América.

Juan de la Peña llega a la conclusión de que, por unas razones o por otras, «la mayor parte de las guerras que se han llevado a cabo en las In-

⁷⁴ Cf. C. BACIERO, «Conclusiones definitivas de la segunda generación», en *La ética en la conquista de América* (Madrid 1984; CHP 25, 413-456).

dias han sido injustas»⁷⁵. Por consiguiente, el rey de España está obligado a satisfacer todos los daños ocasionados a los indios. Y no cabe en él, observa Peña, ignorancia inculpable, puesto que en un asunto tan grave tiene obligación de poner la máxima diligencia⁷⁶. Los soldados o conquistadores que lucharon con ignorancia insuperable de la injusticia también están obligados a restituir, no por concepto de injusta adquisición, sino por razón de los mismos bienes que no son suyos⁷⁷.

Si la teoría es clara, la práctica no lo era tanto; no era muchas veces nada fácil determinar el sujeto concreto de la restitución. En la mayoría de los casos se trataba de restituciones «inciertas». Se echó mano entonces de la modalidad de la «composición» o arreglo de los bienes injustamente adquiridos, «aplicándose a obras pías en beneficio de los indios naturales, donde se hicieron los dichos daños», como ordena Felipe II en Cédula Real de 1571.

La Bula de Alejandro VI no puede servir de base a la justificación de las guerras de conquista. Juan de la Peña fue quizás el que estudió más a fondo el alcance real y los justos límites de la Bula. Lo único, y no más, que pudo conceder el Papa a los reyes de Castilla era enviar predicadores, defenderlos contra los que impiden el derecho de predicación; que sólo el rey de España pueda enviar a las Indias predicadores; que los indios puedan libremente aceptarle por rey; que en caso de victoria por guerra justa en la predicación del evangelio, ninguno otro sea rey de la tierra sometida; que a los ya convertidos los proteja frente a otros príncipes cristianos y paganos de aquel Nuevo Mundo. Hasta aquí y no más llegan los títulos legítimos de la presencia española en Indias⁷⁸.

En definitiva, al margen del modo como se haya hecho la conquista en sus comienzos, la presencia de España será justa, si se restituyen (en la forma que sea posible) todos los bienes y posesiones tomados a los indios, con todos sus señoríos; si España se mantiene como potencia protectora con el único fin de traer a los indios a la civilización, en convivencia política, y a la fe cristiana; si aceptan libremente ser vasallos de los Reyes de Castilla. Conclusiones claras y comprometedoras para la conciencia, que no admiten fácilmente subterfugios o componendas.

⁷⁵ JUAN DE LA PEÑA, *Tractatus de bello contra insulanos*, Quaestio 40 De bello (Madrid 1982; CHP 9, 459).

⁷⁶ Ibid. (CHP 9, 461).

⁷⁷ Ibid. (CHP 9, 463).

⁷⁸ Sobre los autores que defienden estas limitaciones de la Bula *Inter caetera*, cf. JUAN DE SOLÓRZANO Y PEREIRA, *De Indiarum iure sive de iusta Indiarum Occidentalium inquisitione, acquisitione et retentione*, t. I, lib. II, cap. 23, n. 5 (Lugduni 1673, p. 325).

3. TRASPLANTE DE LA DOCTRINA DE LA ESCUELA A LAS INDIAS

Ya desde los tiempos de Vitoria se pone en marcha toda una operación, fomentada por la Corona, de trasplante paulatino y continuado del pensamiento y espíritu de la Escuela de Salamanca a las Indias: catedráticos, misioneros y políticos, formados en las aulas universitarias de Salamanca y Alcalá principalmente, son enviados al Nuevo Mundo. Va a ser la gran ocasión para contrastar y enriquecer la doctrina de la Escuela con la experiencia cotidiana vivida día a día, en contacto directo con la realidad⁷⁹. Las tres figuras quizás más destacadas en el estudio de temas indianos, por la profundidad de sus reflexiones y por la originalidad de sus tratados durante esta etapa que estamos considerando, fueron en México los agustinos Alonso de Veracruz (1507-1584) y Juan de Zapata († 1630), y en Lima el jesuita José de Acosta (1540-1600). Vamos a ver la adecuación de los principios vitorianos a la realidad que hacen estos tres insignes pensadores desde su propia experiencia.

A) *Alonso de Veracruz*

Como presupuesto necesario y previo a cualquier solución comienza Veracruz por sentar con meridiana claridad en su obra *De dominio infidelium et iusto bello* esta importante afirmación: «Para cualquier decisión en esta materia hay que tener en cuenta, al hablar de la justicia de la guerra, dos aspectos: el comienzo de la guerra en orden a la posesión, y la justicia que hay en la retención del reino adquirido por la guerra. En efecto, pudo muy bien darse injusticia en los comienzos por parte del que hacía la guerra, y después justicia en la retención, una vez lograda la victoria. Solemos, por ejemplo, hablar de muchas cosas prohibidas, pero que una vez realizadas son ya válidas. Así pudo en los comienzos estar prohibido al Emperador declarar la guerra, y sin embargo, una vez declarada, aceptarse el hecho, de suerte que él mismo pase a ser el legítimo poseedor»⁸⁰.

Partiendo de esta base se esfuerza Veracruz por demostrar los diversos casos por los que pudo el Emperador declarar legítimamente la gue-

⁷⁹ Cf. L. PEREÑA, *La Universidad de Salamanca, forja del pensamiento español en el siglo XVI* (Madrid 1954); ÍD., *Carta magna de los indios* (Cátedra V Centenario, Madrid 1967).

⁸⁰ ALONSO DE VERACRUZ, *De iusto bello contra indos*, quaest. 6 (Madrid 1997; CHP, 2.ª Serie, IV, p. 272. Ver ERNEST J. BURRUS, *The Writings of Alonso de la Vera Cruz*, 5 tomos (Roma-St. Louis Mo.-Tucson Ariz, 1968-1976).

rra a los naturales de Nueva España. En la exposición de algunas de estas causas se advierte una cierta aproximación a las posiciones de Sepúlveda. Piensa, por ejemplo, que si se les ha expuesto la fe de modo suficiente de suerte que tengan obligación de creer, «de suyo pueden ser compelidos por su superior con la guerra a recibir la fe». No sería una compulsión «a creer fingidamente, sino a querer de corazón lo que antes no aceptaban. Es la llamada coacción indirecta». Por si la tesis pudiera parecer malsonante o novedosa, añade poco después Veracruz: «Y nadie se escandalice como si fuera nueva, porque Duns Scoto y otros teólogos la dejan entrever»⁸¹.

Pero entonces cabe preguntar: ¿Dónde queda la libertad de la fe? Por esta razón los maestros de la Escuela en general no admiten ni siquiera la coacción indirecta. Juan de la Peña la definió certeramente en su obra *De bello contra insulanos* con estas palabras: «La coacción es indirecta, cuando a un infiel se le trata con tal aspereza, que en consecuencia se ve obligado a convertirse a la verdadera fe»⁸². De hecho, opina Veracruz, no se cumplió en México la condición necesaria para la validez de este título, puesto que a los indios no les fue expuesta la fe *debidamente*: «Y como en estas partes el modo de exponer la fe católica en los comienzos estuvo mezclado de malos ejemplos, fornicaciones y otros pecados por el estilo, por este capítulo no hubo justicia en la guerra»⁸³. Poco después vuelve a insistir Veracruz en la misma idea: «Es probable, sin embargo, e incluso cierto dentro unos límites, que los enviados por el mismo Rey o por el Emperador no expusieron la fe de modo suficiente..., porque no eran ellos predicadores y además todo lo subvertían con sus malos ejemplos»⁸⁴.

Causa justa de guerra hasta la privación de sus dominios es la tiranía del gobierno bárbaro. Pero Veracruz se pregunta: ¿Gobernó en realidad Moctezuma tiránicamente? Y responde: «A mí no me consta. Puede ser que lo que parece tiránico para otra nación, fuera conveniente y adecuado para esta nación bárbara; por ejemplo, que sus jefes gobiernen autoritariamente y por la vía del temor y no del amor»⁸⁵.

Asimismo es causa justa de guerra la inmolación de víctimas inocentes a los dioses y la antropofagia, como se dice que ocurría en Méxi-

⁸¹ Ibid., p. 275.

⁸² JUAN DE LA PEÑA, *De bello contra insulanos... De libertate indorum*, quaest. 1 (Madrid 1982; CHP 9, 283).

⁸³ ALONSO DE VERACRUZ, *o.c.*, quaest. 6 (Madrid 1997; CHP, 2.^a Serie, IV 283).

⁸⁴ Ibid., p. 291.

⁸⁵ Ibid., p. 297.

co⁸⁶. Lo es también la ayuda solicitada por quienes padecen agravio. Desde este punto de vista pudo haber sido justa la ayuda que prestaron los españoles a los tlaxcaltecas en su guerra contra los mexicanos. ¿Lo fue de hecho? No lo cree así Veracruz: ni era cierto que la justicia estuviera del lado de los tlaxcaltecas ni en ninguna circunstancia la ayuda puede llegar hasta la privación del dominio y expoliación de sus tesoros a los mexicanos⁸⁷.

La violación de los derechos de emigración y comercio justificaría también (como sostiene por lo demás toda la Escuela) una intervención armada, si es que los españoles no tienen otros medios de dejar a salvo sus derechos. Y esto es lo que Veracruz cree que sucede en Nueva España, dado el conocimiento que tiene de la situación indiana y de la condición de los indios. Por eso cierra su argumentación con esta tajante conclusión: «En las actuales circunstancias, conociendo la condición o inestabilidad de los indios, como la nación española no podría vivir en paz ni tener domicilio ni emprender negocios honestos si los naturales estuvieran en el poder, se sigue, repito, que, a mi parecer, justamente se encuentra ahora el poder en manos del Emperador Católico. Sea lo que sea del derecho y de la justicia en sus comienzos, ahora sin embargo no se puede poner en duda»⁸⁸.

Finalmente, título legítimo pudo ser también el libre consentimiento de la nación mexicana de someterse al Emperador al ver la prudencia de los españoles y aceptar la propuesta que el capitán español les hizo al notificarles el Requerimiento: «*Entre los españoles hay un gran Emperador y señor del que nosotros somos vasallos. ¿Queréis que reine también entre vosotros?* Y pudieron darle su libre consentimiento. Entonces serían verdaderos súbditos, como dicen que sucedió». Pero no parece que Veracruz estuviera muy seguro de que efectivamente sucediera así como decían, pues insiste a renglón seguido en la condición necesaria para la validez del título: la libertad; es decir, *si consienten libremente*. Porque si el consentimiento fue forzado por el miedo a unos hombres que venían armados, «no bastaría, aunque lo hubiera dado todo el pueblo». Habría, pues, que restituir todo lo sustraído. Queda, pues, una vez más en entredicho la justicia inicial de la ocupación española⁸⁹.

A pesar de todo, «ahora —concluye Veracruz— hay título más que suficiente para que el reino de Nueva España esté en poder de nuestro

⁸⁶ Ibid., p. 299.

⁸⁷ Ibid., pp. 305-309.

⁸⁸ Ibid., p. 335.

⁸⁹ Ibid., p. 311.

Emperador Católico», porque en este momento Moctezuma o cualquiera de sus legítimos sucesores no serían capaces de mantener a sus súbditos en la fe recibida. «Y como esto es moralmente cierto, nadie en su sano juicio podría decir, aunque hubiera habido certeza de injusticia en los comienzos por parte del Emperador, que ahora está obligado a devolver y restituir el reino a Moctezuma y sus sucesores»⁹⁰.

En resumen, la única razón cierta, a juicio de Veracruz, que podrían alegar los españoles para justificar su entrada en México y su primera guerra contra los mexicanos fue el delito de antropofagia y la defensa de las víctimas que eran sacrificadas a los dioses. Pero aun esa misma razón queda invalidada por los excesos que se siguieron: malos tratos, privación de señoríos y propiedades, expolio de tesoros; con obligación en conciencia de restituir todo lo usurpado. Por consiguiente, la primera entrada de los españoles en México fue injusta. Ello no obstante, la necesidad de mantener la fe recibida y salvar la convivencia pacífica entre españoles y mexicanos justifica, sin lugar a dudas, que actualmente, dice Veracruz, el gobierno de la nación mexicana esté en manos del Emperador Católico en forma de protectorado o poder supremo⁹¹. Es la definitiva conclusión a la que llega Veracruz desde la privilegiada situación en que la experiencia indiana le ha instalado⁹².

B) *Juan Zapata y Sandoval*

Juan Zapata y Sandoval, criollo nacido en México, se presenta a sí mismo en sus escritos como un «testigo ocular con experiencia de cuarenta años»⁹³. De esta experiencia indiana parte en su investigación sobre dos puntos que le parecen fundamentales para salvar la justicia distributiva y para el buen gobierno de Nueva España: la distribución de prebendas eclesiásticas y cargos civiles y la imposición de los tributos.

El tratamiento del primer punto se apoya en lo que podríamos llamar «principio de americanidad», que a su vez supone como intangible

⁹⁰ Ibid., p. 325.

⁹¹ Ibid., p. 337.

⁹² Sobre la personalidad de Veracruz y su influencia en América, cf. PROMETEO CEREZO, *Alonso de Veracruz y el derecho de gentes* (México 1985); Íd., «Influencia de la Escuela de Salamanca en el pensamiento universitario americano», en *La ética en la conquista de América* (Madrid 1984; CHP 25, 551-596).

⁹³ JUAN ZAPATA Y SANDOVAL, *De iustitia distributiva et acceptione personarum ei opposita disceptatio. Pro Novi Indiarum Orbis rerum moderatoribus summisque et regalibus Consiliariis elaborata, aequissimo eorum Praesidi consecrata*, II Pars, cap. 21 (Vallisoleti 1609, p. 365, n. 8; CHP 27, 111).

el principio de la igualdad entre todos los vasallos del Rey que habitan en la Nueva España, sean españoles, criollos, mestizos o indios. Sus palabras (que a su juicio expresan una «opinión absolutamente cierta y universalmente aceptada») no dejan lugar a dudas: «Es preciso admitir a todas las prebendas y dignidades eclesiásticas, servicios y cargos públicos... a los indios que se han descubierto en aquel Nuevo Mundo Occidental...»⁹⁴. Es más, si se les compara con los españoles, resultan ser al menos iguales. «Pero si son iguales —concluye— ellos deben ser preferidos en su propio reino y patria a otros extranjeros. En igualdad de circunstancias son más merecedores que los otros por el conocimiento de la realidad y el amor a su pueblo»⁹⁵.

Ellos son ciudadanos de aquellas tierras y, por el hecho de convertirse a la fe, no perdieron el poder político ni el derecho de gobernarse a sí mismos y de administrar justicia. «Por tanto, en la provisión de oficios y de cargos civiles y eclesiásticos no se les ha de juzgar con derecho distinto al de los españoles, que son huéspedes y extranjeros»⁹⁶.

Esta es la regla general que ha de prevalecer: se han de juzgar capaces y dignos de ser elegidos para desempeñar un cargo público, sea eclesiástico o civil, todos los indios que poseen aquellas cualidades que les capacitan para promover el bien común del pueblo en consonancia con el cargo para el que son elegidos. Y entre ellas no deben faltar estas cuatro: la primera, que sean hábiles, competentes y eficaces en el área de la administración que se les encomienda. La segunda, que sean temerosos de Dios. La tercera, que sean sinceros en todo, esto es, que no engañen a nadie ni defrauden en sus promesas al pueblo. La cuarta, «que sean enemigos de la avaricia, esto es, que no traten de acumular riquezas y mucho menos reciban regalos de los ricos ni se los exijan a los pobres». En una palabra, los encargados del gobierno y administración de la comunidad han de ser personas de cabal integridad y bien seleccionados por quienes las conocen de cerca⁹⁷.

Es evidente que la regla es igualmente aplicable a los criollos, a los cuales se ha querido también marcar, dice Zapata, con la nota de incapacidad⁹⁸. Afirmaciones bien audaces, si se tiene en cuenta que incluso hacia los criollos y más aún hacia los mestizos e indios existía una radical desconfianza ampliamente difundida tanto en la sociedad como en

⁹⁴ *O.c.*, II Pars, cap. 11, p. 250; CHP 27, 69.

⁹⁵ *O.c.*, II Pars, cap. 15; CHP 27, 81.

⁹⁶ *O.c.*, II Pars, cap. 11, p. 253; CHP 27, 71.

⁹⁷ *O.c.*, II Pars, cap. 16, pp. 302-308; CHP 27, 91-97.

⁹⁸ *O.c.*, II Pars, cap. 11, p. 255; CHP 27, 71.

los círculos oficiales de la Iglesia y del Estado. Una cédula de 8 de diciembre de 1578 prohibía la ordenación sacerdotal a los mestizos.

De acuerdo, pues, con los principios de igualdad y americanidad enunciados, concluye Zapata (apoyado, como él mismo nos dice, «en el estudio y experiencia de la situación actual») que delinque sin duda contra la justicia distributiva quien, al proveer los cargos civiles, pospone a los dignos en favor de los indignos o quien elige a uno que es digno, poniendo a otro que lo es más. Porque de esa manera «se altera en la comunidad el orden y la honestidad debida» y se incurre en aceptación de personas concediendo los cargos «por razones de parentesco, favoritismo o amistad»⁹⁹.

En cuanto a los tributos, opina Zapata, «si están puestos con justicia y se fijan con las debidas condiciones, se deben pagar en conciencia»¹⁰⁰. Y serán justos los tributos, si cumplen estas tres condiciones: *a)* que los imponga la autoridad competente; *b)* por razón del bien común y utilidad pública, y *c)* que sean proporcionados a las posibilidades de los súbditos¹⁰¹.

Zapata se pregunta: ¿Se han guardado estas condiciones en los tributos impuestos recientemente a los indios en Nueva España? No duda de las dos primeras; cuestiona, sin embargo, la tercera, al examinar la manera concreta que se ha empleado en exigirse los tributos a los indios. No se refiere Zapata a los tributos que se impusieron al principio (que los considera justísimos), sino al llamado vulgarmente *tostón* o cuatro reales que se añadieron sobre los ocho que antes pagaban; y a ese *medio real* para los jueces encargados de las causas de los indios. Para sustento de la comunidad uno de esos cuatro reales es sustituido por una gallina, de suerte que el nuevo tributo añadido queda de la siguiente manera: «*tres reales para el Rey, una gallina para que abunden y medio real para los jueces*»¹⁰².

Pues bien, un tributo que en sí es justo, las circunstancias pueden hacerlo injusto, por no tener en cuenta la situación de agobio en que viven los indios. Viven en condiciones de gran pobreza; por un reducido salario son llevados contra su voluntad a tierras lejanísimas, dejándolo todo. A su regreso se encuentran a veces «la casa destruida, la mujer ya enterrada y los hijos dispersos. ¿De dónde sacará entonces ese tributo

⁹⁹ *O.c.*, II Pars, cap. 15; CHP 27, 81.

¹⁰⁰ *O.c.*, II Pars, cap. 19, p. 342; CHP 27, 99-101.

¹⁰¹ *O.c.*, II Pars, cap. 19, pp. 345-352; CHP 27, 103-107.

¹⁰² *O.c.*, II Pars, cap. 21, p. 366; CHP 27, 111.

para pagar a los recaudadores? A veces aguanta en silencio con ansiedad y lamenta su suerte con lágrimas y llanto. Y otras veces... se despeña o elige la horca para morir de una vez y no estar muriendo tantas veces durante tanto tiempo»¹⁰³.

Zapata sigue describiendo con crudo realismo las crueldades y malos tratos que los indios han recibido de los españoles desde el día en que fueron descubiertas las Indias. Y concluye la visión del cuadro con estas terribles palabras: «Ahí tienes la imagen errática de esta miserable gente, ahí tienes su misérrima situación, el salvajismo de sus opresores y su feroz crueldad contra ellos, a los que llama [el profeta Isafas] humildes, desnudos, pobres, oprimidos y sin ropa con que taparse del frío...»¹⁰⁴.

Ante esta realidad sangrante de opresión, miseria y desamparo es injusto exigirles unas tasas tan pesadas, que los conducen a su total extinción. «Más importa —dice— la conservación de los indios que la utilidad de sus tributos». El impuesto sobreañadido de la gallina (cuya finalidad es en sí buena) ocasiona graves inconvenientes, porque han de llevar las gallinas a la ciudad de México desde grandes distancias y además terminan en manos de unos pocos pudientes que las revenden a un precio seis veces superior al de la tasa oficial¹⁰⁵. También del otro tributo sobreañadido, el del medio real, se derivan muchos y serios inconvenientes (que Zapata describe minuciosamente), aun admitiendo que su finalidad y la intención de los gobernantes al imponerlo son, a no dudar, buenas¹⁰⁶.

Zapata pone de manifiesto repetidas veces cómo determinadas disposiciones administrativas o legales, aunque en sí mismas sean justas y vayan encaminadas al bien común, pueden de hecho ser contraproducentes y convertirse en injustas, cuando se pretende a toda costa su aplicación a una realidad, que no está suficientemente preparada para recibirlas.

C) *José de Acosta*

Es indudable que a José de Acosta le preocupó seriamente el problema de la conquista y de la permanencia de España en las Indias y que sobre estos puntos hubo de ser frecuentemente consultado¹⁰⁷. Y busca

¹⁰³ *O.c.*, II Pars, cap. 21, p. 368; CHP 27, 113.

¹⁰⁴ *O.c.*, II Pars, cap. 21, p. 375; CHP 27, 119.

¹⁰⁵ *O.c.*, II Pars, cap. 21, pp. 379-380; CHP 27, 123.

¹⁰⁶ *O.c.*, II Pars, cap. 21, pp. 381-384; CHP 27, 123-125.

¹⁰⁷ Cf. nota 50.

su solución dentro del contexto determinado por el pensamiento de la Escuela de Salamanca, cuyas figuras más representativas constituyen su punto de apoyo y su fuente de inspiración.

Partiendo del conocimiento directo de la situación, llega a la conclusión clara de que el señorío de España en América es legítimo y su presencia necesaria. No es que negase las crueldades y los abusos cometidos por los soldados en las guerras de conquista y posteriormente por los encomenderos. Se propone ante todo transmitir la verdad por él mismo comprobada. En su obra *De procuranda indorum salute* afirma solemnemente: «Testigo es nuestro Señor Jesucristo de que nuestro deseo y empeño no es otro sino transmitir a los demás cuanto hemos comprobado a ciencia cierta, tal cual es: bien sabemos que Dios no necesita de nuestras mentiras»¹⁰⁸. Y ahí están, para confirmarlo, las espeluznantes descripciones de hechos que nos dejó en sus páginas y que fueron eliminadas o suavizadas entonces por la censura de la Orden. Y no duda en reconocer que los comienzos de la fe entre los indios habían sido malos: «Se ha pretendido persuadir más con la espada que con la palabra», y ha habido ejemplos inauditos de crueldad¹⁰⁹.

El hecho de haberse dado violencia y tiranía en los comienzos no invalida, sin más, para siempre la legitimidad de un reino; transcurrido un determinado lapso de tiempo, la situación prescribe. Porque «¿qué reino no se ha alcanzado en gran parte con violencia en sus comienzos?». Si no admitimos la prescripción, «a buen seguro que toda la historia humana resulta una total confusión». Este principio que Acosta aplica en este texto exclusivamente al imperio inca, tiene también aplicación, como es obvio, al caso de España. Pero en cualquier caso, la tiranía de un gobierno (tal ocurría con el gobierno de los incas) no justifica despojar al tirano y apropiarse de su reino, de la misma manera que el delito ajeno no justifica el nuestro.

Acosta creía imprudente y dañoso volver a encender la polémica sobre los derechos de la Corona española al dominio de las Indias: «Esta polémica conduce, sin duda, al fin o al menos al debilitamiento de la autoridad en el gobierno de las Indias. Por poco que se ceda una vez en este asunto, apenas si se puede decir cuán grande será la destrucción, qué ruina universal se seguirá... Advierto por razones de conciencia y de interés que no conviene seguir disputando más en este asunto, sino que,

¹⁰⁸ JOSÉ DE ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, Proemium (Madrid 1984; CHP 23, 59).

¹⁰⁹ *O.c.*, lib. I, cap. 13 (CHP 23, 191-193) y cap. 18 (CHP 23, 233).

como de cosa que ya ha prescrito, el siervo de Cristo debe proceder con la mejor buena fe»¹¹⁰. Y añade estas palabras que expresan una postura muy próxima a la que había adoptado Veracruz: «Aun concediendo que se hubiera errado gravemente en la usurpación del dominio de las Indias, sin embargo, ni se puede ya restituir —¿a quién y cómo?— ni aunque se pudiese fácilmente, lo sufriría en modo alguno la evidente injuria que se haría a la fe cristiana, una vez aceptada, ni el peligro a que quedaría expuesta». Y concluye con esta tajante afirmación: «Así pues, haya sido usurpado injustamente el dominio de las Indias o —lo que más bien hay que creer y proclamar, por lo que toca al menos a la administración de los reyes— con derecho y debidamente, de ninguna manera es conveniente hacer que abandonen los príncipes cristianos el gobierno de los indios, que les es utilísimo para su salvación eterna»¹¹¹. A ellos atañe de modo especial proveer a su salvación.

Y si se busca un título general y cierto, Acosta está persuadido «de que la autoridad de la Iglesia, el peligro de la fe y la salvación de los propios bárbaros ofrecen a los príncipes cristianos justísimo derecho a gobernar la comunidad cristiana y de que ese derecho es por sí mismo motivo más que suficiente. Por lo cual, haya o no además otros títulos, es evidente que a los reyes católicos atañe de modo especial proveer a la salvación de los indios»¹¹².

La autoridad de la Iglesia se ha manifestado a través de los Sumos Pontífices que con toda razón han confiado expresamente a los reyes de España la evangelización del Nuevo Mundo. Y de otra suerte no podría perdurar ni crecer la fe recién plantada ni se podría tener a raya a gente tan bárbara, «si no es por el temor a la fuerza de los nuestros» y «si nuestros reyes no les cobijan en su regazo y los llevan como a unos niños en sus brazos»¹¹³.

Es más, si los reyes no cristianos abusan de su poder tiránico contra los nuevos cristianos, puede la Iglesia despojarlos de sus señoríos y jurisdicción y confiársela a gobernantes cristianos para la defensa de la fe. Pero en cualquier caso «el príncipe cristiano está constituido por la Iglesia a manera de supremo emperador, para que mire con solicitud por la causa de la fe y tenga providencia de los cristianos en las ocasiones que se les ofrezcan». Por consiguiente, este derecho de gobernar a los indios

¹¹⁰ *O.c.*, lib. II, cap. 11 (CHP 23, 333).

¹¹¹ *O.c.*, lib. II, cap. 11 (CHP 23, 337).

¹¹² *O.c.*, lib. III, cap. 3 (CHP 23, 401).

¹¹³ *O.c.*, lib. III, cap. 2 (CHP 23, 391).

por expreso mandato de la Iglesia «es sin duda justo y provechoso, si injusticias de otro tipo no alteran la situación»¹¹⁴. Acosta tiene la certeza de que el dominio y presencia de España en las Indias no es sólo legítimo, sino hasta necesario por un deber irrenunciable de conciencia.

Un problema distinto es el de las causas que puedan justificar las posibles guerras que surjan entre indios y españoles. Siguiendo la tradición de la Escuela de Salamanca, establece como única causa justa la injuria recibida, sea propia o de los suyos, «es decir, de conciudadanos aliados o también de aquéllos que, injustamente agredidos, hubiesen suplicado su ayuda»¹¹⁵. La defensa de las víctimas inocentes es causa de guerra, con tal de que la respuesta armada sea proporcionada y no ocasiona mayor mortandad¹¹⁶.

Pero no puede ser causa justa el deseo de conquistar gloria o acumular riquezas o ampliar dominios o incluso propagar la religión. Quedan así insinuadas las causas injustas de guerra. Y en concreto, la infidelidad lo es, porque la fe es absolutamente libre e intentar imponerla por la fuerza es destruirla. Esto no obstante, la experiencia demuestra sobradamente la necesidad de una cobertura armada para la propia defensa personal del misionero, porque estos bárbaros no respetan leyes ni derecho alguno de gentes. «Por lo cual confiarse a la razón y al albedrío de estos bárbaros sería como pretender entablar amistad con jabalíes y cocodrilos»¹¹⁷.

Tampoco constituyen causa justa de guerra los pecados contra la naturaleza, por abominables que sean. Acosta enumera alguna de esas monstruosidades: sodomía, incestos con hermanas y madres, «cómo se matan unos a otros sin formación de juicio, mezclan sus borracheras y orgías con sangre, tienen muchos por el mayor de los placeres comer carne humana, otros inmolan niños inocentes a sus ídolos... y casi todos consideran que la fuerza sólo se les ha dado para vengarse y hacer daño»¹¹⁸.

Lo que hay que hacer, en primer lugar, es enseñarles ante todo a ser hombres y después a ser cristianos. «Atraer a estos hombres salvajes y fieros —dice— a géneros de vida humana y amoldarlos a formas civilizadas, ésta ha de ser la primera ocupación del gobernante»¹¹⁹. Todo se

¹¹⁴ *O.c.*, lib. III, cap. 2 (CHP 23, 393-397).

¹¹⁵ *O.c.*, lib. II, cap. 4 (CHP 23, 275).

¹¹⁶ *O.c.*, lib. II, cap. 6 (CHP 23, 295).

¹¹⁷ *O.c.*, lib. II, cap. 8 (CHP 23, 307-309).

¹¹⁸ *O.c.*, lib. II, cap. 3 (CHP 23, 263).

¹¹⁹ *O.c.*, lib. III, cap. 19 (CHP 23, 539).

reduce, por consiguiente, a un problema de educación. Porque «no hay nación por bárbara y estúpida que sea, que no deponga su barbarie, se revista de humanismo y costumbres nobles, si se la educa con esmero y con espíritu generoso desde la niñez»¹²⁰.

Y lo que hay que hacer, en segundo lugar, es corregir abusos y reformar algunas instituciones indianas haciendo cumplir las ordenanzas reales «que tan sabiamente miran por los intereses y el bienestar de los indios»¹²¹. Uno de los abusos más llamativos era la injusta exacción de los tributos. No basta con que los indios no paguen más de lo que cómodamente pueden, sino que es necesario que no paguen más de lo que deben en proporción al servicio que se les presta. «La exacción será igualmente injusta tanto si no puede como si no debe»¹²². Por consiguiente, «a excepción de lo que la prudente caridad haya tasado como necesario para los ministros espirituales y civiles, todo lo que nos apropiamos de más, bajo pretexto de salvación, es rapiña»¹²³.

Entre los ministros con derecho a percibir tributos a cambio de los servicios que prestan se encuentran indudablemente los encomenderos. Pero es preciso retrotraer la cuestión a planteamientos más radicales y preguntarnos: ¿Son lícitas y convenientes las encomiendas? Bartolomé de las Casas llegó a afirmar que las encomiendas eran en sí mismas intrínsecamente malas. Acosta encuentra tres causas que justifican la creación de esta institución: *a*) recompensar los trabajos de los descubridores; *b*) mantener la sumisión de los indios, defenderlos de sus vecinos e irlos acostumbrando a nuestras leyes, y *c*) sobre todo mantenerlos en la fe y gobernarlos con la disciplina de la religión. Las tres son en sí buenas y justas, pero también es cierto que en la práctica ha habido graves abusos. Por eso existe un grave deber de conciencia de apartar de su cargo a los encomenderos indignos y conceder la encomienda solamente a los que ofrezcan garantías de cumplir con todas las condiciones y obligaciones de la misma. Estos abusos ocurren, dice Acosta, «por deficiencias de los hombres, no de la causa. Y no es justo que la perversidad de los malos perjudique a los buenos»¹²⁴. La serena y concienzuda matización de Acosta resalta frente a la toma de postura un tanto superficial y apasionada de Las Casas.

¹²⁰ *O.c.*, lib. I, cap. 8 (CHP 23, 151).

¹²¹ *O.c.*, lib. I, cap. 15 (CHP 23, 207).

¹²² *O.c.*, lib. III, cap. 8 (CHP 23, 439-441).

¹²³ *O.c.*, lib. III, cap. 9 (CHP 23, 447).

¹²⁴ *O.c.*, lib. III, cap. 11 (CHP 23, 459-471) y cap. 12 (CHP 23, 475).

Finalmente Acosta estaba persuadido de que no habría una verdadera regeneración y promoción de los indios, mientras no se extirpasen los dos males más extendidos entre ellos que perjudicaban gravemente el bien común e imposibilitaban, a su juicio, todo progreso: la idolatría y las borracheras públicas. La idolatría, profundamente arraigada en la vida de los indios, es, a juicio de Acosta, «la peste más perniciosa de todas», y en nada hay que poner más empeño y trabajar más asiduamente que en desarraigarla por completo¹²⁵. Para curarla en los indios todavía paganos no basta con mandar destruir los ídolos, si antes no se les quita del corazón proponiéndoles «razones breves, fáciles y que entren por los ojos»¹²⁶. En cambio, entre los ya cristianos «de ninguna manera se ha de tolerar muestra alguna de superstición pagana... Hay que erradicar no sólo los ídolos mismos... sino también cualquier resto de antigua superstición. Y para lograrlo hay que recurrir, si es necesario, a la fuerza pública y a la autoridad»¹²⁷. Después de la idolatría, la borrachera, sobre todo en público, es, a juicio de Acosta, la lacra social más detestable, problema número uno, cuya solución es imprescindible para poder sacar de los indios algo bueno en lo que respecta a su educación tanto humana como religiosa. Es una de las causas de la despoblación y de la mayor parte de las muertes prematuras que se dan en la parte inferior de los Llanos. Produce gravísimos daños personales, continua perturbación del orden social y conduce a los mayores abusos de todo tipo hasta extremos inconcebibles. Cualquier fiesta y reunión que celebran, cualquier ceremonia o sacrificio que ofrecen a sus dioses ha de estar siempre presidida por la borrachera. El remedio no está en suprimir el uso de la bebida, sino el abuso. Además de que la bebida, tomada con moderación, es saludable, prohibirla por completo sería carga intolerable. Pero para cortar el abuso es necesaria la intervención del poder público y el rigor de la ley que prohíba toda francachela pública. Y hay que perseguir también a los que, a espaldas de la ley, proporcionan la bebida a los indios para que se emborrachen, con el fin de obtener pingües y sucias ganancias¹²⁸. Es ni más ni menos el sucio negocio en nuestros días de los traficantes de drogas.

Podemos decir que el esfuerzo conjunto de los maestros de la Escuela de Salamanca por configurar y transformar la nueva sociedad his-

¹²⁵ *O.c.*, lib. V, cap. 9 (CHP 24, 247).

¹²⁶ *O.c.*, lib. V, cap. 11 (CHP 24, 275).

¹²⁷ *O.c.*, lib. V, cap. 11 (CHP 24, 273).

¹²⁸ *O.c.*, lib. III, cap. 20 (CHP 23, 545-577).

pano-americana que surgía, cuajó de hecho en un programa de reformas pastorales, sociales y políticas, que intentarán llevar a cabo, entre éxitos y fracasos, los responsables de la administración civil y religiosa. Condenando abusos y repartiendo responsabilidades fueron creando una nueva conciencia nacional del problema indiano. En una palabra, los resultados, a pesar de los graves fallos humanos, fueron en conjunto positivos ¹²⁹.

III. BALANCE DE RESULTADOS: ¿LA CORONA POR LA EVANGELIZACIÓN?

De acuerdo con los datos de nuestra investigación bien podemos responder afirmativamente: la Corona estuvo por la evangelización. Es más, sin el respaldo de la Corona, sin su permanente colaboración no hubiera sido posible la evangelización y en definitiva la implantación y organización de la Iglesia en todo el Nuevo Mundo, hasta el punto de poderse afirmar que la fe católica es ingrediente esencial en la identidad de Iberoamérica.

Para una adecuada interpretación de la obra evangelizadora que llevó a cabo la Corona Española es preciso tener previamente en cuenta, en primer lugar, que no se puede enjuiciar una época pasada de la historia (época además dramáticamente difícil y nueva) con y desde criterios actuales, a 500 años de distancia, sino «desde la perspectiva de su tiempo», como dijo el Papa Juan Pablo II. Los protagonistas de aquel acontecimiento fueron hijos de su época y actuaron conforme a los principios e imperativos entonces reinantes en los diversos aspectos de la vida humana.

Hay que tener en cuenta, en segundo lugar, que la evangelización del Nuevo Mundo fue (y no podía menos de ser así) un proceso evolutivo y dinámico con fases distintas, pero mutuamente trabadas, tanto en el aspecto temporal como en el aspecto de maduración cualitativa. Hubo una primera fase que va desde 1492, año del descubrimiento, a 1534, período culminante de las conquistas. Es una fase de una cierta desorientación ante la novedad y la sorpresa de lo que allá, en aquellos lejanísimos territorios, se iba encontrando y de los informes confusos y a

¹²⁹ Cf. AA.VV., *Simposio «La primera evangelización de América. Proceso y balance histórico»*, Cátedra V Centenario, Universidad Pontificia de Salamanca (Madrid 1993).

veces contradictorios que iban llegando a la metrópoli. Cuando, avanzando el siglo XVI, se gana en perspectiva histórica, los que desempeñaban tareas de gobierno civil o eclesiástico nos hablan ya ellos mismos con toda claridad de unos «comienzos», en los que hubo un gran descontrol, explicable y posiblemente inevitable, dada la distancia, las circunstancias concretas y el comportamiento de muchos de los conquistadores y encomenderos, que no eran precisamente ángeles bajados del cielo. Poco a poco se iba cobrando conciencia cada vez más clara de la transcendental importancia del acontecimiento y, por tanto, de la enorme responsabilidad que recaía sobre la Corona. Se sucedían de continuo problemas nuevos y acuciantes que era preciso resolver sin dilación, y ello obligaba a un esfuerzo continuado de reflexión y a una reconsideración de los principios morales, filosófico-teológicos y jurídicos.

Fue justamente la Universidad de Salamanca con Vitoria a la cabeza, como hemos expuesto en páginas anteriores, la que habría de contribuir de modo radical a ese cambio de mentalidad que se requería ante la nueva situación y que inauguraba una nueva fase de maduración. Como ya sabemos, las conclusiones a las que llegaron estos maestros fueron verdaderamente revolucionarias, causaron fuerte impacto en las mentes de juristas, canonistas, teólogos y gobernantes y terminaron por modelar la conciencia nacional. Se asistía al nacimiento de una nueva fase y se ponían las bases para una nueva evangelización que la Corona aceptaba sin reparos y hacía suyas. Era la ruptura sin paliativos con la doctrina medieval del Papa como *dominus orbis* que había sido cuidadosamente recogida por los teólogos y juristas que redactaron el Requerimiento. Fruto, entre otros, de esta presión universitaria, como se indicó anteriormente, fueron las *Leyes Nuevas* de 1542-1543.

Pero ya desde los primeros momentos el papel desempeñado por la Corona en la evangelización del Nuevo Mundo fue de capital importancia. Los Reyes Católicos, apoyados en la donación pontificia de Alejandro VI, se aprestaron a tomar pacíficamente posesión de los territorios descubiertos o por descubrir que creían en buena fe pertenecerles jurídicamente en virtud de dicha donación, con el fin de cristianizarlos¹³⁰. Fin que en ningún momento perdieron de vista. Así aparece ya como un expreso mandato y deseo en la instrucción a Colón de 29 de mayo de 1493 al emprender su segundo viaje: «Por ende Sus Altezas deseando que

¹³⁰ Cf. D. RAMOS, «El hecho de la conquista de América», en *La ética en la conquista de América* (Madrid 1984, CHP 25, pp. 39ss).

nuestra santa fe católica sea aumentada e acrescentada, mandan e encargan al dicho Almirante, Visorey e Gobernador que por todas las vías y maneras procure atraer a los moradores de las dichas islas e Tierra-firme a que se conviertan a nuestra santa fe católica... Y por que esto mejor se pueda poner en obra, ... traten muy bien e amorosamente a los dichos indios, sin que les hagan enojo alguno, procurando que tengan los unos con los otros conversación e familiaridad, faciéndose las mejores obras que ser pueda... Y si caso fuere que alguna o algunas personas tratasen mal a los indios... lo castigue mucho...»¹³¹. El mismo mandato y deseo se reitera en el testamento de la Reina Isabel¹³².

De hecho resulta evidente, por numerosos documentos de todo tipo y desde los primeros tiempos, que la evangelización se constituyó en *fin principal* de la colonización. Ya Vitoria y sobre todo los maestros de la que hemos llamado segunda generación (1560-1585) dejan bien claro que el alcance de la donación pontificia no podía ir más allá de la evangelización e implantación de la Iglesia en las Indias, es decir, se trataba ante todo de promocionar humanamente a los indios en orden a cristianizarlos. Juan de Matienzo lo formulaba escuetamente en 1562 diciendo que lo único que hay que hacer es plantar en los indios «perpetuamente policía de hombres racionales y cristiandad»¹³³. O Tomás López Medel cuando escribía: «Porque una de las cosas más cumplideras y necesarias al bien espiritual y temporal de los naturales de esta dicha provincia, y que es preámbulo y entrada para el santo evangelio, y por que la ley de Dios se plante y funde entre ellos, es que tengan policía y orden de vivir, así para las cosas espirituales, como para las temporales, de que hasta ahora han carecido»¹³⁴. Asimismo, José de Acosta dejó escrito: «Lo principal de todo es lo que dijo un insigne experto en temas de Indias: lo primero hay que cuidar que los bárbaros aprendan a ser hombres, y después a ser cristianos»¹³⁵. Este «espíritu vitoriano»

¹³¹ *Colección de Documentos Inéditos, Archivo de Indias* (= CDI), t. 38 (Madrid 1882), pp. 181-182.

¹³² *Testamento de Isabel la Católica relativo a la conversión y conservación de los indios*, Medina del Campo, 23 de noviembre de 1504 (Archivo de Simancas, Patronato Real 2961).

¹³³ *Parecer cerca de la perpetuidad y buen gobierno de los indios del Perú y aviso de lo que deben hacer los encomenderos para salvarse* (Sevilla, Archivo General de Indias, Indiferente 1530; CHP 9, 632).

¹³⁴ *Ordenanzas de Yucatán, año 1553*. Cf. DIEGO LÓPEZ COGOLLUDO, *Historia de Yucatán* (1688, pp. 390; CHP 28, 100).

¹³⁵ JOSÉ DE ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, lib. III, cap. 19 (Madrid 1984, CHP 23, 539).

presionaba constantemente sobre la conciencia de los reyes y es el que en definitiva prevaleció en la legislación indiana a través de los numerosos juristas y responsables de gobierno que se formaron en la Escuela (no digo Universidad) de Salamanca.

Se puso, por otra parte, un cuidado exquisito en respetar la libertad de conciencia de los indios. Jamás era lícito coaccionarles a abrazar la fe ni directa ni indirectamente, como vimos en páginas anteriores. Fue ésta una grave cuestión estudiada amplia y profundamente por todos los teólogos de la Escuela. Y también en este punto, esencial para una verdadera evangelización, la Corona se vio fuertemente influida por la doctrina de los teólogos. Un botón de muestra: Felipe II en las ordenanzas de pacificación de 1573 manda en la ordenanza 141 que a los indios se les enseñen las cosas de la santa fe católica «usando de los medios más suaves que pudieren para los aficionar a que las quieran deprender. Para lo cual no comenzarán reprehendiéndoles sus vicios ni idolatrías, por que no se escandalicen ni tomen enemistad con la doctrina cristiana, sino enseñándosela primero, y después que estén instructos en ella, los persuadan a que de su propia voluntad dexen aquello que es contra nuestra santa fe católica y doctrina evangélica»¹³⁶. En consonancia con estos criterios la Corona, por influjo una vez más de la Escuela, inculcó un profundo respeto a todas las tradiciones de los indios que no estuvieran en evidente contradicción con la ley natural y divina y dejó de considerar como causa justa de guerra la infidelidad o los pecados *contra naturam*. El Requerimiento quedaba definitivamente arrumbado.

Ya vimos las conclusiones audaces y de descarnada crudeza a las que llegaron todos los teólogos universitarios con relación a las guerras de conquista del Nuevo Mundo; sin que por otra parte ello les impidiera, a pesar de todo, declararse sin sombra de duda partidarios de la permanencia de España, porque, dada la coyuntura histórica del momento, *ni sería conveniente ni lícito* al rey abandonar aquellos territorios.

¿Llegaban a estas conclusiones por el deseo de hacer el juego político a la Corona o hablaban estos maestros según el dictamen de su conciencia? Claro es que la respuesta la tendrían que dar ellos mismos, y esto no es posible. Pero nos han dejado suficientes elementos de juicio

¹³⁶ *Provisión en que se declara la orden que se ha de tener en las Indias en nuevos descubrimientos y poblaciones que en ellas se hicieren*, Segovia a 13 de julio de 1573 (DIEGO DE ENCINAS, *Cedulario*, t. IV, p. 245 (Madrid 1596 = Madrid 1946); CDI, t. 16, p. 182 (Madrid 1871).

para pensar que en los planteamientos y soluciones de estos problemas procedían no sólo con rigor científico, sino también con una gran honradez y de acuerdo a su conciencia. Y una prueba de ello es esa plena libertad de espíritu con que enviaban sus informes sin ahorrar las más severas críticas con las que presionaban la conciencia de los reyes y gobernantes. Sin duda estaban convencidos de que el abandono en aquellos momentos sería la pérdida del Nuevo Mundo para la Iglesia Católica, cuya implantación constituía el fin principal de la permanencia de España y meta irrenunciable de todos sus esfuerzos.

Dos cosas, pues, parecen claras. Una: la Corona en cuestiones de evangelización sometía su parecer a los dictámenes de los teólogos que respondían con sus informes ponderados a las consultas que el Rey y el Real Consejo de Indias les hacían. Y por eso la doctrina de la Escuela de Salamanca se fue reflejando progresivamente en el espíritu de la legislación. Y una segunda cosa es también clara: Se puede afirmar que al contacto con las fuentes documentales se percibe un auténtico sentido cristiano en la empresa evangelizadora de las Indias. No sería, por tanto, justo pensar que todos estos documentos tanto los de carácter legislativo como los informes de carácter consultivo presentados por los teólogos se reducen a una pura y gigantesca hipocresía, con la que se procuraba encubrir lo que en realidad sería, a juicio de los acusadores, el fin principal que perseguiría la Corona: es decir, la dominación y explotación del indio a beneficio de España. No hay base ciertamente para hacer semejante afirmación generalizada.

Por reconocimiento unánime se llegó al convencimiento de que la evangelización sería impensable sin la implantación de las llamadas *Reducciones* o concentraciones de los indios dispersos «en forma de pueblos de españoles». Esta es una prueba más de que la Corona optó claramente por la evangelización. La legislación inculcando la necesidad de llevar a cabo las reducciones es abundantísima ya desde los tiempos de los Reyes Católicos. Se consideraba tarea ineludible, cuestión de primer orden para la promoción humana y cristianización de los indios. Pero a pesar de los mandatos apremiantes por parte de la Corona (clara manifestación, por lo demás, de su sincera voluntad), la ejecución llevaba un ritmo muy lento; el peso de la inercia ofrecía una tremenda resistencia. Todavía en la cédula real de 1580 se sigue quejando Felipe II de que en Panamá muchos indios anden esparcidos por las montañas viviendo como bestias, «porque una de las cosas que más deseamos es que en todos nuestros Estados de las Indias se reduzcan a poblaciones los indios que andan derramados, por ser el más importante medio pa-

ra que se pueda tener cuenta con su manera de vivir y con que aprendan la doctrina cristiana y vivan como personas racionales».

Pero aun en los casos en que las ordenanzas reales lograban romper el hielo de la indolencia egoísta, no siempre ni en todas partes se organizaban las reducciones con el espíritu cristiano que la Corona exigía. No es de extrañar que ante tanto estorbo y tantas rémoras los jesuitas optasen finalmente por un nuevo y original sistema de Reducciones que se vio coronado por espléndidos resultados. Todo ello hace pensar que hubo por parte de la Corona una voluntad sincera de implantar la fe por razones de estricta conciencia cristiana, aunque en la empresa se mezclasen también de hecho razones de conveniencia política.

IV. EL FENÓMENO POLÍTICO-RELIGIOSO DE LOS CATECISMOS DE LA INDEPENDENCIA

Todo lo dicho hasta el momento parece chocar frontalmente con las afirmaciones que se vierten en los numerosos «Catecismos de la Independencia», de contenido religioso-político, que se enseñaban en las escuelas públicas y en las iglesias durante el período de la naciente Independencia Americana. De entre ellos escogeré, como simple botón de muestra, el escrito publicado en 1814 por Juan Fernández de Sotomayor y Picón, que fue Cura Rector y Vicario de la ciudad de Mompós y posteriormente obispo de Cartagena de Indias. Me fijaré exclusivamente en aquellos puntos que dicen relación con el tema que estamos estudiando.

Ya de entrada, en el «Prólogo», acusa de modo general a la Corona Española de mantener en la «ignorancia» al pueblo. Y a la Iglesia española la acusa asimismo de cómplice durante tres siglos de tiranía «en las crueldades y asesinatos de una conquista bárbara y feroz».

Es indudable, ya lo hemos consignado, que hubo una primera etapa de confusión en que los acontecimientos escapaban al control de la Corona y se cometieron abusos, crímenes y crueldades de todo tipo contra los indios tanto por parte de conquistadores como de encomenderos. Pero también es verdad que desde el primer momento surgió desde todos los puntos una descarnada autocrítica y una implacable denuncia de todo cuanto parecía lesionar la dignidad y los derechos del indio; hecho singular y quizás único en la Historia, a juicio del peruano Guillermo Lohman Villena, diplomático y catedrático de Historia Americana en la Universidad de Lima: la causa de los dominados es patrocinada por los que pertenecían al estamento dominador, incluso frente a la apa-

tía de la propia población dominada; el vencedor no sólo siente compasión hacia el vencido, sino que incluso lo defiende¹³⁷.

Y es cierto que la Corona nunca aprobó y mucho menos fomentó tales desafueros, antes al contrario los condenó y con frecuencia los castigó. A medida que iba tomando conciencia más clara de la situación, fue adoptando, a través de leyes y ordenanzas impulsadas por el propio dinamismo de la realidad, las disposiciones que parecían más convenientes e insistía una y otra vez en «el buen tratamiento de los indios»¹³⁸. Es más, se establecieron, como sistema de control para todos aquellos que habían desempeñado cargos públicos, los llamados *juicios de residencia*, en que se les exigía rigurosa y minuciosa cuenta de la gestión realizada. Se procuró, además, mediante sínodos y normas legales instruir a los indios en sus propios derechos y en el modo de defenderlos.

1. LA DONACIÓN PONTIFICIA

Fernández Sotomayor sostiene, sin más, que es el título básico en el que se apoyaban los españoles para justificar la ocupación de las Indias; título que, obviamente, considera ilegítimo. Pero calla que ya Vitoria con toda la Escuela de Salamanca había demostrado, frente a la doctrina del Requerimiento, que no era título válido el poder universal del Papa, porque no existe tal poder ni puede, por tanto, el Papa dar lo que no tiene a los reyes de España. El alcance de la donación quedaba así reducido a sus justos límites, por cierto muy angostos.

El catecismo alude a «aquel siglo de ignorancia», llamando ignorantes a los grandes tratadistas medievales que, con razones más o menos plausibles, defendieron la doctrina del poder universal del Papa, doctrina además que se estrelló precisamente ante la reflexión de los grandes maestros de la Escuela Salmantina. Pero también a éstos los califica de ignorantes: «Acaso, dice, ninguna nación ha habido más ignorante que la española en esta materia...; los escritores españoles han sido siempre los que han sostenido el poder temporal del Papa». Es decir, que el ilustre prelado no quiere darse por enterado de que el pensamiento de la Escuela, que se impuso prácticamente en todas las universidades europeas, constituyó un punto histórico de inflexión precisamente en esta materia.

¹³⁷ G. LOHMANN, «Respuestas de solución de juristas y políticos en América», en *La ética en la conquista de América* (Madrid 1984, CHP 25, 631-632).

¹³⁸ Véase, por ejemplo, la Provisión Real *Sobre el buen tratamiento de los indios*, Granada, 27 de noviembre de 1526 (CDI, t. I, pp. 450-455).

2. EL DERECHO DE CONQUISTA

Es rechazado por el catecismo como título ilegítimo. Pero se olvida de que también Vitoria había dicho ya que en modo alguno era lícito ocupar las provincias de los indios y apoderarse de sus bienes; ni el título de descubrimiento da derecho a ello, porque no se trata de bienes abandonados, sino de bienes que tenían ya sus dueños. Es más, muchos de los maestros salmantinos llegaron a la conclusión de que, por unas razones o por otras, «la mayor parte de las guerras que se han llevado a cabo en las Indias —en frase de Juan de la Peña— han sido injustas»¹³⁹. Y por consiguiente, hay obligación de restituir (en la forma que sea posible) todos los bienes tomados a los indios, con todos sus señoríos, y reparar los daños causados.

Veracruz no dudó en afirmar que la primera entrada de los españoles en México fue injusta. Y Falcón en el informe al II Concilio de Lima (1567) recuerda que la entrada de los españoles en las Indias fue ilícita por las guerras injustas de conquista que se llevaron a cabo, y que las Bulas de Alejandro VI no les concedieron «los señoríos y haciendas de los naturales destas partes...». Los reyes de Castilla no suceden en el señorío a los Incas, «sino en el gobierno en el entretanto que los naturales estén capacitados dél». Y no puede disponer de sus tierras como si fueran de Castilla, porque son propiedad de los indios¹⁴⁰. Toda esta doctrina de la Escuela se silencia en el catecismo de Sotomayor.

La razón que tuvieron los españoles para conquistar América, sigue diciendo el catecismo, es que «siempre han considerado a los americanos como hombres de otra especie, inferiores a ellos, nacidos para obedecer y ser mandados, como si fuésemos un rebaño de bestias». Es más, «sólo ellos pudieron suscitar la duda de si pertenecían o no los indios a la raza humana».

Es cierto que se suscitó esta duda en los primeros descubridores ante la novedad de lo que descubrían y que fue objeto de estudio y de discusión en determinados círculos, pero jamás los reyes y la Iglesia española negaron a los indios la condición de hombres. En segundo lugar, aquí se está aludiendo a la esclavitud natural aristotélica. Hay que tener en cuenta que una cosa son los americanos del siglo XIX y otra los indios descubiertos, muchos de los cuales se encontraban en un evidente estado de

¹³⁹ JUAN DE LA PEÑA, *Quaestio 40 De bello* (Madrid 1982; CHP 9, 459).

¹⁴⁰ *Representación hecha por el Licenciado Falcón en el Concilio Provincial* [de Lima] (Madrid, Biblioteca Nacional, ms. 3042, ff. 220v-221r; CHP 27, 176-178).

barbarie, como confirman innumerables testimonios de la época coincidentes. Acosta ya había distinguido tres clases distintas de bárbaros¹⁴¹.

La Escuela de Salamanca defendió siempre que todos esos bárbaros, incluso los que Acosta agrupa en la tercera clase («hombres salvajes, semejantes a las bestias, que apenas tienen sentimientos humanos», como los caribes), por ser criaturas racionales, imágenes de Dios, son libres por naturaleza, con una libertad natural inamisible e incompatible con una esclavitud natural. La legislación reconoce palmariamente una y otra vez la plena libertad e igualdad de los indios como vasallos de la Corona con los mismos derechos que los españoles de la Península. La esclavitud bajo todas sus formas quedaba definitivamente abolida en todos los territorios del Nuevo Mundo.

Era la consecuencia natural de los principios puestos por la Escuela. Las *Leyes nuevas* (1542- 1543) proclamaban la libertad natural de los indios, la libertad de trabajo y residencia, la libertad para disponer de sus bienes, mantener sus instituciones y recuperar sus señoríos; suprimen el régimen de encomiendas (disposición que, sin embargo, fue derogada tras nueva y generalizada consulta ante la protesta y rebeldía de los encomenderos) y castigan los malos tratos y abusos de los encomenderos a los indios.

No obstante, es verdad que siguieron dándose situaciones concretas de explotación y de esclavitud de hecho que eran denunciadas ante la Corona. La afirmación del catecismo de que los americanos son «hombres libres iguales a los españoles» y que ninguna nación puede exigirles obediencia «sin nuestro expreso general consentimiento» es un principio constantemente avalado por la Escuela de Salamanca. Vitoria declara que los pueblos indios son soberanos en igualdad con los cristianos, con los mismos derechos y deberes de los Estados miembros de la Comunidad del orbe; que los españoles ocupaban las Indias en nombre de esta Comunidad para proteger a sus habitantes; que España se constituía simplemente en Estado protector con el deber de promocionar humanamente de forma gradual a aquellos pueblos hasta llevarlos bajo su tutela a la madurez política; y habría llegado entonces el momento de su independencia.

Habla también Sotomayor de «trescientos años de cadenas, de oprobios, de insultos, de depredaciones, en una palabra, de todo género de padecimientos en silencio y paciencia». Pero se olvidan los múltiples es-

¹⁴¹ JOSÉ DE ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, Proemium (Madrid 1984; CHP 23, 63-69).

fuerzos de la Corona por lograr «asentamientos pacíficos», principalmente a partir de las *Leyes Nuevas*, la Instrucción al Virrey del Perú, Marqués del Cañete (1556), por la que se arrumban los métodos de conquista por la guerra y sobre todo las Ordenanzas de pacificación dadas por Felipe II en 1573, por las que se suspenden de modo definitivo toda guerra de conquista y hasta se prohíbe utilizar la palabra misma de conquista.

3. LA EMPRESA EVANGELIZADORA DEL NUEVO MUNDO

Asegura Fernández Sotomayor que el *fin* que se propuso España no fue evangelizar, sino subyugar y saciar la sed de oro, «pues que en lo general eran gentes ignorantes, hombres criminales, detenidos en las cárceles, la hez del pueblo». No obstante se implantó la fe, dice, a pesar de los obstáculos de los españoles, gracias a la Providencia y al cielo «de uno u otro varón verdaderamente apostólico».

Se vuelve a las generalizaciones injustas (tomar el todo por la parte), sin distinción de épocas. Se olvida lo que en numerosos documentos de todo tipo se dio en llamar *fin principal* de la labor de España, a saber, «que en lo temporal fuesen mejor tratados [los indios] y enseñados en las cosas de nuestra santa fe», como recordaba el arzobispo de Lima Jerónimo de Loaysa en 1566¹⁴². Y se olvida por eso el gigantesco esfuerzo por llevar a cabo la implantación y organización de la Iglesia mediante los obispos apoyados en los concilios y sínodos (algunos muy importantes) y en miles de misioneros que trabajaron con total dedicación hasta el heroísmo. El catecismo dice, en cambio, que esto sucedió cuando ya las poblaciones se convirtieron «en desiertos espantosos» cubiertos de cadáveres.

En cuanto al método empleado por los misioneros españoles en su empresa evangelizadora dice el catecismo de Sotomayor que fue «con escoltas de soldados que dejaban cubierto de cadáveres el lugar de la predicación». Se forzaba, dice, a abrazar la religión. Pues bien, es incontestable la doctrina de la Escuela, anteriormente expuesta, sobre la libertad sagrada de conciencia condenando toda coacción, directa e indirecta, a abrazar la fe. Se experimentó el método «apostólico» de evangelización sin escolta alguna de soldados y la trágica experiencia, sobre todo en la Florida, aconsejó llevar escolta con el fin de proteger la vida

¹⁴² *Parecer del arzobispo de Los Reyes y de los Provinciales y Frailes del Perú, de la orden que se ha de tener en compeler a los indios que trabajen en las minas y otras cosas, tratándolos bien y pagándoles sus jornales* (AGI, A. de Lima, leg. 300; CHP 27, 171).

de los misioneros. Dice además el catecismo que se exigía como condición esencial al evangelio «la subyugación a España y la destronación de los príncipes legítimos». Alusión sin duda al Requerimiento, que quedó pronto superado, como sabemos. Por otra parte, la doctrina de la Escuela sobre la destitución de príncipes no cristianos por el Papa venía sumamente matizada de acuerdo con los principios del poder indirecto, que ya fue un avance respecto de las teorías medievalistas.

4. EL PROBLEMA DE LA EDUCACIÓN

Afirma Sotomayor en su catecismo que la única instrucción religiosa que tenían los indios era la que recibían del «sacerdote que con el azote en la una mano y la cruz en la otra les hacían aprender los misterios de nuestra creencia y esto tan mal que puede decirse que en ellos no ha habido una verdadera educación religiosa... Es sumamente doloroso ver la ignorancia en que hasta aquí hemos vivido respecto a ella. Un mal catecismo..., una multitud de librejos... para acostumbrarnos... a ser supersticiosos»; malos maestros, «colegios y universidades en que se embotaba el talento de la juventud con los embrollos y sutilezas del escolasticismo».

Bien por ignorancia o bien pretendidamente se olvida el titánico esfuerzo que hicieron los misioneros para amoldarse a la cultura de los indios, a sus tradiciones e instituciones aceptando todas las que no se opusieran de una manera evidente a la ley natural o a la religión cristiana. Recordemos nombres como Pedro de Gante, Motolinía, Bernardino de Sahagún, Loaysa, Acosta y mil más.

Se puso en marcha una verdadera y programada promoción humana del indio. La Junta de teólogos celebrada en México en 1546 señala en este aspecto un hito histórico. Tenía por fin principal la promoción, educación y cristianización de los indios y proponía como primer paso las llamadas *Reducciones* que con el tiempo evolucionaron, como se dijo anteriormente, en el original sistema de las famosas Reducciones jesuíticas del Paraguay con resultados espléndidos. Se crearon numerosas universidades (sólo en el siglo xvi seis: Santo Domingo, Lima, Méjico, Santiago de la Paz, Bogotá y Quito) y se enviaron a ellas eminentes maestros, como Veracruz, Juan Zapata y Sandoval, Acosta, Ortigosa, Esteban de Ávila. Se crearon seminarios para la formación del clero indígena y el Sínodo de Guatemala (1566) instaba a los sacerdotes a ir renovándose mediante el estudio en los conocimientos ya adquiridos en el seminario con una especie de formación permanente; y para ello les

mandaba tener y comprar algunos libros, «a lo menos tengan la Biblia y algún sermonario y el *Manual* de Navarro o la *Summa Caietana* o *Silvestrina*»¹⁴³.

Se ordenó que las iglesias parroquiales tuviesen escuelas gratuitas para los niños, se enseñó a los indios toda clase de oficios manuales; se procuró además que los indios fueran aprendiendo poco a poco junto a los expertos de jurisprudencia su propia justicia, que fueran aprendiendo a autogobernarse, de suerte que entre ellos, como decía el Sínodo de Quito en carta de 1572 al Rey, «haya alcaldes ordinarios, regidores y escribanos y alguacil mayor... y tengan jurisdicción y juzgado, como vuestros vasallos»¹⁴⁴.

Se impuso a los sacerdotes la obligación de aprender la lengua más común (o las dos más comunes) de los indios; para lo cual se habían publicado algunas gramáticas por primera vez en la historia con representación de su fonética por signos latinos, como la de Fray Domingo de Santo Tomás, y se habían creado cátedras de lenguas indígenas en las Universidades de Lima y Méjico; gracias a estos medios han sobrevivido muchas de esas lenguas. Se publicó en 1584 el famoso Catecismo limeño trilingüe, fruto principal del III Concilio Provincial de Lima, que los Padres Conciliares consideraban como obra de transcendental importancia para la evangelización de aquellas provincias y que tuvo una enorme resonancia en toda América hispana hasta bien entrado el siglo XIX¹⁴⁵. Y no se puede, finalmente, pasar por alto la gran obra teológico-pastoral de Alonso de la Peña Montenegro *Itinerario para párrocos de indios*, de gran utilidad para los párrocos en el desempeño de su ministerio¹⁴⁶.

Toda esta ingente labor tenía un único fin: la promoción y educación humanas de los indios en orden a su cristianización. Uno no puede menos de preguntarse asombrado: ¿cómo es posible que el obispo de Cartagena de Indias Juan Fernández Sotomayor y Picón no tuviera conocimiento del inmenso arsenal hispanoamericano de cultura religiosa y humana que le precedió?

¹⁴³ AGI, Patronato Real, leg. 182, R^o 24, constit. 31, f. 11v.

¹⁴⁴ AGI, A. Quito, leg. 76, ff. 94-99; CHP 27, 200.

¹⁴⁵ *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de los indios y de las personas que han de ser enseñadas en nuestra santa fe, con un Confessionario y otras cosas necesarias para los que doctrinan* (Ciudad de los Reyes, año MDLXXXIII = Madrid 1985, CHP 26-II).

¹⁴⁶ ALONSO DE LA PEÑA MONTENEGRO, *Itinerario para párrocos de indios* (Madrid 1668; Madrid 1995-1996, CHP 2.^a Serie, vols. II-III).