

# Lo justo y la reparación de la ofensa según misioneros del siglo XVI

Sofía Reding Blase  
Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe,  
UNAM

---

## RESUMEN

Varios pensadores del siglo XVI defendieron la tesis de una colonización amparada por el derecho de comunicación de ideas y mercancías, pero ajustada a la justicia en general. Los frailes Francisco de Vitoria, Tomás de Mercado y Bartolomé de las Casas, así como Vasco de Quiroga y Alonso de la Veracruz pusieron atención a la insuficiencia de los marcos legales que legitimaban la ocupación de los territorios americanos, pero no lograron salir por completo de su propio contexto histórico y del imaginario de la época. Sin embargo, su legado es innegable, en términos de lo que se considera justo en todo contacto entre culturas, así como con respecto a los derechos y obligaciones de quienes intervienen en las comunidades.

77

**Palabras clave:** conquista, derechos naturales, justicia.

Hace muchos años, Edmundo O’Gorman escribió que, con la llegada de Colón a América, germinó un relato –una invención– en el que ésta se asumía como tierra asiática, de manera que la nueva realidad pudo ser aprehendida sin mayores tribulaciones por las mentalidades acostumbradas a una cosmología medieval.<sup>1</sup> Sin embargo, con la confirmación de que se trataba de un Nuevo Mundo, se descentraron a tal punto los mapas tradicionales que, para evitar un completo descalabro de lo que se entendía como habitual o establecido y, en la medida en que iba modificándose la cartografía, se plantearon diversas cuestiones que pretendían enderezar la situación y ubicarla en un plano geopolítico. Para ello, se impulsó desde el poder la discusión sobre un asunto considerado como universal y, por ende, susceptible de garantizar la superación del agobio que ocasionaba el descentramiento cosmológico: la justicia. Así las cosas, debían resolverse varias controversias: establecer la filiación de los pobladores del Nuevo Mundo y, en consecuencia, la necesidad de llevarles La

---

<sup>1</sup> Edmundo O’Gorman, *La idea del descubrimiento de América. Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos* (México: Centro de Estudios Filosóficos-UNAM, 1951).

Palabra, así como esclarecer si los recursos con los que contaban eran suyos o de España.

Prácticas como la antropofagia o la sodomía en el Nuevo Mundo habían sido descritos con tal grado de detalle, que en momentos tempranos del contacto la pregunta sobre la legitimidad de la invasión no pareció inquietar a nadie, pues esas prácticas parecían justificar la intervención armada. Sin embargo, a medida que fueron llegando algunas órdenes religiosas, se presentó la necesidad de indagar sobre la legitimidad de los procedimientos que iban a seguirse y, sobre todo, de la intervención misma.

A medida que fueron perfilándose los contornos de las nuevas tierras, las preocupaciones sobre lo justo, propiciadas por la conducta española en América, subieron de tono. Hubo quienes consideraron como ilegítima la intervención, tanto por contravenir en sí misma lo que hoy llamaríamos la autodeterminación de los pueblos, como por ir acompañada de una actitud violenta que tuvo gravísimos efectos. Otros, por el contrario, la legitimaron en razón de la evangelización, considerada no sólo como obligación, sino como derecho: el de la libre expresión de las ideas. Ese es el tema que se trabajará en el presente texto: el de las propuestas que se plantearon durante el siglo XVI para promover el entendimiento entre los españoles y los habitantes de los territorios ocupados, en el marco de lo considerado como justo, desde la perspectiva de una antropología filosófica que partía de la concepción aristotélica sobre la justicia distributiva. En este tenor, se subrayará la importancia de lo dicho por los misioneros sin pretender analizar la articulación que pudo darse entre la justicia legal –el Derecho indiano– y la noción filosófica de lo justo. Los pensadores que aquí se expondrán tienen la particularidad de haber iniciado una reflexión acerca de lo humano, con las dimensiones que planteaba la nueva circunstancia y, en ese sentido, sus aportes a la filosofía americana son considerables.

## EL IMPACTO DE LOS SERMONES DE FRAY ANTÓN

Habida cuenta de que la presencia española en el Nuevo Mundo agravaba a los indios, la divulgación de la “Buena Nueva” corría el riesgo de fracasar y, por ende, era necesaria una reflexión respecto a la legitimidad de la presencia española en esta región. La discusión acerca de la justicia o injusticia con la que se actuaba en el Nuevo Mundo se suscitó primeramente con los conocidos sermones de fray Antón de Montesinos, que establecían la necesaria vinculación entre justicia y divulgación de la “Buena Nueva”. La tesis de Montesinos, y de los dominicos en general, era muy simple: había que otorgar un lugar a los americanos en la familia adánica, para considerarlos como parte de la humanidad y asegurar su integridad física. Su auditorio, conformado por encomenderos, estaba en pecado mortal por “la crueldad y tiranía” mostradas en el trato dado a los nativos de La Española. Es muy importante recordar que sus

sermones fueron recuperados por fray Bartolomé de Las Casas, y tuvieron un impacto particular tanto en la opinión pública como en el parecer de la Corona. De hecho, después de aquellos sermones, fray Bartolomé pulió sus ideas sobre los medios más apropiados para atraer a los indios “a toda buena orden y policía”,<sup>2</sup> acercándose a Erasmo al plantear que el cristiano debía recuperar el lenguaje de los apóstoles y del mismo Cristo, cuyo logos es la palabra que “arrebata con fuerza de amor”.

La respuesta de la Corona a los sermones de Montesinos y las reacciones de los encomenderos fueron en sentido contrario a Las Casas; toda vez que las tierras habían sido donadas por el papa Alejandro VI, vicario de Cristo, no había obligación de resarcir daño alguno, pues las tierras, al no pertenecer a los nativos, podían ser ocupadas por aquellos a quienes se les habían donado.<sup>3</sup>

Los frailes dominicos no eran los únicos en quejarse de la injusticia generalizada: desde su castillo cercano a Burdeos, el filósofo y escritor Michel de Montaigne arrojaba en condensadas letras una acusación sobre España que, hasta nuestros días, pesa como la “leyenda negra” y que, además, sería eco de la exigencia de Francisco I al Pontífice: que le mostrasen el testamento de Adán y la cláusula en la que se desheredaba a Francia. Obviamente, el monarca francés quería hacerse con parte del botín, pero nadie tenía la intención de soltar lo que se tenía amarrado: tierras y hombres para trabajarlas. A esos señores se había dirigido Montesinos desde el púlpito para echarles en cara su gravísimo pecado.<sup>4</sup> Según cuenta el propio Las Casas, el fraile les reclamó a los encomenderos lo siguiente:

Para os los dar a conocer me he subido aquí, yo que soy la voz de Cristo en el desierto de esta isla, y por tanto, conviene que con atención, no cualquiera, sino con todo vuestro corazón y con todos vuestros sentidos, la oigáis; la cual voz os será la más nueva que nunca oísteis, la más áspera y dura y más espantable y peligrosa que jamás no pensastes oír [...]. Decid ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansos y pacíficos, donde tan infinitos dellos, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin darles de comer y sin curallos de sus enfermedades que, de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidados tenéis de quien los doctrinen y conozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y

<sup>2</sup> Véase el capítulo 48 de su *Apologética historia sumaria*.

<sup>3</sup> Miguel León-Portilla “Fray Antón de Montesinos. Esbozo de una biografía”, en *Fray Antón de Montesinos*, México, UNAM, 1982, p. 16.

<sup>4</sup> Fray Antón murió hacia 1540 en Venezuela, a donde había sido enviado desde 1529 como Protector de los Indios, vicario de los diecinueve dominicos y capellán de la expedición alemana que, dirigida por Ambrosio Alfínger, Jorge Espira y Nicolás Federman, estaba facultada para conquistar desde la Laguna de Maracaibo hasta el Orinoco. Véase: Pedro Fernández Rodríguez, *Los dominicos en la primera evangelización de México. 1526-1550*, Salamanca, San Esteban, 1994, p. 48, nota 13.

domingos? ¿Estos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico, dormidos? Tened en cuenta que en el estado en el que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que no quieren la fe de Cristo.<sup>5</sup>

El reclamo de Montesinos sirvió para que se reforzaran las nuevas maniobras de control, aunque también amplió los márgenes para la contestación política. Según León-Portilla, fray Antón habría presentado un texto titulado: *Informatio juridica in indorum defensionem*, con el objetivo de obtener algunas disposiciones jurídicas para la protección de la población sometida.<sup>6</sup> Finalmente, la fuerza de la crítica dominica y la violenta reacción de los encomenderos llevaron a la Corona a considerar las protestas como un asunto de Estado y, por tanto, a pensar que era preciso legislar al respecto. El rey mandó conformar una junta en Burgos, cuyo resultado fueron las Ordenanzas o Leyes de Burgos del 27 de diciembre de 1512, con 35 disposiciones. Al menos 24 de ellas, ordenan el modo en que los españoles deben considerar a los indios al establecer, por ejemplo, que “ninguna persona pueda llamar a un indio perro o cualquier otro nombre, a no ser su propio nombre.”<sup>7</sup>

Sin duda, esa prohibición era un avance, pero no resolvía las interrogantes que salían al paso: ¿en qué categoría antropológica había que colocar a los indios y cómo debían ser tratados?, ¿qué tipo de saber podía ayudar a responder a las difíciles situaciones ocasionadas por el contacto?, ¿cómo vincular ese particular tipo de conocimiento con las políticas de la Corona?

80

## LA QUERRELLA SEGÚN VITORIA

El debate relativo a la naturaleza del indio y, en consecuencia, aquel con relación a la guerra, llegó rápidamente a las aulas universitarias de Salamanca. Esto habla de la enorme importancia que tenían las universidades para el Estado y sus asuntos más relevantes. En cuanto se tomó conciencia del valor de la educación como instrumento de acción política a partir del cual asegurar, como ha señalado Maravall, “la transmisión de los saberes que importan para la acción de gobierno”, se advirtió que así se promovería la renovación del Estado y de la sociedad.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Véase Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, Vol. II, México FCE, 1992, pp. 441-446.

<sup>6</sup> Miguel León-Portilla, “Fray Antón de Montesinos. Esbozo de una biografía”, en *Fray Antón de Montesinos*, México, UNAM, 1982, pp. 17.

<sup>7</sup> Lewis Hanke. *Los primeros experimentos sociales en América*, Madrid, Congreso de Estudios Sociales, Ministerio del Trabajo, 1946, pp. 37-38.

<sup>8</sup> José Antonio Maravall citado por Consuelo Gómez López, “La «*Renovatio Urbis*». Poder, ciudad y universidad en el siglo XVI”, *Espacio, tiempo y forma. Revista de la Facultad*

De hecho, los Reyes Católicos habían dictado en las Cortes de Toledo la orden de que todos los puestos relacionados con la administración del Estado fuesen cubiertos por personas en cuyo poder obrase un título universitario otorgado por alguna de las universidades del Reino, y reconocido ante el Consejo de Castilla. La orden venía precedida de una introducción justificativa en la que se reconocía que “los reyes deben ser amadores de la ciencia e son tenidos de honrrar a los sabios e conservar e honrar a los que por sus méritos e suficiencias reciben insinias e grados que se dan”.<sup>9</sup>

A la cuarta parte del mundo llegaron los predicadores, sin duda influenciados por las lecciones de fray Francisco de Vitoria. Desde luego, como eclesiásticos, docentes y funcionarios, era evidente que su oposición a la presencia española en las Indias Nuevas no estaba exenta de limitantes. Para Vitoria, por ejemplo, no era descabellado pensar que España abandonara sus colonias, pero se pondría en riesgo el comercio, y eso no sería acertado; afirmación con la cual acusaba la maldad de la intervención española, pero terminaba inclinándose ante el rey, en una suerte de opción por el menor de los males.

En Salamanca, Vitoria se esforzaba por doblegar los argumentos de quienes defendían a ultranza los supuestos derechos de la Corona española sobre América. Uno de esos argumentos se centró en la obligación de todo príncipe cristiano de proteger y apoyar incondicionalmente la prédica religiosa. Para los dominicos, como para otras órdenes, América no era tierra del “Adversario”, pero ciertamente había que salvaguardar su integridad. De hecho, esa protección debía darse tanto en el ámbito espiritual como en el legal. Por eso la pregunta en torno a la naturaleza del hombre americano tenía que llevar a la formulación de una legislación que permitiera hacerlo salir de su barbarie, para convertirlo en el súbdito que Su Majestad quería y merecía.

Es decir que, aunque al inicio se consideró a los nativos de las Indias Nuevas como “salvajes”, a medida que avanzaban las tropas conquistadoras desde el Caribe hacia tierra firme y se contactaban sociedades más complejas, la problemática se complicaba. Es en ese contexto que se comprende la afirmación de Las Casas relativa al náhuatl: si esas sociedades eran bárbaras, lo eran sólo a nivel lingüístico, por no estar emparentada su lengua con el latín. Para él y para casi toda su orden, los que definitivamente mostraban ser bárbaros en el trato eran los españoles. Por eso decidió publicar su conocida e incendiaria *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* que, ilustrada por Theodore de Bry, mostraba el escandaloso y ruín negocio que se tejía en el territorio concedido por bula papal de Alejandro VI a los Reyes Católicos.<sup>10</sup> Sin duda alguna,

*de Geografía e Historia*, Serie VII, núm. 9, Madrid, UNED, 1996, pp. 53-76.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>10</sup> La conquista y colonización de las tierras americanas poseía una justificación jurídica y también una moral al apoyarse en principio sobre la bula *Intercaetera* de Alejandro VI que concedía no sólo las tierras descubiertas a España y Portugal, sino también “la plena, libre y total potestad, autoridad y jurisdicción sobre ellas (*cum plena, libera et amniamada potestate, auctoritate et iurisdictione facimus, constituimus et deputamus*)”. El 2 de

el efecto que causó su texto fue intenso. Otros escritos suyos, y de pensadores que opinaban en el mismo sentido, llevaron a que en 1550 se detuviera la maquinaria que se había echado a andar en América, con el propósito de resolver dudas y aquietar conciencias.

Sobre esta cuestión, Lewis Hanke enfatizó que los españoles, amén de someter a todo el continente en una espectacular hazaña militar, realizaron uno de los mayores intentos que se hayan visto para hacer prevalecer la justicia y las normas cristianas en una época brutal y sanguinaria.<sup>11</sup> Este esfuerzo español por ajustar la conquista a padrones jurídicos y morales, constituye un caso único en la historia, que contrasta con la actitud adoptada en casos análogos por los países sajones.

La llamada *querrela de la conquista*, que duró hasta que Felipe II determinara el fin de la conquista y anunciara el inicio de la *pacificación* (1573),<sup>12</sup> se planteó en tiempos de un régimen al que le estorbaba el Renacimiento. Ese régimen había tenido sus claroscuros: por un lado, la voluntad de prolongarse a costa de lo que fuera y desviando la mirada ante los inevitables cambios, pero también un deseo de encontrar causas justas para estar a la altura de las nuevas circunstancias. En efecto, en el debate en torno a la justicia o injusticia ocasionada a los indios por la presencia europea, se expusieron argumentos de carácter medieval (en especial las consideraciones tomistas respecto a la guerra justa y al comercio justo) pero también renacentista, los cuales, dicho sea de paso, permitían un acercamiento a la realidad americana mucho menos perjudicado, aunque privilegiando el interés político por fortalecer la centralidad.

En ese contexto se gestaron las *Relecciones de Indis et de iure belli* (editadas en 1557 por Boyer en Lyon), en las que Vitoria consideró como legítimos e idóneos siete títulos por los que vendrían los indios a poder de los españoles:

1. El derecho de sociedad y comunicación natural por lo que los españoles tendrían derecho de recorrer las nuevas tierras y permanecer en ellas, sin reportar daño a los indígenas.
2. La prédica del Evangelio, pues el impedir esta predicación es tenido como injuria a los cristianos y, por ende, es motivo de guerra justa.

---

mayo de 1493, Alejandro VI otorgó a los Reyes Católicos y sus sucesores, la navegación de las Indias Occidentales con las gracias y prerrogativas adjudicadas a los reyes de Portugal. Véase: Silvio Zavala, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, México, Porrúa, 1971, pp. 30-32; y Giulio Girardi, *La conquista de América, ¿con qué derecho?*, San José de Costa Rica, DEI, 1988, p. 36.

<sup>11</sup> Lewis Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Buenos Aires, Sudamericana, 1949, p. 13.

<sup>12</sup> Véase el Ítem 29 de la *Ordenanza sobre Descubrimientos y Pacificación*, fechada el 13 de julio de 1573. Lewis Hanke, *Estudios sobre fray Bartolomé de Las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1968, p. 89.

3. La protección de los conversos que se han hecho amigos y aliados de los cristianos.
4. El establecimiento de un principado cristiano para los convertidos si así conviniera a la conservación de la fe cristiana.
5. Los sacrificios humanos y el canibalismo, ya que la guerra significaría la defensa de los inocentes ante una muerte injusta derivada de ritos y costumbres nefastas.
6. La elección voluntaria y verdadera, considerada ésta como título legítimo y de ley natural.
7. Por razón de amistad y alianza, al pedir ayuda a los extranjeros españoles para vengar injurias hechas por enemigos.

Además, expuso como ilegítimos siete títulos:

1. El dominio universal del Emperador, puesto que, incluso siéndolo, no podría ocupar provincias bárbaras dado que, antes de la llegada de los españoles, eran los americanos dueños de sus tierras, pública y privadamente.
2. La autoridad universal y temporal del Papa, sin poder temporal alguno sobre los infieles.
3. El derecho del descubrimiento, pues las tierras ya estaban ocupadas y no baldías.
4. La obstinación de los indios en no recibir el cristianismo, ya que el simple anuncio de la propuesta, sin prueba de su validez, no es motivo para creer.
5. Los pecados de los indios, contra natura o contra la ley positiva divina.
6. La transmisión voluntaria a los españoles de la soberanía que sería en perjuicio de los primeros señores.
7. La donación especial de Dios ya que no hay profeta que afirme ello.

En el caso de que los títulos legítimos cesaran, los españoles tendrían que devolver el poder a los indios, pero sin abandonarlos del todo. Es decir que, incluso concluida la labor española en América, los colonos podrían quedarse. Por otro lado, el comercio y las expediciones no debían cesar, pues ello se traduciría en perjuicio para los españoles en detrimento de los intereses de los príncipes.<sup>13</sup>

No obstante sus visionarios planteamientos, Vitoria finalizaba su disertación con una conclusión vaga que desentonaba con su elegante estilo y talento cuando, en aras del visto bueno de su Majestad, señalaba que: “podría imponerse un tributo sobre el oro y la plata que se importe de los bárbaros, o la quinta parte o mayor, según la calidad de la mercancía, y esto con razón,

<sup>13</sup> Francisco de Vitoria, *Relecciones del Estado, de los Indios y del Derecho de la Guerra*, México: Porrúa 1985, 71.

porque por el príncipe se descubrió esa navegación y los mercaderes por su autoridad están defendidos”.<sup>14</sup>

Así pues, aun en el caso en que por ningún título los reyes castellanos pudieran justificar su soberanía en América, no debía suspenderse el comercio con esas tierras ni retirarse de ellas porque, tras la conversión de los “bárbaros”, no sería conveniente ni lícito al príncipe abandonar por completo la administración de aquellas provincias, en especial si se probaba la incapacidad de los indios para hacer uso de la razón: “Y la verdad que hasta puede fundarse esta conducta en el preceptos de la caridad, puesto que ellos son nuestros prójimos y estamos obligados a procurarles el bien”.<sup>15</sup>

## EL DEBATE EN TORNO A LAS TRANSACCIONES

Detrás de los planteamientos de Vitoria podemos hallar, entre otros temas, lo relativo a la defensa del derecho de comunicación de ideas y de mercancías; derecho evidentemente muy estimado por una orden de predicadores.

También defendió dicho derecho el fraile dominico Tomás de Mercado, en su “Suma de tratos y contratos de mercaderes”. Él mismo señala que su tratado es importante debido a “que mirando el estado presente de estos reinos y de todas las Indias, y que creo durará algunos siglos, me pareció que, de muchas cosas que provechosamente se pueden tratar y es necesario se traten, sería ocupación útil mostrar con claridad cómo ejercitarían los mercaderes lícitamente su arte, con los demás negocios anexos y consecuentes de cambios y usuras, porque veo muy gran gentío ocupado en estos ejercicios y necesidad general, en amplísimos reinos, de semejantes ocupaciones”.<sup>16</sup>

Su tesis, además, señala el paso hacia otro tipo de mercantilismo, mucho más complejo que el que hasta entonces venía practicándose y que implicaba una noción de humanidad en la que tuvieran cabida los indios. Así pues, una vez admitida la racionalidad de los indios, la Corona debía respetar y proteger la vida y bienestar de sus nuevos súbditos. Al igual que Montesino, Vitoria y Las Casas, fray Tomás de Mercado se dedicó a definir lo que entendía por “lo justo”, de manera que, a partir de dicha noción, pudiera pensarse en el intercambio de bienes sin ultrajar la dignidad de las personas.

---

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 70.

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 71. Ahí mismo Vitoria añade que la presencia española sólo se justifica si se hace “por el bien y utilidad de ellos y no solamente por el provecho de los españoles”.

<sup>16</sup> La edición de Nicolás Sánchez-Albornoz está disponible en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Se trata de una edición digital basada en la edición de Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, Ministerio de Economía y Hacienda, 1977. La edición antes citada y que puede ser descargada del sitio del *Hispanic American Center for Economic Research*, en <http://www.hacer.org/pdf/Tratos.pdf>

Tomás de Mercado, “Suma de tratos y contratos de mercaderes”, p. 20.

En ese tenor, y en cuanto a la esclavitud, sentenció que: “ya el solo sospechar o haber fama de que una mercancía es mal habida, obliga a no comprarla ni comerciar con ella”. Tanto más si esa mercancía es humana, susceptible de que se le cometa injusticia e injuria, en la que hay hombres que “pierden para siempre su libertad, que no tiene valor ni precio”.<sup>17</sup>

En su doctrina económica fray Tomás planteó que la industria humana debe estar orientada por la razón, de modo que el hombre use bien su libertad y se encamine, en sociedad, a velar por la satisfacción equitativa de las necesidades. De ahí surge la exigencia de justicia:

El tratar con justicia es hacer igualdad y equidad en los contratos, a lo cual nos obliga la ley natural, salida de nuestra razón, que dicta que a nadie agraviemos, cuya observancia obliga a todos los mortales, sin exceptuar alguno. De modo que basta en cualquier contrato descubrir su desigualdad para mostrar su injusticia, y, descubierta, saber que se ha de evitar y huir, sin que sea menester más preguntar quién lo condena o veda, pues mostramos aquí generalmente que la razón manda guardemos justicia y detesta la injusticia.<sup>18</sup>

El interés que tenía Mercado por establecer lo que es la justicia como virtud – más allá de los cuerpos jurídicos– le venía de la idea de que sin ella no es posible una vida buena: “cuan necesario es el alimento a la vida, es la justicia para la buena vida, aun temporal, porque ni sin manjar podemos vivir, ni sin la justicia bien vivir”.<sup>19</sup>

Como sabemos, tras la recuperación de Aristóteles, la visión sobre las virtudes se modificó. A las tradicionales virtudes cristianas – fe, esperanza, caridad y sabiduría – vinieron a sumarse las de la antigüedad clásica: prudencia, templanza, fortaleza y justicia. Estas virtudes, como lo señaló el filósofo, permitían alcanzar la felicidad, recompensa por el esfuerzo que implican. La justicia, entendida como la máxima de las virtudes, implica un ejercicio racional: calcular el justo medio, permite ubicarse entre el exceso y el defecto.

La justicia fue entendida desde dos dimensiones: la conmutativa y la distributiva. Fray Bartolomé apuesta por la justicia distributiva (que se refería al lugar que ocupaba cada uno de los miembros de la jerarquía social), mientras que fray Tomás se inclina por la conmutativa (que tenía como objetivo establecer la equidad o igualdad en el comercio). A diferencia de la justicia conmutativa, que promueve la igualdad, la justicia distributiva, según lo escrito por Aristóteles en el libro quinto de la *Ética a Nicómaco*, es una justicia particular o parcial en relación con la justicia en general, que no es otra que la obediencia a las leyes de la polis. Se trata de una justicia particular ya que se refiere a una situación que también es particular: la de la distribución o el reparto de bienes, honores y ventajas. La justicia distributiva promueve la igualdad, no aritmética, sino proporcional, es decir, propicia la igualdad entre dos

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 35.

relaciones: de los participantes y de las partes. La relación de un participante con una parte debe ser igual a la relación del otro participante con la otra parte.<sup>20</sup>

En cuanto al ámbito mercantil, la justicia que debe prevalecer es la conmutativa, pues se exige igualdad entre el comprador y el vendedor. Así, la justicia y la razón son la guía y vertebración de la economía. En caso de injusticia y sinrazón, la restitución es un remedio correctivo ante la ausencia de justicia de carácter preventivo.<sup>21</sup>

## LA POSTURA DEL PADRE LAS CASAS

Los posicionamientos de Vitoria, Mercado y Las Casas se vinculan en varios sentidos en cuanto a la cuestión de la justicia, entendida como virtud. En su opúsculo *Brevísima relación de la destrucción de África*,<sup>22</sup> el propio Las Casas criticaba también la esclavitud promovida por los portugueses. Tanto Mercado como Las Casas, condenan la esclavitud por el trato dado a los cautivos y ninguno de los dos confía plenamente en su regulación: “Y porque ninguna ley ni razón ni ordenanza (como tenemos por experiencia) bastaría para que moderasen ni pusiesen regla los españoles en los servicios e tratamientos que de los tales indios suelen llevar”.<sup>23</sup> Así pues, la propuesta consistía en acudir a las instancias reales para solucionar desde ahí el problema. Privados de su libertad, los esclavos eran sometidos a tal trato, que era imposible garantizar su supervivencia física.

En esos momentos en que se gestaba el Estado moderno y una economía que podía salirse de control, la idea de que la Corona debía ser garante de los derechos de sus súbditos era de central importancia. De hecho, parecía que apenas comenzaba la guerra entre política y economía por ubicarse en el centro: de ahí que fuera tan importante que se controlara desde el Estado a la Casa de Contratación de Sevilla; ciudad que era, al decir de Mercado, la más rica y famosa por ser el centro del comercio del mundo.<sup>24</sup>

Ahí mismo, en Sevilla, fray Bartolomé de Las Casas había tenido su primer contacto con la realidad americana cuando, siendo muy joven, su padre le trajo un regalo de América: un pequeño indígena. Años más tarde lo liberaría a él y a los indios que le habían sido encomendados. Homenajeado por Voltaire,

<sup>20</sup> Paul Ricoeur, *Lo justo*, Madrid, Caparrós, 1999, p. 70.

<sup>21</sup> Patricia Nettel, *El precio justo o las desventuras de un confesor en el siglo XVI*, México, UAM-Xochimilco, 1997, p. 39.

<sup>22</sup> Fray Bartolomé de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de África. Preludio a la destrucción de Indias. Primera defensa de los guanches y negros contra su esclavización*, Salamanca, Viceconsejería de Cultura y Deportes del Gobierno de Canarias, 1989.

<sup>23</sup> Fray Bartolomé de Las Casas: “Tratado Quinto”, en: *Tratados*, Vol. I, 2ª reimpresión, México, FCE, 1997, p. 589.

<sup>24</sup> Tomás de Mercado, “*Suma de tratos y contratos de mercaderes*”, p. 43. Fuente electrónica: <http://www.hacer.org/pdf/Tratos.pdf>

Montesquieu, Marmontel y muchos más, Bartolomé de las Casas es el emblema de la denuncia de las injusticias. Sin embargo, habremos de aclarar que, a su juicio, los abusos contravenían a los intereses de vida santa de la Monarquía. Por eso, habrá que ver hasta dónde su crítica a la presencia europea en Indias resulta capaz de proponer una alternativa a la situación colonial.<sup>25</sup>

De la anterior tesis se desprende una intuición. Recordemos que la única versión conocida de la bitácora de viajes de Colón salió de la pluma de fray Bartolomé.<sup>26</sup> En ese texto, el fraile dominico asegura que en el nombre del Almirante –que de hecho nos es desconocido– podía encontrarse inscrita una misión providencial: llevar a Cristo a Colombo pues, si San Cristóbal carga a Cristo, Colón lo lleva hasta Oriente. Por otro lado, a San Bartolomé se le conoce de dos formas: “el Desollador” o “el Castigador”.

Tal vez Las Casas se tomó muy a pecho el significado de su nombre: feroz crítico de conquistadores y encomenderos, y defensor de una prédica amorosa, deseaba que la Corona restituyera lo indebidamente tomado y, de esta forma, se compensara a los indígenas. Expuso lo que él consideraba “lo correcto” en un Memorial dirigido al Consejo de Indias (escrito tal vez en 1562 o en 1563), en el que pedía:

- “justicia a gentes tan enormemente agraviadas”,
- “seguridad de las conciencias de todos los estados de allá y algunos de acá”,
- Posibilidad de que “los reyes de España puedan ser príncipes universales del Nuevo Mundo, de manera acabada y no imperfecta”,
- “podrá ser que venga algún dinero a España sin obligación de restitución, lo que nunca, hasta hoy, ha venido ni una sola blanda” y, finalmente,
- “Otro provecho no digno de olvidar, es que, quizá, la divina justicia no derrame sobre todos estos reinos su terrible furor, y lo revoque o lo retarde”.<sup>27</sup>

El imaginario dominico explica la hostilidad frente a los encomenderos:

Su ardor Dei que los empuja a una genuina actitud cristiana con respecto a los nativos es exactamente lo opuesto de la feroz intolerancia del furor Dei descargado contra los albigenses por el fundador Domingo de Guzmán, a principios del siglo XIII. Hay una modificación de las estructuras mentales en correspondencia con las materiales. De la idea de exterminio, identificando a Satanás, al

<sup>25</sup> Véase la “Presentación” de Marcel Merle, *El anticolonialismo europeo. Desde Las Casas a Marx*, Madrid: Alianza, 1972, pp. 13-51.

<sup>26</sup> *Diario de los cuatro viajes del Almirante y su testamento*, México, Espasa-Calpe, 1986.

<sup>27</sup> Citado por Ramón Xirau, *Idea y querrela de la Nueva España*, Madrid, Alianza, 1973, pp. 53-54.

Mal, con los herejes, se pasa a la idea de regeneración bienhechora aprovechando el buen natural de los aborígenes de estas tierras.<sup>28</sup>

Las Casas sostuvo que la legislación debía adecuarse a las nuevas circunstancias y retirarle el poder a los encomenderos, pues la conquista había posibilitado la incorporación de grandes y ricos territorios a la Corona, sin que ésta desembolsara prácticamente nada y a costa de una pérdida de control. En efecto, se había preferido que los particulares asumieran los costos de la empresa mediante la celebración de capitulaciones, lo que favoreció la perpetración de abusos de los concesionarios respecto de los indios. Por eso: “*Los obispos de las Indias son de precepto divino obligados por consiguiente de necesidad a insistir y negociar importunamente ante Su Majestad y su Real Consejo, que mande librar de la opresión e tiranía que padescen los dichos indios que se tienen por esclavos y sean restituidos a su prístina libertad, e por esto, si fuere necesario, arresgar las vidas*”.<sup>29</sup>

En su famosa *Historia de las Indias* (de la que se desprendió la *Apológética Historia Sumaria*) fray Bartolomé cuestionó no sólo las modalidades de la colonización sino sus fundamentos mismos. Afirmó que la libertad de los indios no podía ser cancelada en razón de la evangelización, ya que ésta no proporcionaba ningún derecho de dominación política sobre los gentiles. Acudir a títulos que no legitimaban ni la conquista ni la ocupación de los territorios de las Indias Nuevas por los españoles, se traducían en una injusticia, porque las leyes positivas no se adecuaban al Derecho Natural. Así, lo que de derecho parecía justo, de hecho no lo era, motivo por el cual fray Bartolomé invocó, entre líneas, el derecho de resistencia.

No obstante, al igual que Vitoria, Las Casas siguió una línea que podría desconcertar. En su *De regia potestate o derecho de autodeterminación*, señaló que:

Se concluye con juristas y canonistas que ni los reyes ni los emperadores tienen poder fundado sobre las haciendas de los ciudadanos, ni sobre la posesión de sus territorios, provincias o tierras del reino ni tampoco sobre el dominio útil ni directo de los habitantes.<sup>30</sup> [Y afina:] Por tanto, los reyes, emperadores, todos los demás soberanos y otros señores inferiores a ellos, no tienen dominio directo ni siquiera útil sobre las propiedades particulares, sino que son protectores y defensores con suprema jurisdicción.<sup>31</sup>

Como podemos apreciar, Las Casas llegó más lejos que sus hermanos de orden en cuanto a criticar la presencia española en las Indias, ya que no sólo afirmó que no había razón alguna para permanecer en estas tierras, sino que era

---

<sup>28</sup> Joaquín Sánchez Macgrégor, *Colón y Las Casas. Poder y contrapoder en la filosofía de la historia latinoamericana*, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 1991, p. 95.

<sup>29</sup> Fray Bartolomé de Las Casas, “Tratado Quinto”, en: *Tratados*. Vol. I, México, FCE, 1997, pp. 605-607.

<sup>30</sup> Fray Bartolomé de Las Casas, *De regia potestate o derecho de autodeterminación*, Madrid, CSIC, 1984, p. 23.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 27.

preciso retirarse e indemnizar por los daños ocasionados. En este sentido, es un precursor de la descolonización, como también de la discusión en torno a la necesaria distinción entre intervención e invasión. Aunque resulta obvio que Las Casas no se despojó completamente de los atavismos de su época y de su propia circunstancia como clérigo, misionero y funcionario, su pensamiento es un gran legado. Su propuesta –un pacto social por medio del cual pudiera protegerse la vida de los súbditos, que influyó en las Leyes de Burgos y en las Leyes Nuevas– resulta muy atractiva para el momento actual. Además, es evidente el posible uso político de su doctrina con relación a la autodeterminación de los pueblos.

## DE VIEJAS UTOPÍAS

Si bien se proclamaron leyes para proteger a los indios, todavía faltaba esclarecer qué actitudes tomar de cara a circunstancias específicas. En medio del complicado y violento ambiente que se vivía durante la reorganización de los territorios americanos emprendida por los españoles, se requería suavizar la tensión mediante el análisis de la realidad que pretendía modificarse. Entre las situaciones en las que se acentuaba lo injusto, estaban el despoblamiento, el cambio cultural y el pago de tributos, todos ellos originados por la presencia de los europeos en América y frente a las cuales era necesario responder mediante la reparación de los daños y la restitución de lo ilícitamente tomado.

De ahí que los métodos propuestos tuvieran por finalidad la imposición de cambios profundos que llevaran hacia la occidentalización de los elementos culturales, al redefinirlos, transformarlos o suprimirlos definitivamente con el fin de implantar simultáneamente el cristianismo y la civilización.

Como señala Pedro Borges, el cambio cultural siguió la Real Cédula de 1530. En esta norma jurídica se daba permiso para suprimir las “malas” costumbres y conservar y perfeccionar aquellas consideradas como “buenas”, incluyendo además la necesidad de situarlas en el marco jurídico español.<sup>32</sup> Aunque los misioneros y los funcionarios de la Corona operaron de forma diferente, y con instrumentos propios, se constituyeron en totalidades interactivas, lo que obligó a uno de los grupos a ajustar su labor a la del otro. Eso provocó serios trastornos en las sociedades colonizadas:

El mundo indígena padece estos dos imperativos que a veces acumulan sus efectos, y a veces los anulan; el Estado colonial quiere obtener su fuerza de trabajo para la metrópoli y para ciertos sectores, teniendo cuidado de que se reproduzca fuera de la influencia de los colonos; el mercado, por su parte, busca multiplicar el número de productores y consumidores indígenas al margen de toda coacción comunitaria. Agreguemos que ninguna política colonial escapa de esta alternativa: o bien aislar a los súbditos indígenas en su organización étnica y confiarlos a sus

<sup>32</sup> Pedro Borges, *Misión y civilización en América*, Madrid, Alhambra, 1987, pp. 71-72.

autoridades tradicionales (gobierno indirecto) o a la administración directa (intervención creciente de los corregidores) o bien, por el contrario, disolver sus especificidades étnicas e integrarlas individualmente dentro de la sociedad global.<sup>33</sup>

La protección de los indios y de los derechos que se desprenden de su dignidad como personas fue una preocupación constante. Vasco de Quiroga, por ejemplo, aunque consideró que el derecho de guerrear venía del hecho de la predicación, propuso al Consejo de Indias reducir los indios a poblaciones, para aprovechar su mansedumbre. Entre 1531 y 1535 puso en práctica su plan comprando algunas tierras a dos leguas de México, en Santa Fe, y otras en Michoacán, en donde fundó refugios u “hospitales-pueblo”, en consonancia con Moro (*Utopía*) y Luciano (*Saturnalia*); “Para él, como para otros, se trata de cristianizar a los naturales de América, de incorporarlos al cuerpo místico de Cristo, sin echar a perder sus buenas cualidades”.<sup>34</sup>

En 1537, al ser nombrado obispo, fundó otros dos. Según informó Zumárraga al emperador, “Quiroga les hacía casas y los repartía en familias, comprándoles tierras y ovejas con que se pudiesen sustentar: al mismo tiempo los adiestraba en diferentes industrias para enlazarlos luego por el intercambio”.<sup>35</sup> Quiroga se acercó a la posición de Las Casas al declarar en una “Información en derecho”<sup>36</sup> del 24 de julio de 1535, en donde refutaba a sus críticos:

Los indios que no han sido sujetados, no infestan a los españoles ni resisten a la predicación del Santo Evangelio, sino defiéndense contra las fuerzas, violencias y robos que llevan adelante de sí, por muestras y adalides, los españoles de guerra, que dicen que los van a pacificar. Obras de la predicación del Evangelio, no las ven, con las que, sin duda alguna, vendrían mejor al conocimiento de Dios y se allanarían y pacificarían sin otro golpe de espada, ni lanza ni saeta ni con otros aparatos de guerra que los alborotan y espantan.<sup>37</sup>

Con todo, Quiroga admitía el uso de la fuerza para tratar de evitar las inclinaciones a las malas costumbres. Eso debido a que, a su parecer, los caciques eran tiranuelos carentes de formas razonables de gobierno.<sup>38</sup> Si bien no admitió la esclavitud de los indios, que beneficiaba a españoles y caciques indios, afirma-

<sup>33</sup> Thierry Saignes, “Políticas étnicas en la Bolivia colonial, siglos XVI-XIX”. *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*, México, CEMCA, Instituto Indigenista Interamericano, 1988, p. 45.

<sup>34</sup> Marcel Bataillon, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, FCE, 1996, p. 821.

<sup>35</sup> José Luis Abellán, *Historia del pensamiento español. De Séneca a nuestros días*, Madrid, Espasa-Calpe, 1996, pp.191-192.

<sup>36</sup> “Información en derecho del licenciado Quiroga sobre algunas provisiones del Real Consejo de Indias”. En: Vasco de Quiroga. *Documentos*, México, Pólis, 1940. Escribió también las “Ordenanzas sobre el gobierno de los hospitales-pueblo” confirmadas y mandadas cumplir por su testamento de 1565. Abellán, *Historia del pensamiento español*, p. 192.

<sup>37</sup> Silvio Zavala, *Por la senda hispana de la libertad*, México, FCE, MAPFRE, 1993, p. 188.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 190.

ba que había que “cazar” a los indios y, una vez cazados, convertirlos, retenerlos y conservarlos.<sup>39</sup>

Así, Quiroga defendía la licitud de las expediciones armadas por la conveniencia para la predicación del evangelio, por la necesidad de defender a los inocentes y por motivos de autodefensa por parte de los españoles. Su actitud se explica a través de lo que hoy llamaríamos una aculturación planeada y dirigida, en situaciones estrictamente coloniales y donde las relaciones sociales son decididamente asimétricas: “y que trabajemos mucho conservarnos en ellas y convertirlo todo en mejor con la doctrina cristiana, reformadora y restauradora de aquella santa inocencia que perdimos todos en Adán, quitándoles lo malo y guardándoles lo bueno”.<sup>40</sup>

¿Era la propuesta de don Vasco la más justa?, ¿a qué se refería con “malo” y “bueno”? Queda claro que los parámetros para medir lo malo y lo bueno eran occidentales. Después de todo, el “Tata” Vasco era un hombre de su época y algunas costumbres lo alteraban. Una de ellas, el matrimonio indígena, encontró salida en la obra del fraile agustino fray Alonso de la Veracruz.

## EL MATRIMONIO INDÍGENA

Alonso Gutiérrez desembarcó en 1536 en el puerto de Veracruz y al año siguiente tomó los hábitos agustinos y el nombre de *Frater Alonsus a Vera Cruce*. En 1540 se incorporó a la Casa de Estudios Superiores en Tiripetío, en Michoacán, a la cual donó libros, mapas e instrumentos de medición y de navegación. Los cursos de Artes, Teología y Filosofía que impartió fueron los primeros en dictarse en América y entre sus discípulos estaba don Antonio de Huitziméngari Mendoza y Caltontzin (hijo del último rey purépecha).

En líneas generales, fray Alonso consideraba que, si existía unión de intereses entre indios y españoles, no había motivo para eliminar la estructura política de los pueblos prehispánicos y era posible gobernar a través de ella, asegurando el avance de los naturales: todos vivirían “hispanamente” al modo de la convivencia entre repúblicas. La república de los españoles prosperaría sin mengua de la de los naturales.<sup>41</sup> Para probar su tesis y fortalecer la idea de un necesario desagravio, se dedicaría a estudiar dos aspectos fundamentales para la convivencia entre españoles e indios: la organización familiar y el pago de tributos y diezmos. Así pues, se podría esclarecer si el cambio en los sistemas de parentesco y en lo económico, daría o no resultado en términos de la moral cristiana, es decir, haciendo lo correcto y promoviendo lo justo.

Para tratar el asunto de los ritos de desposorios y esponsales practicados en la América colonial, fray Alonso tuvo que descubrir similitudes entre lo

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>40</sup> Citado por Ramón Xirau, *Idea y querrela de la Nueva España*, Madrid, Alianza, 1973, p. 151.  
41

europeo y lo amerindio para hallar a qué forma correspondía determinado contenido. Si los matrimonios indígenas se celebraban de determinada manera, había que determinar si en esas formas estaban contenidas las características de lo que se consideraba un matrimonio. La organización de las familias prehispanicas, en particular por la cuestión de la poligamia, planteó muy complejos problemas. La bula *Altitudo Divini Consilii* de Paulo III, promulgada en junio de 1537, vino a resolver algunas dudas:

La Altitudo era una bula de carácter disciplinario y jurídico sobre materia eclesiástica, para dar solución a ciertas dudas que repetidamente se habían planteado a los religiosos acerca de la aplicación del rito, en la administración de los sacramentos del bautismo y del matrimonio a los indios (bautismo tanto de los niños como de los adultos y matrimonios contraídos en la infidelidad junto con la práctica de la poligamia, esto es, los problemas que habían planteado más dudas a los misioneros).<sup>42</sup>

Desde 1534, los agustinos habían decidido no bautizar a los polígamos hasta no convencerlos de las bondades de la monogamia. A pesar de la resistencia, las autoridades eclesiásticas vieron recompensada su paciencia con el lento pero seguro desarraigo de la poligamia. Hasta no conocer las costumbres del mundo indígena en materia de relaciones de parentesco, los religiosos españoles optaron por dejar que los indios escogieran entre sus mujeres la que quisiesen. En 1541, dominicos, franciscanos y agustinos reunidos en asamblea decidieron posicionarse respecto del apostolado en las Indias Nuevas. Entre las posturas que manifestaron recordamos la que concernía al bautismo de los polígamos, que no se llevaría a cabo mientras el sujeto en cuestión no se hubiera comprometido a vivir con una sola mujer.

Las dificultades que en la práctica originaban los polígamos, y la confusión a la que podían conducir con frecuencia estos matrimonios, llevaron a fray Alonso a pronunciarse en relación a esta cuestión en su *Speculum Coniugiorum*, tratado escrito entre 1545 y 1548, salido de las prensas del tipógrafo Juan Pablos en 1556. En él aprueba los esponsales paganos siempre y cuando la sacramentalidad e indisolubilidad de éstos procediera directamente del consentimiento de los contrayentes para procrear, comunicar y permanecer unidos toda la vida.<sup>43</sup>

Fray Alonso se pronunció en contra de la opinión de que en el Nuevo Mundo no existía matrimonio y explicó el complicado ritual que antecedió a los matrimonios indios para probar que las ceremonias expresaban el consenso de los contrayentes y su voluntad de unión conyugal. Tras un breve recorrido por las costumbres matrimoniales de Michoacán, fray Alonso concluyó que la

---

<sup>42</sup> Fernando Murillo Rubiera, *América y la dignidad del hombre. Los derechos del hombre en la filosofía de la historia de América*, Madrid, MAPFRE, 1992, p. 123.

<sup>43</sup> Véase el trabajo de Francisco Miranda Godínez, "Alonso de la Veracruz, etnólogo michoacano". En: *Humanistas Novohispanos de Michoacán*, Morelia, Biblioteca de Nicolaitas Notables, 1982.

propia palabra es signo de consenso. Los signos, pues, hacen efectivo el matrimonio cuando el código es el mismo para ambos oyentes. La variación de signos no hace variar al matrimonio si por tales signos los contrayentes entienden que desean realizar la unión natural de varón y mujer. El mismo consentimiento basta, y ningún otro requisito es necesario. El matrimonio entre los infieles es sacramento en virtud de que no desagradaría ni ofendería a Dios, pues es precisamente el consentimiento de los contrayentes lo que lo perfecciona. Con independencia de lo legal, el matrimonio era un acuerdo éticamente aceptable.

En cuanto a la pluralidad de mujeres (poliginia), fray Alonso expresó que ésta se opone al derecho divino positivo, aunque no al natural, en el caso de los patriarcas y los antiguos varones, quienes lo hacían no con lascivia, sino para engendrar; luego el dictamen era de recta razón. Los gentiles, al admitir muchas esposas en matrimonio, no pecaban, pues había una razón que interiormente impulsaba hacia esto. No había, además, constancia de que fuera pecado tener muchas esposas, y menos antes de la ley evangélica. Lo que nunca ha sido lícito, por los primeros preceptos del derecho natural, es la poliandria (pluralidad de varones), pues destruye el bien de la prole, impide su educación, al no saber de qué progenitor es cada criatura y, si una mujer concibe de un varón no puede recibir a otro, pues se opondría directamente a la naturaleza.

En cuanto al concubinato, fray Alonso opinaba que contraviene al matrimonio en la medida en que, no habiendo comunión de obras, la prole producto de él sufriría insuficiente instrucción. Si los infieles gentiles, después de la primera mujer, se ligan a otra en matrimonio, no hay tal, sino que sólo lo hay con la primera: el consenso mutuo no basta para el matrimonio si no es entre personas con legítimo derecho a los esponsales.

Otros intentos de fray Alonso por comprender una visión del mundo diferente de la española lo llevaron a analizar la organización política. Durante sus primeros años de magisterio en la Real y Pontificia Universidad de México escribió la *Relectio de Dominio infidelium et iusto bello* (1555), donde escribió acerca de la licitud de los tributos pagados por los indios, la tenencia de la tierra, el poder temporal y espiritual de la Corona y la Iglesia y sus respectivas posiciones, así como el dominio y la propiedad privada por parte de los indios sobre sus bienes y territorios, y el derecho de conquista.

En cuanto a las normas y leyes de los diezmos, fray Alonso demostró que el pago de éstos derivaba de la legislación eclesiástica, y no del derecho divino. Resumió sus ideas a este respecto en su *Relectio de Decimis* de 1555, que amplió en 1562. Las once dudas que fray Alonso desarrolló en su tratado se refieren a los siguientes problemas:

1. La licitud de los tributos dados a encomenderos sin título.
2. La evangelización.
3. El respeto a la propiedad privada de la tierra.<sup>44</sup>

<sup>44</sup> Véase al respecto el trabajo de Silvio Zavala. *Fray Alonso de la Veracruz. Primer maestro de derecho agrario en la incipiente Universidad de México (1553-1555)*, México, CONDU-

4. La licitud de exigir tributos a voluntad.
5. El dominio o soberanía de los indios que, cuando es justo, es verdadero y, por ende, independiente de la fe.
6. Cuestiones derivadas de las transacciones de compraventa de tierras emanadas del dolo, engaño y mala fe.
7. La cuestión del imperio mundial: si el emperador es señor del mundo.
8. Cuestiones relativas a la propiedad y a los bienes de los súbditos del Emperador.
9. El poder temporal indirecto del Papa.
10. Los títulos considerados como ilegítimos para declarar la guerra contra los indios: infidelidad (carencia de fe), agravios a españoles, oposición a la prédica de la fe, el Nuevo Mundo considerado como propiedad del Imperio romano, la renuencia a la fe, pecados contra natura, el atraso mental y las órdenes divinas para llevar a cabo la guerra de conquista.
11. Los títulos que legitiman la guerra contra los indios: la obligación de los indios de recibir la fe y que éstos pueden ser compelidos por el emperador o por el papa, dar a los indios un príncipe cristiano, el régimen tiránico de los príncipes bárbaros, la antropofagia y los sacrificios humanos (pecados contra natura), las alianzas entre españoles u otros pueblos indios, la elección libre y voluntaria por parte de los indios y para asegurar el *ius communicationis et commercii*, y otros derechos derivados o anexos.

La tercera duda es muy interesante, toda vez que implica el acercamiento a una concepción distinta de la occidental en cuanto a la propiedad –culturalmente y no sólo desde la perspectiva jurídica–, poseer o ser propietario de la tierra. En primer lugar es necesario atender la premisa de fray Alonso: “la tierra, aun inculta, no es del señor que tiene derecho a los tributos sino del pueblo. Luego no puede, por capricho, ocuparla”. Y agrega: “los cultivos o las tierras del pueblo no son tributos, sino las bases de donde proceden los debidos tributos”.<sup>45</sup> Deduce fray Alonso: “si alguno de nuestros españoles ocupa tierras ya cultivadas, o sembrándolas o plantando viñas o moreras en ellas u otros árboles frutales o haciendo pacer allí a sus rebaños, está en pecado mortal, y es saqueador y ladrón; y, por ocuparlas, ha de restituir las tierras y satisfacer por el daño causado”.<sup>46</sup> Así, la república no otorgó al emperador la propiedad de sus campos y cultivos, sino que la retuvo para sí, por lo que el emperador no puede cederla a

---

MEX, 1981.

<sup>45</sup> Silvio Zavala. *Por la senda hispana de la libertad*, p. 146.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 172.

otros.<sup>47</sup> Y a continuación afirma: “porque lo ajeno nadie lo puede ocupar lícitamente contra la voluntad de su señor. Pero la tierra, aun inculta, no es del señor que tiene derechos a los tributos, sino del pueblo”.<sup>48</sup>

Como puede observarse, fray Alonso tiene claro que la soberanía reside en la república, por lo cual ni los jefes pueden venderla ni los españoles comprarla sin el debido consentimiento del pueblo, por lo que: “ni los que las compraron ni los que las vendieron aquietan la conciencia”.<sup>49</sup> Los campos ya cultivados pertenecen al pueblo, no al cacique: “Ocupar, también, tierras cultivadas por privados o por la comunidad, con autorización del príncipe o del gobernador [cacique], sin consentimiento de la comunidad, es pecado; y el usurpador está obligado a la restitución y a satisfacer el daño ocasionado”.<sup>50</sup>

Al ser los indios hombres libres, su trabajo se convierte en propiedad privada: los cultivos (trabajo) y las tierras (medio de producción) no son tributos, sino las bases de donde proceden los debidos tributos.<sup>51</sup> Es del fruto del trabajo de donde se extrae el tributo, y por lo tanto, dice Veracruz: “porque los cultivos o las tierras del pueblo no son tributos, sino las bases de donde proceden los debidos tributos”.<sup>52</sup>

El príncipe sólo puede decidir en qué modo se tributará, pero no puede decidir sobre la propiedad de la tierra, que reside en el pueblo; de ahí que el pueblo pueda también alquilar su tierra al encomendero, independientemente del príncipe.<sup>53</sup> De hecho, fray Alonso explica que el precio convenido para el alquiler de las tierras debe ser justo, para no ocasionar la ruina, ni privada ni pública.

En el caso de las tierras ocupadas por chichimecas, que vagaban como “brutos y no cultivaban la tierra”,<sup>54</sup> el agustino opinaba que quienes las posean lo hacen lícitamente, pues ningún daño se les ocasiona a los indígenas. Cualquier tipo de donación (de parajes lejanos, por ejemplo), no debiera hacerse contra la voluntad del pueblo, ya que se ha de tener cuidado de que lo que se concede: “sea para bien común y no privado; para proveer a la república de lo necesario y no a particulares para que cambien condición y tengan ocasión de ensorbecerse”.<sup>55</sup> Con estas palabras, encontramos en fray Alonso la convicción respecto de la necesidad de evitar daños injustos e innecesarios.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 174-175.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 177.

## REFLEXIONES FINALES

Como hemos podido apreciar en esta breve revisión de algunos de los planteamientos respecto de la justicia o injusticia que se desprendía de la presencia española en América, la posición mayormente compartida fue que no había suficientes razones para legitimar la intervención. No obstante, se aprecia también un vuelco en los argumentos de Vitoria, y del propio Las Casas. En cuanto a Quiroga y Veracruz, si bien es cierto que tuvieron una actitud de apertura al mundo amerindio, no es menos cierto que su actuación estuvo dentro de los márgenes de los planes reales de expansión. Esto se explica porque fueron pensadores cuya producción se originó en un contexto que les exigía hacerlo así, pues de otro modo no habrían sido capaces de impactar, como efectivamente lo hicieron, en las políticas coloniales que llevaban a proteger ciertos elementos culturales que, de otra manera, habrían desaparecido sin remedio. Los marcos jurídicos en los que impactaron sus pareceres fueron pocos pero muy importantes. No obstante su importante labor, la propia lógica de la expansión colonial condujo a un estancamiento en términos de la protección de los indígenas. La lejanía de estas tierras y el legendario “acátese, pero no se cumpla” que mañosamente enarbolaban los funcionarios en Indias, fueron algunos de los aspectos que bloquearon la posibilidad de volver operativas las disposiciones legales que fueron emanando. Por esos motivos, y a pesar de las limitaciones de los autores revisados, es que debemos recordar sus propuestas como una apuesta a favor de la tolerancia y como un recordatorio de la enorme importancia que tiene la articulación de la filosofía con las ciencias sociales, incluyendo las ciencias jurídicas.

**BIBLIOGRAFÍA**

Abellán, José Luis, *Historia del pensamiento español. De Séneca a nuestros días*, Madrid, Espasa-Calpe, 1996.

Bataillon, Marcel, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, FCE, 1996.

Borges, Pedro, *Misión y civilización en América*, Madrid, Alhambra, 1987.

Colón, Cristóbal, *Diario de los cuatro viajes del Almirante y su testamento*, México, Espasa-Calpe, 1986.

Fernández Rodríguez, Pedro, *Los dominicos en la primera evangelización de México. 1526-1550*, Salamanca, San Esteban, 1994.

Girardi, Giulio, *La conquista de América, ¿con qué derecho?*, San José de Costa Rica, DEI, 1988.

Gómez López, Consuelo, "La «*Renovatio Urbis*». Poder, ciudad y universidad en el siglo XVI", *Espacio, tiempo y forma. Revista de la Facultad de Geografía e Historia*, Serie VII, núm. 9, Madrid, UNED, 1996.

Hanke, Lewis, *Los primeros experimentos sociales en América*, Madrid, Congreso de Estudios Sociales, Ministerio del Trabajo, 1946.

———, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Buenos Aires, Sudamericana, 1949.

———, *Estudios sobre fray Bartolomé de Las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1968.

Casas, Bartolomé de las, *Historia de las Indias*, Vol. II, México, FCE, 1992.

———, *Brevísima relación de la destrucción de África. Preludio a la destrucción de Indias. Primera defensa de los guanches y negros contra su esclavización*, Salamanca, Viceconsejería de Cultura y Deportes del Gobierno de Canarias, 1989.

———, *Tratados*, Vol. I, 2ª reimpresión, México, FCE, 1997.

- , *De regia potestate o derecho de autodeterminación*, Madrid, CSIC, 1984.
- León-Portilla, Miguel, "Fray Antón de Montesinos. Esbozo de una biografía", en *Fray Antón de Montesinos*, México, UNAM, 1982.
- Mercado, Tomás de, "*Suma de tratos y contratos de mercaderes*", Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, Ministerio de Economía y Hacienda, 1977. Versión en línea: <http://www.hacer.org/pdf/Tratos.pdf>
- Merle, Marcel, *El anticolonialismo europeo. Desde Las Casas a Marx*, Madrid, Alianza, 1972.
- Miranda Godínez, Francisco, "Alonso de la Veracruz, etnólogo michoacano", en: *Humanistas Novohispanos de Michoacán*, Morelia, Biblioteca de Nicolaítas Notables, 1982.
- Murillo Rubiera, Fernando, *América y la dignidad del hombre. Los derechos del hombre en la filosofía de la historia de América*, Madrid, MAPFRE, 1992.
- Nettel, Patricia, *El precio justo o las desventuras de un confesor en el siglo XVI*, México, UAM-Xochimilco, 1997.
- 98
- O'Gorman, Edmundo, *La idea descubrimiento de América. Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos*, México, Centro de Estudios Filosóficos-UNAM, 1951.
- Quiroga, Vasco de, *Documentos*, México, Pólis, 1940.
- Ricoeur, Paul, *Lo justo*, Madrid, Caparrós, 1999.
- Saignes, Thierry, *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*, México, CEMCA, Instituto Indigenista Interamericano, 1988.
- Sánchez Macgrégor, Joaquín, *Colón y las Casas. Poder y contrapoder en la filosofía de la historia latinoamericana*, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 1991.
- Vitoria, Francisco de, *Relecciones del Estado, de los Indios y del Derecho de la Guerra*, México, Porrúa 1985.
- Xirau, Ramón, *Idea y querella de la Nueva España*, Madrid, Alianza, 1973.

Zavala, Silvio, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, México, Porrúa, 1971.

———, *Fray Alonso de la Veracruz. Primer maestro de derecho agrario en la incipiente Universidad de México (1553-1555)*, México, CONDUMEX, 1981.

———, *Por la senda hispana de la libertad*, México, FCE, MAPFRE, 1993.