

00188

SOCIOCRITICISM - SOCIOCRITIQUE

1995 VOLUME 11 ISSUES 1 AND 2

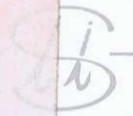
SISAC



0000-0000(1995)11:1/2;1-V

00006169960002
SWETS
FLA

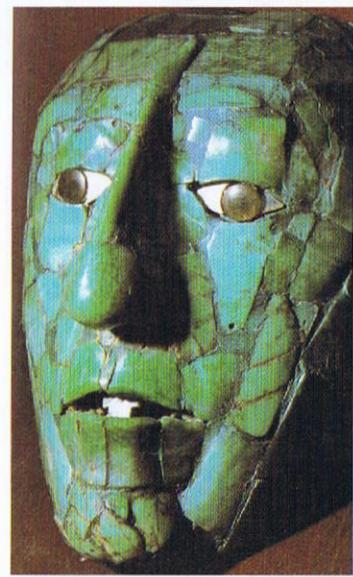
26119250



Rev. 14-140

Sociocriticism

Droit naturel — Droit de conquête
Derecho natural — Derecho de conquista



Vol. XI, 1-2

Institut international de sociocritique
Université Paul-Valéry
BP 5043
F-34032 MONTPELLIER CÉDEX 01
FRANCE

Tél. 04 67 14 24 34
Fax 04 67 14 24 33

Courrier électronique iis_cers@alor.univ-montp3.fr
Site <http://serinf2.univ-montp3.fr/CERS/>

Directeur de la publication

Edmond Cros

Editor

Rev. 14-170

SOCIOCRITICISM

DROIT NATUREL — DROIT DE CONQUÊTE
Derecho natural — Derecho de conquista

Textes réunis et présentés par Edmond Cros

Vol. XI, 1-2

SOMMAIRE

Notes de l'éditeur 1

Résumés — Resúmenes — Abstracts 1

Unité et ambiguïté de la référence au droit naturel 1

Frank Thielen 1

Elaboración de los 1

VI 1

Georges Pandolf 1

Demografía y conquista 1

Edmond Cros 1

Desarrollo jurídico de la conquista. Entre Edad Media y Edad Moderna: la cuestión de los *factos vitales* 1

Michèle Escamilla-Collin 1

La *desaparición* o el habla panfletaria de Bartolomé de las Casas 1

Los pecados de los indios. ¿una justificación de la conquista? 1

Jean-Pierre Sánchez 1

El origen y conquista. Cofán, Metolhuá y Las Casas ante los *hechos* 1

averindados 1

Harman Val Jullien 1

Textes réunis et présentés par Edmond Cros

Les *derechos* humanos bajo la dictadura de Francisco I. Madero y la 1

libertad 1

Velly Richard 1

SOCIOCRITICISM

DROIT NATUREL — DROIT DE CONQUÊTE
Derecho natural — Derecho de conquista

Ce sommaire double est servi par l'impression 1896
qui correspond à ce seul volume

VOIR EN TROISIÈME DE COUVERTURE
LA NOUVELLE NUMÉROTATION.

Vol. XI, 1-2

Vol. XI, 1-2. ISBN 2-902-879-26-1

018-11-011

Institut international de sociocritique
Université Paul-Valéry
BP 5043
F-34032 MONTPELLIER CEDEX 03
FRANCE

Tel 04 67 14 24 34
Fax 04 67 14 24 35

Courrier électronique : iaic@univ-montpellier.fr
Site : <http://www.univ-montpellier.fr/iaic/>

Directeur de la publication

Edmond Cros

Éditeur

SOMMAIRE

Note de l'éditeur	I
Résumés — Resúmenes — Abstracts	V
Fonctions et ambiguïtés de la référence au droit naturel.	
Frank Tinland	1
El resurgir de las sociedades utópicas con los Indios de México. Siglo XVI.	
Georges Baudot	17
Iconografía y conquista.	
Edmond Cros	35
Planteamiento jurídico de la conquista. Entre Edad Media y Edad Moderna: la cuestión de los <i>justos títulos</i> .	
Michèle Escamilla-Colin	49
<i>La brevísima</i> o el habla panfletaria de Bartolomé de Las Casas.	
Daniel Meyran	103
Utopía y conquista.	
Beatriz Pastor	111
Los pecados de los indios: ¿una justificación de la conquista?	
Jean-Pierre Sánchez	129
Lengua y conquista. Colón, Motolinía y Las Casas ante los idiomas amerindios.	
Carmen Val Julián	161
Dossier.	
Los derechos humanos bajo la dictadura de Pinochet: lo impúdico y lo público.	
Nelly Richard	177

*Ce numéro double est servi sur l'abonnement 1996
qui correspond à ce seul volume*

**VOIR EN TROISIÈME DE COUVERTURE
LA NOUVELLE NUMÉROTATION.**

Vol. XI, 1-2 : ISBN 2-902-879-26-1

NOTE DE L'ÉDITEUR

Dans quelles conditions la prédication évangélique et l'expansion du christianisme étaient-elles compatibles avec le droit des gens ? La rencontre entre l'Europe et le Nouveau Monde souleva, dans le sillage de ce questionnement central, nombre de questions qui en dérivèrent directement, dont celles qui portaient sur les droits de la couronne de Castille sur ces territoires ou encore sur la nature de l'indien. Sous-tendu par la notion, au demeurant ambiguë, de *droit naturel*, ce débat sur les justes titres, qui mettait en jeu des mythes et des imaginaires sociaux irréductibles les uns aux autres, dans un contexte de totale incompréhension langagière, ne pouvait se développer avec une telle ampleur qu'en Espagne. Les positions intransigeantes de certains des grands acteurs de la polémique de Valladolid, leur haute conscience morale alliée à leur courage intellectuel, restent exemplaires en tant que points de référence. Car quelle que soit l'ampleur du problème posé par le génocide des indiens la réflexion que ce génocide nous inspire, loin de se limiter à reconstruire un avoir-été historique, doit nous rendre plus attentifs à un présent dont nous sommes collectivement responsables. Nous sommes tous les jours témoins de nouvelles violations des droits humains et, de ce point de vue, les pages douloureuses de l'histoire contemporaine de l'Amérique Latine ne peuvent être passées sous silence. C'est dans ce but que j'ai tenu à publier ici, en guise de dossier, et avec l'autorisation de l'auteur, le témoignage de Nelly Richard qui s'interroge sur ce qu'un film bien connu qualifie de « territoire de l'oubli. » Ce texte, qui est paru dans le numéro 11 de novembre 1995 de la

¿En qué condiciones eran compatibles la predicación evangélica y la expansión del cristianismo con el derecho de las gentes? El encuentro de Europa con el Nuevo Mundo acarrió una serie de interrogantes derivados de este cuestionamiento fundamental y más especialmente aquellos que versaban sobre el derecho de la Corona de Castilla sobre estos territorios o la naturaleza del indio. Refiriéndose básicamente a la noción, ambigua además, de derecho natural, este debate sobre los justos títulos, que implicaba unos mitos y unas imaginaciones colectivas irreductibles, sólo en España podía desarrollarse con tanta amplitud. La postura intransigente de algunos de los grandes actores de la polémica de Valladolid, su alta conciencia moral y su audacia intelectual son ejemplares como puntos de referencia. En efecto, cualquier que sea la amplitud del problema planteado por el genocidio de los indios, la reflexión que nos inspira dicho genocidio no debe limitarse a reconstruir un pasado histórico sino que debe hacernos más atentos a un presente del cual somos colectivamente responsables. Somos cada día testigos de nuevas violaciones de los derechos humanos y, desde este punto de vista no se puede hacer caso omiso de las páginas dolorosas de la historia contemporánea de América latina. Movidio por esta preocupación y con el permiso de la autora publico un artículo de Nelly Richard que salió en el número 11 de noviembre de 1995 de Revista de Crítica Cultural de Santiago de Chile. Se

Revista de crítica cultural de Santiago de Chile, fait allusion à une vidéo de Carmen Castillo « *La flaca Alejandra* » ainsi qu'à deux autobiographies, *El infierno* de Luz Arce (Santiago, Planeta, 1993) et *Mi verdad* de Marcia Alejandra Merino (Santiago, ATG, 1993), autobiographies qui racontent les histoires respectives de ces deux femmes, militantes politiques de gauche durant l'Unité Populaire, arrêtées en 1973 par les services de la DINA qui, après avoir été torturées, ont collaboré avec leurs bourreaux au point d'être intégrées dans les services secrets du régime militaire et de travailler pour ces derniers pendant dix ans. Nelly Richard fait également référence à des images retransmises par la Télévision Chilienne en 1995 : une interview donnée, en juin 1995, à une chaîne de télévision nord-américaine par Osvaldo Romo, un des bourreaux du régime militaire ainsi que des déclarations publiques du général Manuel Contreras, ex directeur de la DINA condamné, en juin 1995, à sept ans de prison par la Cour Suprême dans l'affaire de l'assassinat de Letelier. En posant le problème de la mémoire et de l'oubli, Nelly Richard interroge les silences du discours social et la fonction que jouent objectivement les médias dans le champ de l'idéologique.

refiere este texto a un video de Carmen Castillo "La flaca Alejandra" (1994) así como a dos autobiografías, "El infierno" de Luz Arce (Santiago, Planeta, 1993) y "Mi verdad" de Marcia Alejandra Merino (Santiago, ATG, 1993), autobiografías que relatan las historias de estas dos mujeres, militantes políticas de izquierda durante la Unidad Popular, hechas prisioneras en 1973 por la DINA, que luego de ser torturadas pasaron a colaborar con sus verdugos "hasta llegar a formar parte de su estructura en grado de oficiales por más de diez años". Remite también a unas imágenes transmitidas por canales de televisión chilenos en 1995: la entrevista a Osvaldo Romo "uno de los torturadores unánimamente reconocidos del régimen militar" que concedió una entrevista en la cárcel a una cadena de televisión norteamericana en junio de 1995 y el fallo de la Corte Suprema en el caso Letelier que, en junio de 1995, condenó al general Manuel Contreras ex-director de la DINA a siete años de cárcel. Planteando la problemática de la memoria y del olvido, Nelly Richard cuestiona los elementos silenciados del discurso social así como el papel objetivo que desempeñan los medios en el campo de lo ideológico.

Dans les premiers, et avec appui à la multiples définitions de la nature, la distinction entre "le naturel" et "le conventionnel" vise avant tout à légitimer ou contester les lois de l'état et les actes législatifs et cela en sa faveur. La notion de loi naturelle se voit élaborée à partir d'une investigation de los principios racionales, universales e incomprometidos que sirven que inspirar la legislación y gobierno de cualquier sociedad política. La integración de dichos principios en una perspectiva constructivista y, por consiguiente, fundada en elética de la Historia reciente, desemboca en debates lógicos cuya importancia será reactivada por el descubrimiento del Nuevo Mundo. Algunas tesis de estos debates (y de lo que en ellos se ventilaba) resultan obsoletas. Pero otras desembocan en discusiones fundamentales por lo que toca al nacimiento y desarrollo de la antropología. Por otra parte, dichas discusiones argumentan vinculando las lecturas antiguas y modernas del derecho natural hasta culminar con el papel indispensable por ésto en las Declaraciones de los Derechos del Hombre.

La distinción de « naturel et du conventionnel » est, sur la base des deux multiples de la nature, utilisée depuis les grecs pour légitimer ou contester les lois de la cité et les actes législatifs en son nom. La notion de loi naturelle sera élaborée progressivement sur la base d'une re-

RÉSUMÉS / RESÚMENES / ABSTRACTS

Franck TINLAND : Funciones y ambigüedades de la referencia al Derecho natural.

Desde los griegos, y con arreglo a las múltiples definiciones de la naturaleza, la distinción entre "lo natural" y "lo convencional suele usarse para legitimar o contestar las leyes del estado y los actos llevados a cabo en su nombre. La noción de ley natural se ira'elaborando a partir de una averiguacion de los principios racionales, universales e intemporales que tienen que inspirar la legislación y gobierno de cualquier sociedad política. La integración de dichos principios en una perspectiva creacionista y, por consiguiente, también en la línea de la Historia sagrada, desemboca en debates teológicos cuya importancia será reactivada por el descubrimiento del Nuevo Mundo. Algunas facetas de estos debates (y de lo que en ellos se ventilaba) resultan obsoletas. Pero otras desembocan en discusiones fundamentales por lo que toca al nacimiento y desarrollo de la antropología. Por otra parte, dichas discusiones seguirán vinculando las lecturas antiguas y modernas del derecho natural hasta culminar con el papel desempeñado por éste en las Declaraciones de los Derechos del Hombre.

La distinction du « naturel et du conventionnel » est, sur le fond des sens multiples de la nature, utilisée depuis les grecs pour légitimer ou contester les lois de la cité et les actes accomplis en son nom. La notion de loi naturelle sera élaborée progressivement sur la base d'une re-

cherche des principes rationnels, universels et intemporels qui doivent inspirer la législation et le gouvernement de toute société politique. L'intégration de ces principes dans une perspective créationniste, et donc aussi dans le droit fil de l'Histoire sainte, conduit à des débats théologiques dont la découverte du Nouveau Monde réactivera l'importance. Une part de ces débats (et de leurs enjeux) est frappée d'obsolescence. Mais, pour une autre part, ils ouvrent sur des discussions qui seront fondamentales pour la naissance et le développement de l'anthropologie, et qui seront aussi à la charnière des lectures anciennes et modernes du droit naturel et cela, jusqu'à la signification que celui-ci prendra pour les Déclarations des Droits de l'Homme.

Since Nature takes on multiple meanings, the distinction between naturalness and convention has, from the Greeks, been used to legitimate or, else, to dispute the laws of the city as well as the actions made in its name.

Natural Law as a notion is progressively built out of the search for rationality, and according to the universal principles which must lead the government of any political society. To place these principles inside a creationist perspective and, subsequently, in the continuation of the Holy Story, brought theological conflicts that the Discovery of the New World came to stir up.

If some of the debates have no longer importance, a few of them however focus on discussions which will appear to be fundamental for the birth and the development of anthropology. Moreover, they will remain the key to explain the question of natural law on to the Declaration of Human Rights.

Georges BAUDOT : El resurgir de las sociedades utópicas con los indios de México. siglo XVI.

En el siglo XVI y después de la conquista de México que supone la irrupción de los europeos por todo lo ancho del continente, América a podido parecer ser la encarnación de una clave del destino humano, y a la vez un modelo para interpretar el pasado de la aventura humana. Son precisamente los amerindios y su extraña novedad quienes han autorizado esta doble proyección utópica. Entre todas las partes que compo-

nen esta preocupación metahistórica, el milenarismo estructurado por Joaquín de Fiore ha procurado el proyecto de sociedad que mejor se ajustaba a las cualidades y virtudes providenciales de los hombres de América. Y son los evangelizadores franciscanos de México quienes han intentado, los primeros, responder a este doble enigma. Explicar primero la incongruencia que planteaba la presencia de las civilizaciones urbanas prehispánicas en el marco de un pasado humano reconocido por la tradición europea, cambiando los términos mismos de la cuestión y proyectando a la humanidad amerindia en el porvenir, en el futuro del destino humano e incluso en su desenlace mismo al poner en sus manos la posibilidad de construir un prefacio al Juicio Final. La posteridad de esta esperanza fue módica, poco acorde con su ambición grandiosa.

Au XVI^e siècle, après la conquête du Mexique et l'irruption des Européens sur le continent, l'Amérique a pu sembler incarner à la fois une clef du destin humain pour le futur et un modèle pour interpréter le passé de l'aventure humaine. Ce sont les Amérindiens et leur étrange nouveauté qui ont autorisé cette double projection utopique. Parmi toutes les composantes de cette inquiétude métahistorique, le millénarisme structuré par Joachim de Fiore a fourni le projet de société qui s'accordait le mieux avec les qualités providentielles des hommes d'Amérique. Et ce sont les évangélisateurs franciscains du Mexique qui ont tenté, les premiers, de répondre à cette double énigme. Expliquer tout d'abord l'incongruité que posait la présence des civilisations urbaines pré-colombiennes dans un passé humain reconnu par la tradition européenne, en changeant les termes de la question et en projetant l'humanité amérindienne dans l'avenir, dans les lendemains du destin humain et même dans son achèvement en leur confiant la possibilité de bâtir une préface aux Temps Derniers. La postérité de cette espérance n'a pas été à la mesure de son ambition grandiose.

After the Mexican Conquest and the arrival of the Europeans on the continent, America may have seemed to represent both a key to human destiny in the future, and a model of interpretation to explain the Past. Amerindians and their strange newness are at the roots of such a twofold utopist strain. Within, millenarism, a trend promoted by

Joachim de Fiore, which proposed a project of society fitting to the providential qualities of American men.

The Franciscan Missionaries in Mexico were the first to hope to answer this double enigma; the first to try to explain the incongruity of the existence of pre-Colombian civilisations inside a Past shaped out of European tradition and history. So they changed the terms of the question and they gave a Future to the Amerindian community by leaving them the possibility of building a prefatory frame for the end of the world.

Edmond CROS : Iconografía y conquista.

En la descripción edénica de los paisajes del Nuevo Mundo por Colón asoma un discurso mítico que convoca el concepto de lo monstruoso y va contaminando las representaciones escritas e icónicas que ilustran las polémicas sobre la naturaleza del indio, la conquista y la colonización. Pero se nos aparece por lo mismo y juntamente el surgimiento de una nueva instancia discursiva caracterizada por la imposibilidad de incorporar aquellos nuevos objetos que son el indio, su cultura, su religión, sus paisajes, en las categorías clasificadoras del universo de los conquistadores. Dicho fenómeno funciona de manera reversible y afecta también el proceso de formación de la representación del Otro que va cuajando en el seno de la experiencia subjetiva del indio. Así se está construyendo una matriz de la imaginación incapaz de incorporar lo distinto y que informa/deforma la conciencia y la sensibilidad de este nuevo sujeto cultural, el sujeto cultural colonial, juntamente colonizado y colonizador, que no puede disociarse y que sigue sin embargo profundamente y para siempre difractado.

Dans la description édénique des paysages du Nouveau Monde que fait Colomb affleure un discours mythique qui convoque le concept de monstrueux et contamine les représentations langagières et iconiques qui illustrent les polémiques sur la nature de l'indien, la conquête et la colonisation. Dans le même temps et par là même se donne à voir le surgissement d'une instance discursive qui se caractérise par l'impossibilité d'incorporer ces nouveaux objets que sont l'indien, sa culture, sa religion, ses paysages, dans les catégories classificatoires de l'uni-

vers des conquistadores. Ce phénomène fonctionne de façon réversible et affecte également le processus de formation de l'image de l'Autre qui s'installe au coeur de l'expérience subjective de l'indien. Ainsi se met en place une matrice de l'imaginaire incapable d'incorporer le dissemblable et qui informe/déforme la conscience et la sensibilité de ce nouveau sujet culturel, le sujet culturel colonial, à la fois colonisé et colonisateur, indissociable et cependant profondément et à jamais diffracté.

Throughout the enhanced descriptions Christopher Columbus makes of the New World scenery, emerges a pervading mythical discourse pulling forth the concept of monstrosity and contaminating the representations of the indians (whatever literary or iconographic) coming in illustration to the polemic writings on the indian nature, or on the conquest and the ensuing colonization. Thus and precisely a peculiar discursive entity can be shaped out. Its main characteristic is the inability to integrate these new objects that are the Indian, his culture, his religion, his world and way of living within the categories and standards of the conquistadores. Such a phenomenon works in a reversible way so that it affects the edification of the image of the Other which progressively finds a place inside the Indian's subjectivity. The consequence of such a process is the coming forth of an imaginary scheme unable to face out alterity; a conditioning scheme which fills up and at the same time distorts not only the sensibility but also the conscience of that new kind of cultural subject, both colonizing and colonized, still united and however deeply and for ever diffracted.

Michèle ESCAMILLA COLLIN : Planteamiento jurídico de la conquista

Entre Edad Media y Edad Moderna: la cuestión de los justos títulos. El encuentro planetario de Europa con el Nuevo Mundo originó nuevos interrogantes entre los cuales éste, esencial: el problemático título del rey de Castilla a las Indias. Planteando primero la cuestión (Alejandro VI, Roma, 1493), cuestionándolo luego (Montesinos, Hispaniola, 1511), España llegaría a ponerlo en tela de juicio (Vitoria, Salamanca, 1539). Pese al ineludible y trágico desajuste entre teoría y realidad, España tuvo, gracias a lo mejor de sus hombres, el mérito de hacerse un

cargo de conciencia de su responsabilidad en los asuntos americanos. La élite espiritual e intelectual del reino, aliando la experiencia de terreno con la reflexión más especulativa, se desveló por encontrar respuestas, a petición o en contra de las autoridades. Con los instrumentos epistemológicos legados por la Antigüedad y la escolástica medieval, juristas y teólogos españoles supieron también, frente a la realidad americana, abrir horizontes nuevos.

La rencontre planétaire entre Europe et Nouveau Monde souleva des questions nouvelles dont celle, fondamentale, de la problématique des droits de la Couronne de Castille sur ces territoires. De la simple question (Alexandre VI, Rome, 1493) au questionnement (Montesinos, Saint-Domingue, 1511), puis à la remise en question (Vitoria, Salamanque, 1539), l'Espagne s'interrogea. Malgré l'inévitable et tragique décalage entre théorie et réalité l'Espagne, grâce aux meilleurs des siens, eut le mérite d'ériger sa responsabilité dans l'aventure américaine en affaire de conscience. L'élite intellectuelle et spirituelle du royaume, conjuguant expérience de terrain et pensée spéculative, s'efforça – à la demande ou à l'encontre des autorités – de répondre. Avec des outils épistémologiques hérités de l'Antiquité et de la scolastique médiévale, juristes et théologiens ont aussi, confrontés à la réalité américaine, ouvert de nouveaux horizons.

The encounter, at planetary level, of Europe and the New world triggered new questions among which this essential one: what were the rights of the Castilian Crown on the newfoundlands? First arose mere questions (Alexander VI, Rome, 1493), then doubts (Montesinos, Santo Domingo, 1539), at last Spain brought its authority in question (Vitoria, Salamanca, 1539). Despite the unavoidable and tragic gap between theory and reality, Spain, to its credit and thanks to the best of its people, transcended its responsibility in the American adventure into a matter of conscience. The Kingdom's intellectual and spiritual elite tried to find an answer—at the government's request or sometimes against it—combining the most speculative reasoning with field experience. Confronted with the American reality, and thanks to the epistemological instruments they had inherited from the antiquity and medieval scholastic, jurists and theologians also opened new horizons.

Daniel MEYRAN : *La brevísima* o el habla panfletaria de Bartolomé De Las Casas.

Entre la extensa producción lascasiana destaca *La Brevísima Relación de la Destrucción de Las Indias* escrita en 1542 y publicada en 1552. En defensa de los indios contra las maldades de los españoles, Las Casas expresa aquí un habla panfletaria en un discurso renovador a la vez polémico y agónico. En la medida en que el panfletario propone un cuadro que enfoca una situación y una proposición testimonial, el texto se presenta como una variación sobre un tema: la destrucción de las Indias

Parmi la riche production lascasienne La Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias écrite en 1542 et publiée en 1552 se détache. A la défense des Indiens, contre les mauvais traitements et les méchancetés des Espagnols, Las Casas donne à lire une parole pamphlétaire dans un discours rénovateur à la fois polémique et agonique. Dans la mesure où le pamphlétaire propose un cadre situationnel et un témoignage, le texte se présente comme une variation sur un thème: la destruction des Indes.

Brevísima (1542), mainly devoted to the defense of Indian s humanity and rights, is considered by critics as one of the fundamental text on Indian debate. It also describes Brevísima as a pamphlet because of its doble characteristic. In fact this text is antagonistic (Brevísima quotes implicitly counter discourses) and polemic. That discursive strategy enabled Las Casas to deconstruct the colonial hegemonic discourse. Thus Brevísima appears as a subversive text, however it did not constitute an attempt to transgress the spanish colonial establishment.

Beatriz PASTOR : Utopía y conquista.

Ciertos críticos opinan que no existen utopías españolas del Nuevo Mundo. Otros rechazan este juicio y reivindican la existencia de utopías americanas empíricas. En realidad, América se configura como un locus utópico que mezcla mitos de la tradición occidental como de la americana. Esta figuración utópica presenta dos vertientes contrarias, incom-

patibles y perfectamente complementarias: una comercial en los textos de Colón (América como paraíso del provecho, disponible y accesible); otra ideológica (o contraideológica) en los de Las Casas, quien rechaza una visión del mundo mercantilista, materialista y explotadora. Más allá de las formulaciones teóricas, la utopía americana es el lugar de convergencia de la representación simbólica y de la acción política.

Certains critiques pensent qu'il n'existe pas d'utopies espagnoles du Nouveau Monde. D'autres, au contraire, postulent l'existence d'utopies américaines empiriques. En réalité, l'Amérique apparaît comme un locus utopique où se mêlent des mythes des traditions occidentale et américaine. Cette utopie présente deux variantes opposées, incompatibles et parfaitement complémentaires: l'une, commerciale, dans les textes de Colomb (l'Amérique comme paradis du profit, disponible et accessible); l'autre, idéologique (ou contre-idéologique), chez Las Casas, qui refuse une vision du monde mercantiliste, matérialiste, basée sur l'exploitation. Au-delà des formulations théoriques, l'utopie américaine est le point de convergence de la représentation symbolique et de l'action politique.

Against those who think there are no Spanish utopia of the New World, and those who argue that, on the contrary, empiric American utopias exist, the writer of this essay describes America as a Utopian Locus in which myths belonging to both American and Occidental traditions are entangled. So that utopia appears under two opposite and however complementary shapes; one is commercial (C. Columbus and the New World and the New World as a profitful Eden), the other is ideological, or counter-ideological (Las Casas and the refusal of a mercantilist exploitation of the New World). Beyond theoretical writings, American utopias emerge as the meeting point of political action and symbolic thought.

Jean-Pierre SANCHEZ : Los pecados de los indios: ¿Una justificación de la conquista?

La querrela de los justos títulos de conquista cobró gran amplitud con la intervención de los religiosos que dieron al debate jurídico una nueva

dimensión ética. Esta toma de conciencia que permitieron, entre otros, los dominicanos Antonio de Montesinos y Bartolomé de Las Casas originó importantes discusiones, tanto en América como en España. Muchos testigos afirmaban que los indios idólatras ofendían a Dios y a la ley natural por su comportamiento censurable. La antropofagia, la homosexualidad, los sacrificios humanos y otros pecados fueron presentados por los defensores de la encomienda como pruebas de la barbarie de los indígenas y tratados como un justo título de conquista. Juristas y teólogos intervinieron en este debate que corresponde a las primeras décadas del establecimiento de los españoles en el Nuevo Mundo.

La querelle des justes titres de conquête prit de l'ampleur avec l'intervention des religieux qui donnèrent au débat juridique une nouvelle dimension éthique. Cette prise de conscience que permirent, entre autres, les Dominicains Antonio de Montesinos et Bartolomé de Las Casas, provoqua d'importantes discussions, tant en Amérique qu'en Espagne.

De nombreux témoins affirmaient que les Indiens idolâtres offensaient Dieu et la loi naturelle à cause de leur comportement censurable. L'anthropophagie, l'homosexualité, les sacrifices humains et d'autres péchés furent présentés par les défenseurs de l'encomienda comme des preuves de la barbarie des indigènes et traités comme un juste titre de conquête. Juristes et théologiens prirent part à ce débat qui correspond aux premières décennies de l'établissement des Espagnols dans le Nouveau Monde

The argument about the legitimate grounds for conquest became more extensive with the intervention of religion men who gave to the judicial debate a new ethical dimension. Such a realization, made possible by Dominicans Antonio de Montesinos and Bartolomé de Las Casas among others, triggered important discussions in America as well as in Spain.

Many witnesses claimed that idolatrous Indians offended God and the natural law with their censurable behaviour. Anthropophagy, homosexuality, human sacrifices and other sins were set out by the supporters of the encomienda as evidence of the barbarism of the natives, and used as legitimate grounds for conquest. Jurists and

theologians took part to the debate which corresponds to the first decades of Spanish settlement in the New World.

Carmen VAL JULIÁN : Lengua y conquista. Colon, Motolinía y Las Casas ante ante los idiomas amerindios.

Partiendo de un estudio comparado de los escritos de los tres autores, el artículo da cuenta de sus respectivas visiones acerca de las lenguas amerindias. El punto de vista de cada uno sobre el tema aparece vinculado con un concepto propio de la relación con los indios. Paralelamente, las medidas legales referentes al estatuto de los intérpretes evidencian la importante función de éstos en los procesos de conquista y colonización.

A partir d'une approche comparée des écrits des trois auteurs, l'article aborde leurs visions respectives des langues indigènes de l'Amérique espagnole. Le point de vue de chacun sur cette question apparaît lié à des conceptions différentes du rapport aux Indiens. Parallèlement, les mesures légales concernant le statut des interprètes, mettent en évidence l'importante fonction de ceux-ci dans les processus de conquête et de colonisation

This article deals with the question of native American languages as it appears in the writings of Christopher Columbus, fray Toribio Motolinía and fray Bartolomé de Las Casas. The points of view expressed by the various authors differ because each stems from a certain conception of the Indians and of the relationship with them. The legal measures mentioned inform us at the same time of the status and the importance of interpreters in the course of the conquest and colonization.

Sociocriticism Vol. XI, 1-2, pp. 1-16
© I.L.S., Montpellier (France)

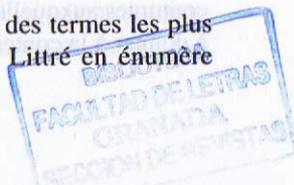
FONCTIONS ET AMBIGUÏTÉS DE LA RÉFÉRENCE AU DROIT NATUREL

Franck TINLAND

Naturel se dit de ce qui, renvoyant de près ou de loin à ce qui tient au fait d'être né, sert de référence pour penser et évaluer ce qui advient soit du fait des circonstances, soit par l'opération humaine. Ces deux sources d'écart par rapport à ce qui s'origine dans la naissance, « fait de nature », peuvent se mêler dans l'enchevêtrement des événements, avec ce qu'ils comportent d'aléatoire (ou, au contraire de séquences historiquement orientées), et de l'« Art », ou de la « Convention », marques de la capacité proprement humaine à se distancier par rapport à la condition faite à toute chose ou à tout être du seul fait de sa venue à l'existence, avec les caractéristiques (potentielles ou actuelles) qui sont constitutives de « sa nature ».

Mais il y a bien des façons de concevoir la Nature : comme ensemble des conditions qui amènent à l'existence ceci ou cela, ou la nature de ceci ou de cela, leur lien et le rapport de l'opération humaine (source d'artificialité) avec tout à la fois la Nature comme ordre (éventuellement désordre) avec lequel tout existant détermine une relation originaire et la nature considérée comme ensemble des caractéristiques essentielles qui donnent son identité à ceci ou cela.

Pour ne citer qu'un exemple de l'ambiguïté de l'un des termes les plus polysémiques de la langue française (le dictionnaire de Littré en énumère



vingt-neuf sens), au XVIII^e siècle encore, un admirateur anglais de J.-J. Rousseau, James Burnet, écrivait dans son *Antient Metaphysics* : « Il convient ici que j'explique ce que j'entends par État de Nature, car c'est là un terme qui peut être employé en deux sens très différents. Il peut désigner soit l'état le plus parfait auquel il (*l'homme*) tend de par sa propre nature et vers lequel il avance ou doit avancer à tout moment (c'est-à-dire le plein développement de ses facultés intellectuelles, par lesquelles, et lesquelles seulement, il est proprement un être humain) [...] soit l'état à partir duquel commence ce progrès. » Notre auteur précise alors « c'est en ce sens que j'utiliserai ce terme signifiant alors par là « l'état originaire de l'homme, avant que les sociétés ne se soient formées ou les arts développés. »

Le premier de ces sens s'accorde mieux avec la tradition ancienne, aristotélicienne notamment. Le second, celui auquel se rallie J. Burnet, est celui que privilégient les modernes. C'est celui auquel nous songeons spontanément – raison pour laquelle il est bon de rappeler le premier, qui dans la quasi-totalité des cas, va de pair avec la reconnaissance du caractère naturellement social de l'homme – *zoonpoliticon*, vivant destiné à vivre dans la cité selon le mot célèbre d'Aristote. De même ce sens s'accorde avec l'idée d'un ordre englobant toute chose en ses harmonies, fondées sur la hiérarchie des formes naturelles et l'immanence de la finalité en tous les existants comme en leurs rapports, assignant à chacun sa place et les potentialités de réalisation de sa nature propre.

Le droit naturel désigne alors le droit à l'actualisation des virtualités dont est, par naissance, capable tout homme, du fait qu'il est né tel. Cela ne sera possible, pour cet être naturellement formé pour vivre dans la société de ses semblables, que dans le cadre de la cité – de l'organisation politique qui convient donc à ce à quoi il est destiné par sa nature propre.

Mais l'ambiguïté fondamentale de la référence à l'état naturel (ambiguïté qui sera redoublé dans la perspective chrétienne par la dualité de la nature avant et après la chute) se manifeste très tôt dans les usages qui en sont faits. Car la notion de droit naturel est dès les débuts de la pensée politique impliquée dans des polémiques qui en déterminent le sens.

Dans tous les cas de figure, le droit naturel apparaît comme ce qui permet de mettre en relief le bien-fondé, ou au contraire l'arbitraire, de l'ordre établi et des lois en vigueur dans la cité. Il sert soit à légitimer les règles ou coutumes auxquelles doivent se soumettre les membres du corps politique, soit à donner à la contestation de ces contraintes une justification, en faisant valoir

l'écart qui sépare lois et coutumes de ce qui répondrait aux exigences de la nature humaine ou résulterait de l'état naturel dans lequel se trouveraient les hommes si l'« art » ou la « convention », expressions arbitraires de volontés dominatrices ou de circonstances subies, n'avaient recouvert ou transformé les rapports internes aux sociétés tels qu'ils devraient résulter de ce qui convient par essence à leurs membres.

Ici encore, bien des possibilités s'ouvrent pour user de la référence au droit naturel. Ou bien celui-ci apparaît comme l'ensemble des principes dont doit s'inspirer le législateur ou le juriste, ou bien il peut être invoqué pour rendre manifeste la nécessité de son dépassement afin que puisse advenir un monde « civilisé », dans lequel seul peut s'instituer une existence spécifiquement humaine, pour autant qu'une telle existence exige des conditions qui impliquent une restructuration des conditions originairement faites à notre espèce au sein de la Nature.

L'opposition entre la nature comme principe régulateur des conduites humaines et les normes sur lesquelles repose l'ordre civil remonte au moins à la sophistique grecque. Ainsi apprenons-nous par la bouche de l'un des adversaires de Socrate dans le *Gorgias* de Platon que non seulement ce qui est selon la nature et ce qui est selon la loi sont souvent en contradiction, mais encore que l'on peut jouer de cette contradiction pour embarrasser son interlocuteur. Calliclès, fervent disciple des rhéteurs qui apprennent l'art de persuader le peuple assemblé en se jouant des adversaires, accuse Socrate d'utiliser cette recette pour piéger ses interlocuteurs : « si on te parle de la loi (*nomos*), tu interrogues sur la nature (*phusis*), et si on te parle de la nature, tu interrogues sur la loi. » Or « selon la nature, ce qui est le plus laid, c'est toujours ce qui est le plus désavantageux, à savoir subir l'injustice. [...] Selon la loi, c'est de la commettre ».

Comment trancher ? En démasquant, à l'origine de la loi, la bassesse et la ruse de ceux, les plus nombreux, à qui le jeu naturel des rapports de force au sein de la cité serait défavorable : « La loi est faite par les faibles et par le plus grand nombre » et « elle déclare injuste et laide toute tentative pour dépasser le niveau commun, et c'est cela que l'on appelle l'injustice ». Or, tout au contraire, la nature, que l'on en voit les effets chez les hommes ou chez les animaux, dans les familles ou dans les Cités, montre bien « qu'en bonne justice, celui qui vaut le plus doit l'emporter sur celui qui vaut moins, le capable sur l'incapable ». S'ensuit une série d'exemples montrant, selon Calliclès, que

si le droit d'origine humaine (*nomos*) triomphe du droit de la nature, c'est par l'effet d'un dressage qui, commencé dès l'enfance, neutralise la spontanéité des rapports naturels.

Calliclès se fait ainsi l'avocat d'un droit selon la nature, présupposant que soit dénoncée l'hypocrisie des lois en vigueur dans la Cité, où les meilleurs sont empêchés d'être eux-mêmes par le souci du plus grand nombre de se protéger en inversant l'ordre naturel des valeurs. La loi, issue de la ruse artificieuse de ceux qui persuadent leurs concitoyens qu'il est préférable de subir l'injustice que de la commettre, est viciée dans son principe même : œuvre humaine fondée sur la convention par laquelle il est décidé du juste et de l'injuste, en sorte que le jeu naturel des relations entre les hommes se trouve subverti, le droit établi se trouve disqualifié par son assimilation à une tromperie désavantageuse à ceux qui l'emportent naturellement sur les autres par la force et la valeur.

L'exemple de Calliclès (que Socrate n'aura pas de mal à confondre) a ceci d'intéressant qu'il montre que même dans le cas extrême où l'ordre naturel est pensé dans son antagonisme irréductible avec ce qui est susceptible de maintenir la paix et l'harmonie entre membres d'une même Cité, il ne saurait être question d'attribuer à ce qui est d'institution humaine une légitimité capable de tenir en échec la brutalité des rapports de domination-soumission en lesquels s'expriment les inégalités natives. Même lorsque telle est la conception de la nature qui est opposée à l'art humain, et plus généralement à ce qui a son origine dans la volonté des hommes, il n'en convient pas moins d'en revenir à ce qui précède le cadre conventionnellement établi par les hommes eux-mêmes.

Aussi Socrate n'opposera-t-il à son interlocuteur que la référence à un ordre plus fondamental, dont l'universalité dépasse les limites de l'humanité puisqu'il vaut aussi bien pour les dieux que pour les hommes. Il impose à tous le respect de règles de proportionnalité (*l'Isotés*) qui ne sont en rien l'effet de l'art humain, mais doivent en normer les productions.

Se trouvent donc rétablis ailleurs que là où les cherchait Calliclès les principes auxquels tout comportement humain et, au-delà, toute législation et tout code juridique doivent fidélité et respect : autre, et plus fréquente, conception d'un droit antérieur au droit en vigueur dans une Cité, droit auquel chacun est lié par naissance et essence, droit « naturel » en ce qu'il norme les règles sur lesquelles s'accordent ou doivent s'accorder les hommes, et plus particuliè-

rement ceux qui ont la charge de faire et de faire respecter les règles constitutives du droit positif.

Il faudra sans doute attendre l'avènement de la modernité, et notamment l'œuvre de Th. Hobbes – sur laquelle nous reviendrons – pour que le droit en lequel s'exprime l'effort des hommes pour maîtriser ou régler les conditions de leur existence collective puisse apparaître comme leur œuvre, par la médiation des modalités de délibération et de prises de décisions à travers lesquelles se fait jour un vouloir émancipé de la référence à un fondement naturel. Encore que l'obscurcissement pour nous de cette notion ne prive nullement de sens l'essentiel de ce qui lui fut associé.

Cet essentiel tient à ce que le droit naturel, sous quelque forme qu'il se présente, est invoqué contre l'arbitraire, et les risques d'excès, inhérents aux mesures par lesquelles une instance investie d'autorité trace les limites entre le licite et l'illicite, notamment en matière d'usage des moyens (de la puissance au sens le plus général du terme) dont disposent les différents acteurs de la vie sociale, et garantit le respect de ces limites par l'emploi d'une force coercitive. Ainsi apparaît-il souhaitable que la régulation des relations internes à une société, ou inter-sociétales, trouve son inspiration dans des principes universellement et intemporellement valables. Idéalement, la législation et le droit positif ont alors pour fonction d'ajuster ces principes aux conditions qui prévalent en un lieu et en un temps déterminés, et dans lesquelles vivent les hommes d'une société donnée en un moment de son histoire.

Lorsque, en revanche, l'ordre ainsi institué paraît peu satisfaisant, voire inique, la référence à « l'esprit » du droit naturel sert de point d'appui à la contestation, à la dénonciation de l'arbitraire ou de l'injustice de « l'ordre établi ».

En ce sens, l'évocation par Socrate de *l'Isotés*, règle de proportionnalité qui vaut pour les dieux comme pour les hommes, et dont la méconnaissance conduit à l'injustice, mal profond de l'âme comme de la Cité, est bien référence à des principes que nul n'a établis, mais à partir desquels se mesure la légitimité des actes, des coutumes et des lois. Sous une autre forme, l'invocation par Antigone de la loi non écrite mais valable en tout temps, au nom de laquelle elle doit désobéir au décret de Créon et donner à son frère mort une sépulture alors même qu'il a succombé en luttant contre sa propre patrie, est aussi un avertissement donné à l'autorité qui fait les lois d'avoir à respecter un droit supérieur à celui de la cité et à s'en inspirer dans ses propres décrets.

Il n'y a cependant dans aucun de ces cas d'effort pour lier ces principes à un ordre qualifié de naturel. Il faudrait pour cela une analyse soit de la Nature comme ordre englobant, soit de ce qui au sein de cette Nature est la marque propre de la nature humaine.

Aristote situera celle-ci dans l'ensemble hiérarchisé en lequel l'homme tient la place qui lui est assigné et explicitera les conditions d'une existence conforme à la fois à cette place et à l'actualisation des virtualités dont la nature humaine est capable. D'où, entre autres choses, l'importance accordée à l'intégration des hommes dans une Cité en laquelle ils peuvent accéder à la plénitude de la réalisation de ce dont ils sont capables par nature, et dont ils doivent, réciproquement, avoir en vue l'harmonie, assurant la concorde qui repose, entre autres, sur le respect des diverses formes de justice.

Les relations entre les citoyens sont alors « normées » (dans le souci des particularités propres à chaque cité) par une armature de proportions auxquelles sont soumises leurs relations mutuelles. Ce sont ces proportions qui, assurant la cohésion et la concorde au sein de la société politique, conduisent à attribuer à chacun son dû, formule impliquant la réciprocité des obligations des citoyens les uns envers les autres comme envers le corps politique dont ils sont membres. La Cité et chaque citoyen sont ainsi solidaires dans la pleine actualisation des potentialités d'existence enveloppées dans la nature humaine, elle-même inscrite dans l'ordre naturel, hiérarchisé et finalisé, en laquelle chaque chose ou être a place et fonction (*ergon*) propres. C'est donc de la considération de ce qu'est l'homme, de ce qu'il peut, de ce qu'il a en commun avec les autres réalités naturelles et de ce qu'il a de spécifique qu'il est possible de tirer l'indication de ce qu'il convient de faire et d'instituer, sans négliger pour autant la diversité des circonstances.

Le droit (pour autant que ce terme puisse être utilisé de façon précise antérieurement à la signification que lui donnera la notion romaine de *Jus*) est d'essence relationnelle : il norme les échanges sur lesquels repose la vie de la Cité, plutôt qu'il ne détermine ce que chacun peut légitimement prétendre voir respecter, *in absolute*, par les autres.

Ce sont les Stoïciens qui, cependant, élaboreront à partir de la considération de l'homme comme partie de l'ensemble harmonieux d'un *cosmos* auquel est immanent un *logos* divin, la notion de loi naturelle d'où dérivera à proprement parler la notion de droit naturel (jusqu'à ce que Hobbes ne souligne non seulement la distinction de *lex* et de *jus*, mais même leur opposition,

le droit définissant ce qui est permis, la loi obligeant au respect de ce qu'elle proscrit ou prescrit).

Se faisant le porte-parole de la pensée stoïcienne sur ce point (et en ce lieu), Cicéron dans les *Lois* (I-16) résumera le principe de l'universalité propre à un ordre rationnel, en accord avec l'ordre du monde, et aisément perçu par la raison humaine : « Il existe une loi vraie. C'est la droite raison, conforme à la nature, répandue dans tous les êtres, toujours d'accord avec elle-même, non sujette à périr, qui nous appelle impérieusement à remplir notre fonction, nous interdit la fraude et nous en détourne. L'honnête homme n'est jamais sourd à ses commandements et à ses défenses. Ils sont sans action sur les pervers. À cette loi, nul amendement n'est permis. Il n'est licite de l'abroger ni en totalité, ni en partie. Ni le Peuple, ni le Sénat ne peuvent nous dispenser d'y obéir et point n'est besoin de chercher un Sextus Aelius pour l'expliquer et l'interpréter. Cette loi n'est pas autre à Athènes, autre à Rome, autre aujourd'hui, autre demain. C'est une seule et même loi qui régit toutes les nations et en tout temps. »

Dans les *Tusculanes* (I-30) le même Cicéron (dont l'éclectisme philosophique permettrait de longues discussions sur ses rapports avec le stoïcisme – mais tel n'est pas notre objet) fait intervenir le consensus de l'humanité entière sur le contenu de ces préceptes qui transcendent les différences de mœurs et d'organisation politique : « Doit être tenue pour loi naturelle tout ce sur quoi s'accordent toutes les nations (*consensio omnium gentium*). » Et l'on n'oubliera pas ici que la conception stoïcienne du monde fait de celui-ci une véritable communauté, parfois assimilée à une vaste Cité, et que l'humanité, rassemblant tous les hommes qu'apparente une même participation à la rationalité (y compris d'ailleurs au singulier pouvoir de déraisonner...) constitue une seule et même société naturelle, donnant sens à l'expression de « citoyen du monde », avec ce que cela implique comme lois communes et reconnaissance mutuelle.

Les *Justiniani Institutiones*, systématisant en un code l'essentiel du droit élaboré à Rome, reprennent cette référence à un accord universel sur les principes fondamentaux qui doivent régir les relations entre les hommes indépendamment de leur qualité de concitoyens et de leur appartenance « ethnique » : « Ce que la Raison naturelle établit entre tous les hommes, c'est-à-dire ce qui est respecté toujours et chez tous les peuples s'appelle droit des gens, comme si toutes les nations étaient régies par ce droit (*vocatur jus gentium quasi quo jure omnes gentes utuntur*). » Rappelons que les « gens » (*gentes*) du « droit

des gens » sont constituées – mythiquement – sur la base d'une commune descendance, et que ce terme désigne donc l'ensemble de ceux qui se réclament d'un même ancêtre, constituant une même nation, mot derrière lequel se profile, également la référence à un fait de naissance (interprété alors comme principe de différenciation fondé sur ce que nous appellerions – non moins mythiquement – liens du sang). Le droit des gens désigne le droit naturel pour autant qu'il concerne, en marge du droit interne dont s'est dotée une « nation », les règles que doivent respecter les « nations » entre elles et les citoyens d'une nation envers les hommes qui ne relèvent pas du droit positif auxquels ils sont soumis. Et cela dans la guerre comme dans la paix.

Le double caractère, rationnel et universel, d'une loi participant ainsi de l'universalité d'une raison qui parle de la même voix en tout homme, ou tout au moins dont tout homme est capable de par sa nature propre, se retrouvera dans la postérité de l'élaboration de la notion de droit naturel, et cela jusqu'au XVIII^e siècle au moins, avec tous les prolongements décelables dans nos conceptions des droits de l'homme. Mais non sans s'accompagner de profondes mutations.

Voltaire évoquera :

... la loi de Platon, de Socrate et la vôtre.
De ce culte éternel la Nature est l'apôtre.
Cette loi souveraine en Europe, au Japon
Inspira Zoroastre, illumina Solon

tandis que Lord Bolingbroke considérera que « les tables de la loi naturelle sont si évidentes qu'aucun homme capable de lire leur caractère auguste ne peut se méprendre sur elles. C'est pourquoi aucune société politique n'a jamais organisé un système de lois en opposition directe et avouée à leur égard... La loi de Nature est trop évidente et trop importante pour n'avoir pas toujours été la Loi des lois ».

Pufendorf, dans son célèbre *Traité du droit de la Nature et des Gens*, précisera que « la Loi fondamentale du droit naturel est que chacun doit être porté à former et à entretenir, autant qu'il est possible, une société paisible avec tous les autres, conformément à la constitution et au but de tout le genre humain sans exception ».

Diderot lui-même se réfère à ce droit naturel. C'est alors pour mieux faire ressortir les aspects polémiques de ce qui apparaît en contradiction avec

un droit positif et des prescriptions religieuses contraires à une juste évaluation de ce qui nous convient et de ce qu'il nous appartient de fuir. Le *Supplément au voyage de Bougainville*, méditation sélective sur ceux des « sauvages » dont le navigateur avait décrit l'existence libre et paradisiaque, fait de la loi naturelle une arme contre les diverses formes d'arbitraire lisibles dans ce qui a une origine humaine, trop humaine : « Veux-tu savoir en tous temps et tous lieux ce qui est bon et mauvais ? Attache-toi à la nature des choses et des actions, à tes rapports avec ton semblable, à l'influence de ta conduite sur ton utilité particulière et le bien général. Tu es en délire si tu crois qu'il n'y ait rien, soit en haut, soit en bas de l'Univers qui puisse ajouter ou retrancher aux lois de la nature. Sa volonté éternelle est que le bien soit préféré au mal, et le bien général au bien particulier. » Ainsi, sous peine de multiplier « les malfaiteurs et les malheureux par la crainte, par le châtiment et les remords » convient-il de faire en sorte que la loi civile ne soit que « l'énonciation de la loi de nature ».

Toutefois la filiation de ces textes, dans la droite ligne de la tradition majeure du droit naturel tel qu'il est conçu par les anciens, s'accompagne des deux mutations que nous avons évoquées.

La première est celle qui conduit à interpréter l'ordre de toute chose et la loi naturelle en particulier dans une perspective créationniste qui était étrangère à l'antiquité gréco-romaine, et à lire l'existence humaine à la lumière de l'Histoire sainte, et d'une Histoire sainte elle-même confrontée à des événements dont le sens n'est pas très clair au regard de ce qui se voulait, en ses premiers épisodes du moins, généalogie de tout le genre humain. La loi naturelle, voulue par Dieu et d'inspiration divine (en tant que « révélation naturelle ») dans la créature humaine, jouit alors d'un poids supplémentaire dans l'injonction qu'elle adresse aux hommes, princes compris, d'avoir à la respecter. Mais l'évidence en peut être brouillée, et selon les diverses manières d'interpréter les conséquences de la faute d'Adam et d'Ève, le rapport entre la nature d'avant le péché et la nature telle qu'elle s'exprime après le bouleversement lié à la désobéissance et à sa sanction donnera plus ou moins de rigueur à l'obligation de faire contrepoids aux passions qui occultent la voix de la raison, traduisent le désordre interne au désir humain et détournent la spontanéité originellement droite du désir humain en chacun des descendants du couple désobéissant. D'où l'éventuelle nécessité de la contrainte, le devoir de coercition qui sont inhérents à l'exercice du pouvoir, politique ou religieux.

Rien de tout cela ne sera sans conséquence sur la manière de traiter les habitants du Nouveau Monde, en fonction des débats sur leur participation (ou non-participation) à l'humanité telle que jusqu'alors connue, et censée descendre de celui et de celle qui furent chassés du Jardin d'Éden. Relevant d'une autre Création, descendants des fils de Cham, treizième tribu (perdue) d'Israël, les Indiens d'Amérique ont posé les problèmes théologiques dont d'autres contributions préciseront les termes. Mais ces controverses – dont le livre d'Isaac de la Peyrère sur les Préadamites sera, au xvii^e siècle, l'écho lointain mais encore fort bruyant – sont consubstantielles à la naissance de l'anthropologie, et notamment aux discussions qui, jusqu'à Kant, et sur un mode plus sourd, bien au-delà, opposeront monogénistes et polygénistes et mettront en cause ou au contraire souligneront l'unité du genre humain.

La seconde mutation intervenue dans la filiation des théoriciens du droit naturel est tout aussi pertinente pour notre propos, car des débats sur les rapports entre le droit des gens et l'appartenance des Indiens à la communauté humaine de plein exercice dériveront des interrogations sur les droits qu'il convient ou non de reconnaître à ces nouveaux venus sur la scène des relations entre Nations (Cités, Royaumes ou Empires) connues.

Les réflexions de John Locke sur les fondements du droit de propriété, dans le second *Traité du gouvernement civil* feront ample référence aux conditions du partage de ce bien commun à l'humanité entière qu'est la Terre telle qu'originellement donnée par Dieu à tous les hommes, à charge pour eux de préciser, au fur et à mesure de leur multiplication, les conditions d'une appropriation privative d'une partie de cette copropriété (besoin, travail, droit du premier occupant, effets de la création de la monnaie, etc).

Il est communément admis que la grande différence entre le droit ancien et le droit moderne réside dans l'accent mis par ce dernier sur l'attribution de droits inhérents à l'individu humain en tant que tel, support ou sujet de droit s'intégrant en tant que tel dans la société qui a la charge d'en garantir le respect, et ce en lieu et place de l'insistance mise sur la trame des rapports civils dans lesquels sont originellement pris chacun de ceux qui naissent dans une communauté – éventuellement étendue, comme nous l'avons vu, notamment par les Stoïciens, à l'Humanité entière (et même au-delà). L'ensemble auquel ils appartiennent les précède, et ils sont d'emblée saisis dans des relations dont la loi et le droit donnent la norme. Celle-ci concerne essentiellement la « bonne » manière d'être ensemble.

Dans la pensée moderne, les individus ont des droits, dont il s'agit de régler l'usage pour qu'il puisse y avoir coexistence pacifiée et sûre, les droits des uns ayant alors pour limites les droits reconnus aux autres. Cet aspect est d'autant plus marqué que leur participation à des ensembles politiquement organisés va apparaître comme le fruit non plus de leur nature, mais de leur volonté. L'origine contractuelle du lien social se développera en relation avec l'évaluation et la mesure de la part de droit naturel que chacun est à même de garder en devenant membre d'une société politiquement organisée – autrement dit en passant de l'état de nature à l'état civil. Quelle part de son droit naturel tout homme est-il à même de garder sans compromettre les chances de succès de l'union socio-politique en raison des contestations sur l'étendue des concessions limitatives du droit naturel de chacun ?

Ce sera cette face « subjective » de la notion de droit naturel qui présidera aux Déclarations des Droits de l'Homme, droits antérieurs et fondamentaux par rapport à ceux que ces hommes ont comme citoyens, droits donc, aussi, que le pouvoir civil aura pour charge de faire respecter et qui constitueront autant de limites dont la transgression équivaldrait à un abus de pouvoir.

Ainsi en sera-t-il du préambule de la Déclaration d'Indépendance des États-Unis d'Amérique, qui évoque « les lois et le Dieu de la Nature » avant d'affirmer « nous tenons ces vérités pour évidentes par elles-mêmes : que tous les hommes sont créés égaux, que leur Créateur les a dotés de certains droits inaliénables, parmi lesquels la vie, la liberté, et la recherche du bonheur ; que pour garantir ces droits, les hommes instituent des gouvernements dont le juste pouvoir émane du consentement des gouvernés ». Le non-respect de ces droits légitime le renversement du pouvoir établi lorsque celui-ci se rend coupable « d'une longue suite d'abus et d'usurpations ».

Tels ne sont pas, certes, les termes dans lesquels se serait exprimé, un peu plus d'un siècle plus tôt, Th. Hobbes. La paix civile exige pour lui un tel report du droit naturel de tous les sujets sur la personne qui dispose de la souveraineté parce qu'elle les représente en vertu du pacte social, qu'il n'est plus possible de parler d'une usurpation justifiant la révolte contre l'oppression (pour reprendre les termes de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme). Toutefois, c'est bien avec le *Léviathan* que s'opère de la façon la plus manifeste le changement que nous évoquons et le passage des conceptions anciennes aux conceptions modernes du droit naturel.

Il est donc utile, pour prendre en son émergence en même temps qu'en sa formulation la plus extrême, la recentration du droit naturel autour de l'in-

dividu considéré en son ipséité, indépendamment de sa participation à la Cité, de revenir un instant sur la description donnée par Hobbes de l'état de nature, de la condition en laquelle s'y trouve l'homme, et des voies qui s'ouvrent alors pour que par *Art* (mot qui figure dans la première phrase du *Leviathan*), il puisse, en renonçant à son droit naturel, accéder à l'état civil et mener une vie proprement humaine dans un cadre restructuré sur une base contractuelle.

En rupture par rapport à une tradition quasi unanime, Hobbes loue certes Aristote d'avoir reconnu l'existence de vivants politiques (tels que fourmis et abeilles), mais c'est pour mieux lui reprocher d'y avoir intégré les hommes. Ceux-ci en effet, dans la condition que leur fait leur nature au sein de la Nature, sont portés à s'affronter sans merci. Là où elle s'opère en marge d'un pouvoir commun dont chacun craint les effets, la rencontre de l'homme avec son semblable s'effectue sous le signe d'une agression rendue inévitable par le jeu des passions fondamentales. Aussi nul n'est assuré à l'état de nature – lequel est plus une menace qui renaît toutes les fois que l'ordre maintenu par la volonté du souverain se défait dans les luttes intestines qu'une origine dont peut-être quelques lointaines peuplades américaines constitueraient un incertain écho – d'échapper à une mort violente et peut-être imminente.

Tous vivent dans la crainte perpétuelle, d'une manière fort peu différente, sinon pire, que celle des bêtes brutes. Il faut dire qu'en l'état de nature, chacun a droit naturellement à tout ce qu'il peut désirer, que ce désir étant illimité, puisque tourné essentiellement vers le futur, il porte sur l'accumulation présente des moyens susceptibles de faire face aux risques à venir, c'est-à-dire sur la puissance – nom générique de tous les moyens susceptibles de satisfaire un désir ou d'échapper à un danger. Dès lors, puisque, selon les circonstances, tout peut servir à ces fins, le droit naturel de chacun s'étend potentiellement sur toutes choses, y compris la vie des autres hommes.

On conçoit que les prétentions ainsi fondées en droit naturel conduisent à des affrontements et créent des situations en lesquelles les hommes, qui sont attachés à leur vie et dont la crainte est une passion essentielle, mènent une existence misérable. Ils ne pourront en sortir qu'en s'accordant entre eux (au moins tacitement) pour créer, artificiellement, les conditions d'autres rapports mutuels. L'*Art* est donc ici au principe des sociétés et de l'accord possible des hommes devenus sujets de droits civils – droits issus de la volonté du souverain (individuel ou pluriel).

Les conditions de cette suspension de l'état de nature par la médiation du pouvoir humain de produire des artifices sont très strictes : elles impliquent

la renonciation mutuelle de tous à la quasi-totalité de leur droit naturel (à l'exception du noyau inaliénable que constitue le droit à tout moyen disponible pour préserver sa vie en cas de menace physique immédiate, quelle qu'en soit l'origine, et le droit de ne pas mettre en question, notamment par le témoignage requis par les détenteurs de l'autorité, la vie et la liberté des proches auxquels chacun est naturellement attaché). Conjointement à cette renonciation, et pour en garantir le respect par chacun des contractants, s'impose la reconnaissance par tous d'une volonté extérieure à celles de ceux qui s'engagent dans cette renonciation : tout se passe comme si cette volonté, qui est donc celle d'un tiers qui conserve la plénitude de son droit naturel était celle d'une personne (physique ou collective) qui parle et agit au nom de chacun et de tous – qui, donc, les représente.

Cette volonté souveraine, rassemblant en elle la totalité des droits naturels abandonnés par ses sujets, précise les conditions d'attribution des propriétés, la différence du « mien » et du « tien », détermine le juste et l'injuste, et donc dit pour tous ce qui est obligatoire, licite, ou interdit. Ainsi les sujets qui ont renoncé à leur droit naturel (et en même temps à toute contestation fondée sur lui) se voient-ils soumis aux conditions du droit positif, dont la source se trouve dans la personne du souverain (lequel, dans une démocratie, peut être tous).

Telles sont les conditions de l'existence socialisée des hommes, et le rejet de la notion de *zoon politicon* – de vivant naturellement fait pour vivre dans la cité – impose cette conception d'une origine conventionnelle des conditions d'une coexistence pacifique des membres du corps politique, c'est-à-dire d'une vie proprement humaine. Cela ne se peut que sur le fond de la rupture d'avec les conceptions traditionnelles de la Nature, de la place de l'homme dans la Nature, et de la nature humaine. La renonciation au droit naturel symbolise la nécessité pour les hommes de prendre leurs distances vis-à-vis de la condition qui est la leur de par le seul fait de leur naissance, et de restructurer le cadre de leurs relations en substituant donc à un régime de droit naturel un régime de droit issu, directement ou indirectement, de leur volonté.

Il n'y a, contre les règles édictées par l'autorité politique, aucun appel possible au droit naturel, tel que celui-ci pourrait apparaître comme un recours contre l'abus de pouvoir ou l'arbitraire du souverain. Le droit naturel n'intervient, chez Hobbes, que pour mettre en évidence les conditions dans lesquelles les lois et le droit positif, assortis du glaive qui symbolise la puissance souveraine, permettent une coexistence harmonieuse des sujets, et assurent non seu-

lement leur sécurité, mais encore la possibilité pour eux de s'engager les uns envers les autres, notamment en matière économique et commerciale. La puissance publique, en effet, garantit l'exécution des contrats librement passés entre les sujets, lorsqu'ils sont conclus en conformité avec le droit en vigueur.

Toutefois, de manière qui peut paraître paradoxale, Hobbes maintient, face au droit naturel dont il donne une interprétation que n'eût sans doute pas désavoué le Calliclès du *Gorgias*, les lois naturelles.

En celles-ci se retrouvent l'essentiel du droit naturel dans sa formulation classique. Hobbes précise, comme nous l'avons vu, que les anciens ont eu tort de confondre les deux notions, qui en réalité s'opposent comme la liberté de faire ou de ne pas faire s'oppose à l'obligation par laquelle la loi détermine et contraint.

Les lois naturelles n'ont de sens pratique que lorsque le régime de droit naturel est aboli pour tous les sujets, c'est-à-dire lorsque ceux-ci vivent parmi leurs semblables dans une société pacifiée par l'arbitrage de la puissance souveraine et peuvent donc, et même doivent compter sur les lois et le glaive pour que soient garanties leur sécurité et la liberté de faire ce que les lois n'interdisent pas – c'est-à-dire la très grande majorité des actions pour autant qu'elles s'accordent avec les exigences de la paix civile. Dans ces conditions et dans ces conditions seulement, chacun peut respecter les lois naturelles sans mettre en péril sa propre existence en limitant ainsi l'usage des moyens dont il dispose pour protéger son existence, éventuellement en usant des avantages de l'agression préventive et de toutes les ruses – y compris les promesses que rien ne l'obligera à respecter. Autrement dit, ce n'est que lorsqu'il est mis fin à l'état de nature que les lois naturelles prennent un sens, et elles obligent alors *in foro interno*. Ce n'est donc que lorsque la paix est assurée dans la Cité par une restructuration de relations humaines qui doit tout à l'Artifice que les lois naturelles imposent, en conscience, le respect des conditions générales de la paix, au-delà de ce que prescrivent les lois civiles.

Ces lois naturelles se présentent sous la forme de préceptes universels et intemporels qui dérivent tous d'un même principe, à savoir que chacun doit tout faire pour établir et conforter la paix, à partir du moment où il peut raisonnablement espérer sa réalisation. Cet espoir serait insensé à l'état de nature. Il est fondé lorsqu'est établie une source unique qui dit pour tous le juste et l'injuste, le permis et le défendu, et dispose de la puissance d'en imposer le respect. Dès lors la succession des articles de la loi naturelle se présente comme une sorte d'axiomatique de la paix, et énonce les conditions de cohérence de la

volonté de paix. Ainsi la disposition interne à vouloir respecter la parole donnée, la disposition à ne rien faire qui puisse donner à celui qui vous a gratifié d'un bienfait l'occasion de s'en repentir (la gratitude, donc), le pardon des offenses et la renonciation à la vengeance, la reconnaissance d'autrui comme un égal par nature, la loyauté dans le témoignage sont des préceptes de la loi naturelle qui, partout et toujours sont favorables au maintien et à la consolidation de la paix entre les hommes. Ce sont là des commandements de la raison (laquelle est chez Hobbes une faculté de calcul, reposant sur les règles logiques qui permettent de tirer des conséquences exactes de prémisses adoptées) qui s'adressent à tout homme dès lors qu'il vit dans une société politiquement organisée sur la base de la renonciation des sujets à leurs droits naturels et de leur représentation commune par la personne investie de la souveraine autorité.

Mais la loi naturelle, en l'universalité de ses maximes rationnelles, n'a guère d'effet sur les relations externes que la cité et ses sujets entretiennent avec les autres états : elle concerne essentiellement la conduite à tenir à l'intérieur d'un même état entre sujets soumis à une même législation. Les relations internationales demeurent régies par le droit naturel, comme en témoigne le comportement des états qui ne respectent les traités qu'ils concluent que pour autant que ce respect continue de leur être avantageux. C'est pourquoi les *Léviathans* (car ils sont aussi nombreux que ce qu'il y a de souverains) demeurent entre eux dans une situation de guerre potentielle, tant du moins qu'une autorité commune investie de la puissance nécessaire pour faire respecter sa volonté ne vient pas supplanter leur souveraineté.

La rigueur des analyses de Hobbes fait donc, en un sens, éclater la référence classique au droit naturel (telle d'ailleurs qu'elle se maintiendra encore après lui), permettant d'en mieux faire apparaître les composantes, c'est-à-dire d'une part le droit aux moyens de préserver la vie et les exigences essentielles de cette vie, jusques et y compris la satisfaction des désirs qui naissent spontanément en tout vivant et prennent en l'homme le style correspondant à sa nature propre, d'autre part les principes d'une sociabilité qui ne s'impose pas spontanément de manière à ce que soit respectées, « sans pouvoir coercitif commun », les conditions d'une paix qui serait, alors, analogue à celle de la fourmilière et de la ruche. Ces conditions impliquent le respect mutuel des droits de chacun, mais ce respect lui-même présuppose la délimitation de ces droits à partir d'une autorité commune et leur garantie par le biais de la puissance publique.

Le problème politique est alors réorienté en direction des conditions de la légitimité de ladite autorité, c'est-à-dire des modalités selon lesquelles est organisé le jeu des pouvoirs et dans lesquelles peut s'exprimer la volonté qui établit la loi et le droit. Pour une large part, l'essentiel se trouve déplacé vers les procédures en fonction desquelles se règlent les délibérations et les conditions de prise de décisions relatives aux affaires communes, une fois précisé qui, et en fonction de quels critères, peut prendre part aux choix fondamentaux par lesquels se déterminent les droits des différents acteurs sociaux. Ce problème recoupe celui, à la fois posé et résolu de façon quelque peu brutale par Hobbes, de la représentation de tous ceux qui sont intéressés par les décisions prises en leur nom par ceux qui en ont la responsabilité aux divers échelons de l'exercice des pouvoirs. De Hobbes à Rousseau, et de celui-ci à nos démocraties, la question de savoir qui, et dans quelles conditions, établit la loi se substitue à la question de savoir quel rapport le droit positif doit avoir avec le droit naturel.

Reste cependant ce qui nous paraît toujours impliqué dans la notion de « *jus gentium* » – c'est-à-dire la question des principes et normes qui doivent, ou devraient être respectés dans les rapports avec « l'étranger », celui qui appartient à une autre « *gens* » ou nation – pour autant que cette question n'est pas résolue (ou prétendue telle) par les conventions internationales. Lorsque ces principes et normes sont ouvertement violés ou méconnus, alors, dans cet écart entre le fondement non écrit de tout droit établi, et les pratiques, codifiées ou non, en vigueur en un lieu quelconque du globe terraque, se posent les difficiles appréciations du droit d'ingérence.

Ce sont ces questions, dans leur nudité brutalement dévoilée par la découverte d'un Nouveau Monde, qui se sont posées avec la rencontre des Indiens d'Amérique et que se sont posées de façon aussi aiguë qu'imprévue les questions : qu'est ce qu'un être humain ? À quoi reconnaît-on un homme ? Qu'est-ce qui porte témoignage de l'appartenance à l'humanité ? Que doit-on respecter en celle-ci ? Quels sont les droits liés à telle ou telle « nationalité » ? Par-delà les controverses théologiques relatives au péché originel, à l'idée de Dieu présente chez les (ou accessible aux) cannibales, et au devoir d'enseigner leur nation, c'est toute une conception de l'humanité et de ce que nous sommes « par nature » qui est mise en jeu. Et les enjeux en demeurent, pour une bonne part, ouverts.

Sociocriticism Vol. XI, 1-2, pp. 17-33
© I.I.S., Montpellier (France)

EL RESURGIR DE LAS SOCIEDADES UTÓPICAS CON LOS INDIOS DE MÉXICO. SIGLO XVI

Georges BAUDOT

Institut Pluridisciplinaire d'Etudes sur l'Amérique Latine à Toulouse
UNIVERSITE DE TOULOUSE II-LE MIRAIL

¿América logró acaso en el siglo XVI retomar la continuidad de nuestros sueños y reorganizar las esperanzas metahistóricas de un Viejo Mundo hambriento de espacios y al acecho de dimensiones temporales demasiado esperadas? Bien sabemos que la sociedad europea del siglo XVI se hallaba en plena transformación, que los efluvios del Renacimiento, a la escucha de las lecciones de la antigüedad clásica, hacían sentir su influencia sobre todos los horizontes de Europa, que los fermentos de la renovación germinaban por todos los terruños del pensamiento anclado en la tradición de la Sagrada Escritura. Y, sin embargo, ¿qué escucha? ¿qué eco? ¿qué reflejo –en la escala de nuestra reflexión histórica–, hubieran conocido estas trayectorias si las imponentes novedades de América no hubieran venido a trastornarlo todo? El problema hoy planteado cruza enteramente por el eje de esta interrogación fundamental. El Nuevo Mundo, que ha sido por excelencia el Otro Mundo, ¿era acaso una clave del futuro humano? o, mejor y más sencillamente, ¿no era una clave de explicaciones más completas, más satisfactorias sobre los misterios del pasado histórico del hombre en el Viejo Mundo, un modelo que hubiera podido servir para completar la interpretación ya adquirida de la aventura

humana? Después de haber reflexionado estos últimos años sobre el Vº Centenario del Encuentro con América, más que nunca debe plantearse esta pregunta. Y tanto más conviene plantearla que en estos fines del siglo XX la Historia no logra convencerse de que ha llegado su término y que el debate que los hombres sostienen entre ellos es mucho más áspero y más difícil que nunca. ¿En el siglo XVI los amerindios no habrían traído entonces, con su extraña novedad, una dimensión inédita y desconocida para la comprensión del porvenir humano, un entendimiento diferente de la Historia? ¿Un nuevo reparto entre una buena representación del pasado y una clara visión del futuro para unos humanos, por fin seguros de percibir enteramente la globalidad del *ekumene*? Y, así, estas interrogantes ¿no deben acaso situarse primero en el terreno de la dimensión que más que cualquier otra asedia al hombre: el tiempo, su percepción y su representación? De este modo, el amerindio ¿puede haber sido un elemento que permitía completar mucho mejor nuestra concepción del pasado histórico, que acababa de informarnos sobre la totalidad de los espacios planetarios habitados y por fin reconocidos? O mejor aún ¿no era incluso el vehículo de una comprensión renovada del porvenir de los hombres y de sus últimas finalidades? Éste es el debate que el caso peculiar de México, quizá el más americano de los países de América en este siglo XVI fundador, nos propone hoy para intentar tímidamente empezar a entender los espacios semánticos que se han abierto, vertiginosamente, ante nuestras miradas en 1492.

Pero quizá convendría, para empezar, dedicarse a una breve revisión del estado de la cuestión en el terreno de las utopías y de los pensamientos utópicos europeos en vísperas del descubrimiento de América. En cierto modo tratar de desdibujar una presentación rápida de las profecías político-mesiánicas y milenaristas que se han mantenido y desarrollado en los siglos XIV y XV, para ver luego cómo las grandes inquietudes escatológicas de la Edad Media se han visto estimuladas por la aparición del Nuevo Mundo que les ofrecía un campo inmenso de aplicaciones políticas y sociales, incluso de perspectivas meta-históricas inéditas. La preocupación escatológica y la renovación política de las sociedades estaban, efectivamente, inextricablemente revueltas en el pensamiento europeo y la bibliografía del tema es bastante amplia.¹ Evidentemente, podría discutirse lo que conviene designar bajo el apelativo cómodo de utopía. Puede incluirse en él, como lo hacen Frank y Fritzie Manuel (*El pensamiento utópico...*) el edenismo encarnado a la vez por el mito cristiano del Paraíso

terrenal y el mito clásico grecolatino de una Edad de Oro; el ideal monástico del medioevo que mira hacia el más allá; el utopismo platónico; o aún el milenarismo medieval vehiculado y estructurado por Joaquim de Fiore y transmitido por los «espirituales» franciscanos. Recientemente ha existido una interrogante sobre los límites y las fronteras del utopismo y sobre su necesaria definición.²

En lo que toca a esta contribución mía y en el marco del tema ofrecido por México, me atenderé tan solo a uno de los cuatro componentes que fundamentan el pensamiento utópico en vísperas del primer viaje de Cristóbal Colón o, mejor dicho, a una sola de estas corrientes: la del milenarismo estructurado por Joaquim de Fiore y por una lectura novedosa del texto del Apocalipsis. Me parece que se trata aquí del núcleo ideológico utopista más fuertemente influido por la aparición de América y de los amerindios y, además, aquél que procuró el proyecto de sociedad más directamente dependiente de los hombres del Nuevo Mundo, conceptuados como presuntos arquitectos de la sociedad imaginada. Desde luego, no era, ni con mucho, el único. De este modo, podríamos pensar, por ejemplo, en el caso de las utopías urbanistas y de los proyectos de una ciudad ideal inspirados por los arquitectos del Renacimiento italiano, cuya práctica fue intentada en América. El caso de México remodelado y vuelto a imaginar por su primer virrey, Antonio de Mendoza, a partir de 1535, al seguir paso a paso las lecciones del utopista italiano Leone Battista Alberti es, en estas perspectivas, bastante edificante. Sabemos que Alberti, compañero de Pico de la Mirandola en la Corte de Lorenzo El Magnífico, había compuesto un *Tratado de Arquitectura* que se publicó en 1485 y que había de ser leído por Miguel Ángel y por Leonardo da Vinci. También sabemos que entre sus lectores iba a encontrarse el virrey Antonio de Mendoza que se llevaba con él a México, en 1535, un ejemplar de la edición parisina (1512) del *Tratado*, anotado de su mano en el curso de una larga y fructuosa lectura. Las fuentes utópicas de la ordenación urbana ideal de México, a partir del proyecto soñado e imaginado por un pensador del Renacimiento que veía la ciudad del futuro y su expresión arquitectónica como una obra maestra de la política, han permitido un mejor acercamiento a lo que la reconstrucción de la capital de la Nueva España, entre 1538 y 1550, debía a esta inspiración.³ Sabemos también que las ideas urbanísticas utópicas provenían de una tradición fuertemente anclada en la corriente más propiamente milenarista, como lo prueba el caso del franciscano catalán de fines del siglo XIV, Francesc Eiximenis, a quien debemos un proyecto de ciudad idealmente armoniosa, lo cual no le impide, sin embargo, ser el más fervoroso propagador de las esperanzas

específicamente milenarias y apocalípticas para esta época, en Cataluña y en Valencia.⁴

Si nos atenemos únicamente a la vena milenaria, el panorama que ofrecen sus variantes y sus fuentes ya es extremadamente complejo y diverso, bebiendo incluso, a veces, en los fondos proféticos más extraños del pensamiento utopista de la Europa medieval. Pensemos así en los ricos materiales de los ciclos proféticos esclarecidos por Norman Cohn o Marjorie Reeves,⁵ que se llaman: las profecías celtas atribuidas a Merlín, el IV^o libro apócrifo de *Esdras*, las revelaciones atribuidas a santa Brígida de Suecia, las profecías tocantes al retorno de Elías y de Enoch que habían de venir a predicar contra el anti Cristo, las predicciones del Pseudo-Método, etc., etc. En el crisol labrado por la inquietud escatológica que bien traduce esta proliferación de visiones angustiadas del destino humano, hay que dar lugar a la más fecunda de ellas que representa una proyección exacerbada en los tiempos por venir de la Historia y que en el siglo XVI va a nutrirse más que cualquier otra de la imagen americana. Es decir, a la visión utopista que, fundándose en las lecturas aritmológicas y las exégesis de la Sagrada Escritura propuestas por el abate cisterciano Joaquim de Fiore, ofrece unas perspectivas de futuro centradas en el reino de mil años que promete el Apocalipsis (XX-4-6) en vísperas del Juicio de las Naciones. La difusión del pensamiento utopista de Fiore, a través de los discípulos de Francisco de Asís que habían salido a predicar el primer «franciscanismo», en el Sur de Francia o en Cataluña a principios del siglo XIII, empieza a conocerse bien hoy en día y esto a contar de las primeras fundaciones seráficas en Provenza con los establecimientos de Aix y de Montpellier en 1220 o de Toulouse y de Nîmes a partir de 1222. El cronista franciscano Salimbene d'Adam ha evocado con fuerza, en una visita a las provincias francesas hacia 1247-1249, el vigor de estas convicciones en los Frailes Menores y en particular en el extraordinario Hughes de Digne. Por otra parte, estudios precisos han desdibujado el caminar de esta corriente milenaria en la península ibérica desde el siglo XIII hasta el XIV, subrayando el papel de Arnaldo de Vilanova, primero de los visionarios en tierras catalanas, así como el papel de Jean de Roquetaillade, el auvernés de reputación catalana, o Francesc Eiximenis que inspirará siglos más tarde al famoso cronista milenario mexicano fray Gerónimo de Mendieta. Es inútil volver ahora a ello.⁶

Sencillamente subrayemos que la inseguridad metahistórica que traduce este recurrir a lo irracional dentro del discurso histórico, sólo podrá amplifi-

carse y hasta inflarse desmesuradamente con las características de la coyuntura en la época del Encuentro con América y de la conquista de sus espacios geográficos. El final del siglo XV y la primera mitad del siglo XVI cuentan, efectivamente, entre los períodos más dramáticos para la cristiandad católica del Viejo Mundo que ve acentuarse sobre ella una presión turca y musulmana más amenazadora que nunca y que añade a esta conciencia de un posible derrumbe ante el Islám la medida de la división y del desgarramiento que supone la disidencia de la Reforma protestante. La batalla de Lepanto, que había de destruir con las galeras de Alí Pacha el mito de la invencibilidad otomana, sólo ocurrirá el 7 de octubre de 1571, es decir más de tres cuartos de siglo después del descubrimiento americano. Es en octubre de 1517 cuando Martín Lutero divulga las *Noventa y cinco tesis* en el momento en que los primeros navíos españoles abordan las costas de Yucatán, y es el 15 de junio de 1520 cuando la bula pontificia *Exsurge Domine* consuma la ruptura, mientras que el 30 del mismo mes y año Hernán Cortés conoce la desastrosa *Noche triste* que lo expulsa violentamente de México-Tenochtitlan. Cuando se empiece a tomar realmente la medida de América, de sus tierras y de sus hombres, con el final de las epopeyas de conquista hacia 1540 todas las razones de recurrir al discurso irracional que ofrece un proyecto utópico de sociedad salvadora, fundado él mismo sobre una lectura profética de la Historia proyectada hacia un porvenir apocalíptico, se reconocerán como naturales, e incluso urgentes, para situar al Nuevo Mundo en perspectivas orientadas hacia el futuro.

Parece ser, además, que si lo miramos bien, no existía mejor solución para recibir a este Otro Mundo. América, efectivamente, aparecía ella misma como tejida y fundada dentro de lo irracional e inexplicable y podía parecer muy vano intentar concebirla en una relación exclusiva con el pasado histórico inventariado y reconocido del hombre. Por lo menos el intentar insertarla en la cosmogonía tradicional fundada en la Sagrada Escritura que era artículo de Fe y que era la única trama histórica permitida. Este problema de extrema gravedad para el pensamiento europeo debía de ocupar inteligencias y reflexiones de un modo que habla ampliamente sobre la necesidad del soporte utopista, del fundamento profético, para poder aceptar estas nuevas tierras. A partir del momento en que se adquiere la convicción de la existencia de un continente hasta entonces desconocido para la aprehensión de los espacios planetarios del Viejo Mundo, quedaba planteado el problema de explicar satisfactoriamente su lugar, su origen y su significado.

La famosa carta *Mundus Novus* que Amerigo Vespucci dirigía a Lorenzo di Pietro Medici en 1503, la publicación en 1507 y en Saint-Dié de la *Universalis Cosmographia...* de Martin Waldseemüller que llevaba la frase fatídica: «...la cuarta parte del mundo que después de haber sido descubierta por Amerigo, merece llamarse América...» excluían en este principio de siglo XVI toda posibilidad de subterfugio. Tanto más que este mundo desconocido entrañaba hombres, y no unos cuantos salvajes desnudos viviendo como en los orígenes de los tiempos edénicos, pero que eran humanidades civilizadas en el sentido etimológico de la palabra, es decir que habían sabido crear un hecho urbano muy desarrollado y de dimensiones colosales para la época, como el de la ciudad de México, de unos 500.000 habitantes, cuando París sólo contaba entonces con 150.000 y Sevilla con 90.000. La conciencia aguda del problema planteado no podía más que progresar a todo lo largo del siglo y muy bien la iba a resumir Montaigne unos ochenta años más tarde, en 1588, cuando redactaba el capítulo *Les coches* (*Essais*, libro III, cap. VI):

Nostre monde vient d'en trouver un autre (et qui nous respond si c'est le dernier de ses frères, puis que les Démons, les Sybilles et nous, avons ignoré cettuy-cy jusqu'à ce jour) non moins grand, plain et membru que luy, toutesfois si nouveau et si enfant qu'on luy apprend encore son a, b, c...

Y aún, cabe notar que la medida exacta del mundo amerindio no se había tomado sino muy parcialmente, ya que Montaigne, si había leído a López de Gómara y podía hablar de «... l'épouvantable magnificence des villes de Cuzco et de Mexico...» y reconocer que: «... la beauté de leurs ouvrages en pierrerie, en plume, en coton, en la peinture montrent qu'ils ne nous cédaient non plus en industrie...» ignoraba enteramente las investigaciones llevadas a cabo en México por los religiosos seráficos entregados a la primera etnografía americana, trabajos que ya habían sido llevados a término e incluso ya confiscados en ese momento. Estudiando los mecanismos más refinados del mundo urbano prehispánico, de aquellos verdaderos hormigueros humanos organizados en Estados complejos, en cuerpos sociales diversificados y estructurados alrededor de sus propias construcciones ideológicas concebidas a partir de mitogénesis muy elaboradas, analizando religiones de liturgias tan suntuosas como desorientadoras por su inconsciente crueldad, o discursos políticos y literarios que en todos puntos podían compararse con los del Viejo Mundo, los tratados

y los relatos de los franciscanos etnógrafos hubieran sido, sin embargo, los únicos textos capaces entonces de procurar una comprensión real de la originalidad de estas culturas humanas, y a partir de allí, una primera aprehensión de la pluralidad de las culturas. Pero, Europa había empezado, a pesar de todo, a conocer estos esplendores contados con mucha complacencia por los propios conquistadores. La segunda *Carta de Relación* de Cortés, que decía con todo detalle su deslumbrada sorpresa ante el universo urbano tan refinado de los mexicanos, se publicó en Sevilla a partir de 1522 y conoció un éxito tan grande que se ha podido señalar una traducción de dicha carta en lengua alemana en ese mismo año.

La angustiada cuestión del lugar y del origen de estas humanidades se planteaba, pues, sin ninguna ambigüedad posible, tanto más que ya en 1537 la bula pontificia *Sublimis Deus* había reconocido la humanidad de los amerindios y que era indispensable encontrarles una filiación incuestionable con Adán y Eva para respetar el monogenismo de la tradición cristiana que era artículo de Fe. Bien sabemos de los esfuerzos que con esta ocasión se desplegaron y de ellos notaremos, por ejemplo, la tentativa hoy bien conocida del dominico Gregorio García quien, después de haber recurrido a las autoridades de Aristóteles, de Séneca, del profeta Isaías y de san Gerónimo, y que después de haber considerado los posibles orígenes cartagineses de los amerindios, había acabado por preferir ver en ellos los descendientes de las diez tribus perdidas de Israel en los tiempos del cautiverio bajo el reino asirio de Salmanazar (*Origen de los indios del Nuevo Mundo e Indios Occidentales*. Valencia, 1607). También sabemos que otro de sus correligionarios, fray Diego Durán, había ya pensado explícitamente en el origen judío de las poblaciones americanas algún tiempo antes, y que la idea había empezado a trotar por las cabezas desde principios del descubrimiento.

En lo que a nosotros toca, insistiremos sobre la relectura de los textos bíblicos a la cual se entregaron los religiosos franciscanos milenarios, que eran también los primeros etnógrafos estudiosos del universo complejo del México central, ya que la continuación de nuestra contribución recurrirá a su ejemplar tentativa de renovación utópica llevada en la misión mexicana.⁷ Muy especialmente hay que recurrir al primero de ellos, al iniciador, a fray Andrés de Olmos quien durante las investigaciones llevadas a cabo para redactar su *Tratado de Antiguallas* o *Tratado de Antigüedades*, se había visto en la obligación urgente de considerar el problema. Fray Gerónimo de Mendieta nos lo re-

cuerda en el corazón mismo de la obra que había de ser la exposición más clara, aún si era tardía (1596) de la utopía milenaria de los franciscanos, como también lo demostró John L. Phelan.⁸ Se trata de una de las primeras interpretaciones propuestas por el hombre que en estas fechas (1533-1539) se había volcado más sobre la originalidad profunda de una cultura amerindia:

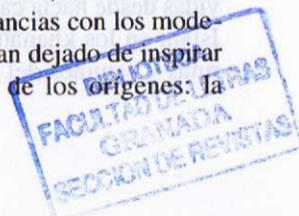
El dicho P. Olmos tuvo opinión que en uno de tres tiempos, o de una de tres partes, vinieron los pasados de quienes descienden estos indios; o que vinieron de tierra de Babilonia cuando la división de las lenguas sobre la torre que edificaban los hijos de Noé; o que vinieron después, de tierra de Sichen en tiempo de Jacob, cuando dieron a huir algunos y dejaron la tierra; o en el tiempo que los hijos de Israel entraron en la tierra de promisión y la debelaron y echaron de ella a los cananeos, amorreos y jebuseos... (Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, Lib. II, cap. XXXII).

Lo que me parece importante es que, precisamente, para estos religiosos franciscanos milenarios, el problema planteado por el origen de los amerindios perderá muy rápidamente importancia, como si la integración de estos hombres en un compartimiento del pasado humano hubiera empezado a ser secundario a medida que iban tomando la exacta medida del papel que se podía reconocer a estos hombres en la construcción de una sociedad por venir. Como si el futuro hiciera que el pasado fuera menos significativo. Esta impresión es muy fuerte precisamente cuando leemos un pasaje de fray Gerónimo de Mendieta en que vuelve sobre el problema de los orígenes amerindios y acaba por concluir que más vale dejar la cuestión en su estado indeciso y permitir que cada uno tenga su libre opinión sobre el tema:

... También podrían decir otros, que vinieron en las captividades y dispersiones que tuvieron los hijos de Israel, o cuando la última vez fué destruida Jerusalén en tiempos de Tito y Vespasiano, emperadores romanos. Mas porque para ninguna de estas opiniones hay razón ni fundamento por donde se pueda afirmar más lo uno que lo otro, *es mejor dejarlo indeciso, y que cada uno tenga en eso lo que más le cuadrare...* (*Ibidem*).

De hecho, el pensamiento utopista del milenarismo franciscano había invertido hasta los términos mismos de la cuestión al sumergir la razón de existir de los amerindios en el futuro. Al explicar su presencia y al justificar su existencia por los designios apocalípticos de la Providencia, que los proyectaban en un porvenir vertiginoso inscrito en las promesas y en las profecías de uno de los mayores textos de la Sagrada Escritura: el Apocalipsis. Y esto en conformidad con las lecturas vehiculadas por una antiquísima tradición de los Frailes Menores a partir de las obras de Joaquim de Fiore, del *Liber Concordia Novi ac Veteris Testamenti* y, sobre todo, del *Liber introductorius in expositionem in Apocalipsim*, de los cuales notaremos que fueron impresos por primera vez en Venecia, en 1519 el primero y el 1527 el segundo, es decir en el año del desembarco de Hernán Cortés en las costas de México y, luego, en el año de la confiscación de las *Cartas de Relación* del conquistador y de su retorno a España por orden del emperador Carlos V. Eran estas coincidencias que no podían, seguramente, sino haber turbado a los religiosos seráficos ávidos de percibir en todas partes y en toda ocasión los «signos» de su esperanza.

Pero lo más esencial, a mi ver, reside en la promesa inédita de renovación social que estas lecturas y esta explicación autorizaban, al invertir los factores temporales en los que se podía efectuar una intelección conveniente del hecho amerindio. Al hacer volcarse la necesidad de hallarles un pasado adecuado y coherente en los espacios metahistóricos privilegiados que eran los del porvenir, y en el papel grandioso que desde siempre les había reservado la Providencia para llevar a término el devenir humano y acercar el Fin de los Tiempos. Partiendo de ser un inexplicable apéndice de la historia humana, el hecho amerindio terminaba por ser la promesa —hasta ahora oculta— para construir el futuro. Esto explica, además y de manera satisfactoria, el porqué los religiosos seráficos de México consintieron dedicarse a una labor etnográfica tan compleja y tan delicada al avocarse al estudio de las intimidades de las sociedades precolombinas y de sus discursos. Y esto, desde luego, en sus principios no era una curiosidad intelectual de índole cualquiera en relación con sociedades precolombinas que les parecían ser de buenas a primeras algo así como caricaturas repugnantes o diabólicas de sociedades invadidas por religiones de sangrientas liturgias. Sino porque los evangelizadores franciscanos habían reconocido sobre todo, y esto desde el primer contacto, en los amerindios una de las más extrañas y más significativas concordancias con los modelos humanos que eran los suyos. Aquellos que nunca habían dejado de inspirar sus ideales cuando buscaban volver al franciscanismo de los orígenes: la



pobreza, la evangélica y ontológica pobreza de *Donna Povertà*, la minoría de los más pequeños, la humildad de los últimos y de los más desprovistos que debían garantizar la salvación del mundo. Y, además, porque las cualidades y las particularidades de los hombres de América eran aquellas que reclamaban las esperanzas y los razonamientos de esta tradición milenaria. Ya fuera azar o coincidencia significativa, los evangelizadores que iban a intentar en México cambiar así los términos del problema amerindio a través de la construcción de una utopía, eran todos o casi todos hijos de una reforma interna de su Orden que renovaba de algún modo el milenarismo seráfico y que había nacido en España poco después del encuentro con América. Aquí también las fechas habían podido parecer extrañamente significativas. El fundador de esta reforma, fray Juan de Guadalupe, había recibido las órdenes seráficas un año preciso antes del primer viaje de Colón, en 1492, y había logrado en 1496 la primera de las bulas pontificias que le autorizaban intentar la experiencia de un franciscanismo renovado por la pobreza y por la esperanza apocalíptica: *Sacrosante Militantis Ecclesiae*, seguida después de algunos sinsabores por una nueva bula fundadora en 1499: *Super familiam Domus Dei*, que había de ser decisiva. La custodia franciscana así fundada vendría a ser la provincia independiente de San Gabriel en 1519, es decir en el año mismo de la llegada de Cortés a las costas de México y de la publicación en Venecia del primer gran tratado de Joaquim de Fiore. Dentro del espíritu de estas «concordancias» características del pensamiento joaquimista estas coincidencias pesaban muchísimo.⁹ Uno de los más ilustres entre los «doce primeros» evangelizadores franciscanos de México y uno de los primeros religiosos etnógrafos, fray Toribio de Benavente, que había de ser el más fervoroso de los inspiradores y de los inventores del proyecto de sociedad utópica edificado con los amerindios del Anáhuac, insistirá tremendamente en este terreno privilegiado de los símbolos significantes. El mote que habrá de adoptar a contar de su llegada a México y de su primer contacto con la pobreza y la miseria de los indígenas será marca insigne del programa y del modelo pensados: *Motolinía*: «el huérfano, el pobre, el mísero» en lengua náhuatl a semejanza del *Poverello* de Asís. América y en esta circunstancia México, ofrecían la primera gran oportunidad para renovar la esperanza milenaria sustentada por los Hermanos Menores con fervor reforzado, a veces con gran peligro de su ortodoxia católica y de sus vidas desde hacía casi dos siglos. Desde que en 1335-1353 la implantación del Islám en los khanatos, en el antiguo imperio de Gengis Khan, había cerrado rutas y caminos del milenio hacia el Este. El traslado de la esperanza hacia el

Oeste y hacia las rutas oceánicas del Oeste, al proponer innumerables humanidades por convertir, cuya maleabilidad supuesta permitía considerar todos los proyectos de una sociedad utópica, cambiaba hasta los términos mismos del pensamiento utópico, ya que lo hacía penetrar en el extraño universo desconocido, forzosamente renovador, de los sistemas humanos de la América precolumbina y que le asignaba como meta final la resolución del destino humano para la totalidad de la *ekumene*.

Los textos de los religiosos seráficos que anhelaban esta meta han dicho muy claramente los términos de aquel proyecto. Una vez más notaremos la sistematización del mismísimo Motolinía cuando organiza este novedoso acercamiento. Son imágenes conocidas:

... Estos indios cuasi no tienen estorbo que les impida para ganar el cielo, de los muchos que los españoles tenemos y nos tienen sumidos, porque su vida se contenta con muy poco, y tan poco, que apenas tienen con qué se vestir ni alimentar... Con su pobre manta se acuestan, y en despertando están aparejados para servir a Dios...

O, aún,

... Son pacientes, sufridos sobre manera, mansos como ovejas. Nunca me acuerdo haberlos visto guardar injuria; humildes, a todos obedientes, ya de necesidad, ya de voluntad, no saben sino servir y trabajar...¹⁰

Esta insistencia sobre las cualidades propias de los amerindios que, por cierto, hacen de ellos instrumentos providenciales para edificar la nueva sociedad, es ambigua. Efectivamente, puede llegar a una visión muy reductora de estos hombres conceptuados sobre todo como los instrumentos de un programa utopista y que, por tanto, deben plegarse a sus premisas y a sus exigencias. Los documentos seráficos de fines del siglo XVI lo han repetido significativamente:

... Por ser débiles y párvulos tienen extrema necesidad de padres y maestros que no los dejen de la mano... esto ha de ser casi con el azote en la mano, como se hace con los niños de la escuela...¹¹

Llegando a veces esta sistematización hasta fórmulas que sugieren una especie de segregación en que la grandiosa finalidad de la utopía hace muy poco caso de aquellos medios que recomienda la dignidad inmediata de los hombres que han de edificarla:

... Que el talento y capacidad de los indios comunmente es como de mozuelos de hasta diez o doce años. De donde se sigue que no se les ha de pedir más caudal ni hacer de ellos más confianza que de niños para dejarlos a su albedrío... Y de aquí también se conoce la necesidad que tienen de que los que los rigen y guían, así en lo espiritual como en lo temporal, les sean padres para desearles y procurarles su bien y cuidarles su mal como a hijos, y tutores para ampararlos como a menores, y maestros para enseñarlos como a párvulos...¹²

La imagen final de esta sociedad utopista construida para la espera del milenio con los amerindios es harto conocida y Mendieta la ha expresado con más fuerza aún que ninguno de sus correligionarios y con una fórmula pasmosa:

... no sería más una provincia entera debajo de la mano de un religioso, que una escuela de mochos debajo de la mano de su maestro; porque puestos en subjeción y obediencia, no hay gente ni nación en el mundo más dócil que ésta para cuanto les quisieren enseñar y mandar...¹³

Evidentemente, América sola permitía así a aquella utopía milenaria que se había forjado lentamente en Europa durante más de tres siglos tomar forma y cuerpo y procurar imágenes de sociedad tan precisas. Sin los amerindios de México y sin sus providenciales coyunturas, los religiosos franciscanos no hubieran podido pensar en una puesta en práctica tan cercana a sus predicciones visionarias. Pero también es evidente que toda América es la que sugería la utopía de manera irresistible. Aunque sólo fuera porque también empezaba a surgir la idea de una transferencia de la cristiandad católica hacia el Nuevo Mundo, como oportunamente lo hizo notar A. Milhou («De la destruction de l'Espagne...», *op. cit.*, II: 24-25), y que este temor reactivaba las efervescencias utopistas. El religioso agustino Santo Tomás de Villanueva lo expresaba a su modo, más o menos en el mismo momento, al evocar la conversión de los amerindios y sus consecuencias:

... Crece más nuestro temor ante este descubrimiento del nuevo mundo de los Indios; los cuales, aunque son un pueblo bárbaro, han comenzado a abrazar la fe; y es de temer que Dios traslade a ellos (la fe), desechándonos a nosotros por nuestra maldad...¹⁴

América, tierra electa por la Providencia, parecía pues dispuesta a recibir una plataforma de salvación cristiana que renovaría las perspectivas de la Historia y de sus últimas finalidades, que autorizaría la erección de una nueva Jerusalén, esta vez milenaria, que más allá de cualquier ciudad ideal construida sobre el modelo de la *Ciudad del Sol* del calabrés Tommaso Campanella, de los «pueblos hospitales» de Vasco de Quiroga en Santa Fe, o a partir de 1609, de las reducciones jesuitas del Paraguay se inscribiría en perspectivas escatológicas claramente definidas. De todos los resurgimientos utopistas que el Nuevo Mundo sugería o autorizaba, aquél que América proponía a los religiosos franciscanos de México era el único que soñaba con terminar la Historia.

Para terminar, convendría plantearse el problema de la posteridad europea que este resurgir milenario tan particular ha podido conocer y cuál ha sido su impacto en perspectivas de larga duración sobre el pensamiento político del Viejo Mundo. Evidentemente, existe la tentación de inscribir en esta filiación al «buen salvaje» del siglo XVIII, o al incivilizado natural, inocente y virtuoso soñado por Jean Jacques Rousseau, o cualquier otra imagen del amerindio pensada para la construcción de una sociedad renovada. Pero, no hay que confundir el edenismo, o aun la imagen procurada por el pensamiento secularizado y racionalista de la Ilustración, con un milenarismo cristiano bastante arisco que, por otra parte, no confiaba en América más que a condición de volverla a edificar según sus propias miras después de haber destruido algunos de sus fundamentos culturales y religiosos más cruciales y que tampoco creía en los amerindios si no es con la condición previa de dominarlos y educarlos según sus propios esquemas y según normas tan rigurosas como precisas. En más de una ocasión, Mendieta ha creído poder recomendar con alguna vivacidad el castigo del látigo para sus catecúmenos, y esto en la sociedad utopista renovada que él proponía y, además, considerándolo como una necesidad vital cuando evoca:

... el error y engaño de los que sienten por cosa dura que el clérigo o fraile haga azotar a los indios que tienen a su cargo, cuando es necesario para su bien y provecho. Y esto es falta de conocimiento de la calidad de los indios, porque les es tanto menester el azote como el pan de la boca, y tan natural, que entre sí no se hallan ni pueden vivir sin ello, y ellos mismos lo confiesan que en faltándoles el azote como niños son perdidos...¹⁵

Comprendemos que convenga buscar por otras partes, porque ni el «buen salvaje», ni el hombre natural de las perspectivas de Rousseau reclamaba castigos corporales para fundar una sociedad destinada a reconciliar al hombre con su innata bondad. El milenarismo franciscano, de hecho, proyectaba sobre América una visión de la salvación cristiana y un programa escatológico largamente forjados por cierto tipo de pensamiento europeo. El espectáculo de América y de las sociedades creadas por sus indígenas no le parecía en ningún modo ejemplar y no buscaba allí ningún modelo, ningún esquema, ninguna estructura ideológica que se pudiera transferir. Sólo veía allí el teatro y los materiales de sus sueños, los elementos mudos y maleables para componer una obra cuya inspiración provenía de un discurso metahistórico propio de cierta cristiandad medieval de Europa. El resurgir utopista no se fundamentaba más que en la ocasión, la oportunidad, en la posibilidad de lograrlo. Era el fruto de una coyuntura pasmosa que autorizaba los proyectos visionarios más descabellados, pero no obedecía a ninguna estructura ejemplar ofrecida por el Nuevo Mundo. Todos sus componentes ideológicos cargaban sobre América el reflejo de un destello venido de allende. América era el espejo que convenía, y era necesario fabricar, aunque fuera con dificultades, a veces rudamente, la imagen que iba a devolver. Se concibe, pues, que después del fracaso de la tentativa de sociedad milenaria seráfica en México, en los albores del siglo XVII, las miradas se hayan dirigido hacia otras partes y que la fecunda posteridad del joaquimismo apocalíptico haya vuelto la mirada hacia otros horizontes.

Pero, este mismísimo joaquimismo había muy a menudo imaginado sociedades utopistas que, en realidad, se parecían mucho a estos balbucesos franciscanos apuntalados con los amerindios de México. Recordaremos así, por ejemplo, que la guerra de los Campesinos de Alemania y de Alsacia desencadenada por las prédicas de Thomas Münzer, que se inspiraba a la vez

en los ideales de Joaquim de Fiore y en las reformas de Martín Lutero, eran de esta vena en tiempos cercanos particularmente significativos. En efecto, la realización de esta suerte de «teología de la revolución» preveía un reino de Dios que también hubiera sido una sociedad sin clases, sin propiedad privada y sin Estado. Engels ha podido escribir del programa de Münzer que: «el reino de Dios no era otra cosa que una sociedad en la que ya no habría ninguna diferencia de clase, ninguna propiedad privada, ningún poder de coerción independiente de los miembros de la sociedad», y esta tentativa que había de durar desde 1513 hasta 1525, antes de verse aplastada por los príncipes y por la Iglesia, coincidía casi con la llegada de los franciscanos milenarios a México.¹⁶ ¿Acaso estos últimos la tuvieron en cuenta? De todas maneras no podían ignorarla a la vista de su repercusión por toda Europa. ¿En qué medida América y los amerindios no han parecido entonces ser algo así como los agentes posibles de una realización que acababa de fracasar en Europa?

La posteridad del joaquimismo, por cierto, no va a autorizar ninguna construcción ideológica parecida en los tiempos venideros. A partir del siglo siguiente, a partir de Tommaso Campanella (1568-1639) los proyectos de sociedad sin jerarquía social y sin propiedad privada ya no se fundamentan en una finalidad religiosa o en perspectivas escatológicas, sino que se apoyan en concepciones materialistas del mundo y en los mecanismos históricos de la lucha de clases. Desde Gracchus Babeuf (1760-1797) o el abate de Mably (1709-1785) hasta Marx y Engels es difícil ver en las diversas articulaciones del pensamiento utopista preocupado por crear una nueva sociedad un avatar del milenarismo franciscano imaginado en México entre 1524 y 1570. Sí, acaso, sólo el francés Etienne Cabet (1788-1856) en su *Voyage en Icarie* (1838) que describía la organización de una vasta nación constituida como «comunidad» modélica seleccionaba la idea de un cristianismo primitivo inspirador, de una suerte de cristianismo preconstantiniano dentro de la línea de pensamiento que fuera la de Motolinía y de Mendieta, y que estructuraría la sociedad comunista renovadora. Y sabemos que Cabet intentará en 1848 fundar en América, en Nauvoo, en Nueva Orleans, una comunidad utopista que reanudaba con las perspectivas milenarias cristianas. Pero bien parece haber sido el único en poder ofrecer un parentesco ideológico preciso, fundado en una esperanza apocalíptica, con los evangelizadores seráficos de México. Más adelante, en el siglo XIX, las sociedades utópicas serán estructuradas por el materialismo y el milenarismo apocalíptico inspirará más bien corrientes populares de resistencia a la explotación en países del Tercer Mundo. Como en

rigor pueden testimoniar movimientos como aquél de los «cultos del cargo» en Oceanía (en que el reparto de las riquezas traídas por los cargueros se hará en el espacio temporal de un milenio que verá la restauración de la sociedad ancestral), o aquél que entrañan las luchas de los campesinos y los amerindios de Brasil que combinan bajo forma de guerrilla un real milenarismo cristiano con un combate contra la explotación de los grandes terratenientes.¹⁷ Pero, una vez más, América aquí es más un teatro o un terreno que una inspiración. América acoge la utopía, la favorece, le propone marcos y actores, pero no interviene para nada en el núcleo genético que la hace nacer, ni en los discursos que la conforman.

NOTAS

1. Ver en particular: COHN, Norman, *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Barcelona, Barral Ed., 1972; LAPOUGE, Gilles, *Utopie et civilisation*, Paris, 1978; MANUEL, F. E., y F. P., *El pensamiento utópico en el mundo occidental. I. Antecedentes y nacimiento de la utopía (hasta el siglo XVI)*, Madrid, 1981; MARAVALL, José Antonio, *Carlos Quinto y el pensamiento político del Renacimiento*, Madrid, 1960, o, por fin, SOLÉ, Jacques, *Les mythes chrétiens de la Renaissance aux Lumières*, Paris, Albin Michel, 1979.
2. Ver, LAPOUGE, G., *op. cit.*, y MILHOU, Alain y Anne, "Le concept de travail dans les courants utopiques en Espagne et en Amérique (1516-1558)", *Las utopías*, Madrid, Casa de Velázquez / Editorial Universidad Complutense, 1990; pp. 171-190.
3. Ver TOVAR DE TERESA, Guillermo, *La ciudad de México y la Utopía en el siglo XVI*, México, Seguros de México, S. A., (Espejo de Obsidiana Ediciones, S. A., de C. V.), 1987.
4. Ver VILA, S., *La ciudad de Eiximenis. Un proyecto teórico de urbanismo del siglo XIV*, Valencia, 1984; POU Y MARTÍ, J. M., *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XIV)*, Vich, 1930, cap. XI, pp. 397-415, así como los comentarios recientes de Alain y Anne MILHOU, "Le concept de travail...", *op. cit.*
5. Ver mi nota 1, así como REEVES, Marjorie, *The Influence of Prophecy in the later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford, Clarendon Press, 1969.
6. Ver, entre otros, MILHOU, Alain, "De la destruction de l'Espagne à la destruction des Indes: histoire sacrée et combats idéologiques", *Etudes sur l'impact culturel du Nouveau Monde*, Paris, l'Harmattan, 1981 y 1983, tomo I, pp. 25-47 y tomo II, pp. 11-54, así como mi propio trabajo, BAUDOT, Georges, *La pugna franciscana por México*, México, Alianza Editorial Mexicana y Conaculta, 1990, (Col. "Los Noventa", 36).
7. Tema ampliamente tratado en mi obra, a la cual me permito remitir al lector, BAUDOT, Georges, *Utopie et Histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*, Toulouse, Privat éd., 1977. Traducción al español: *Utopía e Historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, (trad. de Vicente González Loscertales), Madrid, Espasa Calpe, S. A., 1983, (Col. "Espasa Universitaria", 12),

al italiano, *Utopia e storia in Messico. I primi cronisti della civiltà messicana (1520-1569)*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 1991, (Col. Fonti e ricerche, 3) y, al inglés, la más reciente y enteramente renovada, *Utopia and History in Mexico. The First Chronicles of Mexican Civilization (1520-1569)*, (trad. de Bernard R. y Thelma Ortiz de Montellano), Niwot, Colorado, University Press of Colorado, 1995.

8. Véase PHELAN, John, L., *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972.
9. Me permito, una vez más, remitir a mis obras, *Utopie et Histoire au Mexique...*, *op. cit.*, cap. II: "La découverte spirituelle du Mexique", pp. 71-118; pp. 83-128 de la edición española; pp. 75-115 de la edición italiana y pp. 71-120 de la edición norteamericana, así como *La pugna franciscana...*, *op. cit.* Sobre el alcance general del pensamiento de Joaquim de Fiore, véase LUBAC, Henri de, *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore*, Paris, Ed. Lethielleux. Sobre el tema en general, véase también BATAILLON, Marcel, "Evangélisme et millénarisme au Nouveau Monde", *Courants religieux et humanisme à la fin du XV^e et au début du XVI^e siècles. Colloque de Strasbourg*, Paris, 1959, pp. 25-36.
10. Fray Toribio de Benavente Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, (edición, introducción y notas de Georges Baudot), Madrid, Editorial Castalia, 1985, pp. 188-189.
11. *Códice Mendiceta*, vol. I, núm. XX, pp. 103 y 109.
12. *Ibidem*, vol. II, núm. LXII, pp. 8-12.
13. "Carta del P. Fr. Jerónimo de Mendiceta al P. Comisario General Fr. Francisco de Bustamante", Toluca, 1^o de enero de 1562, *Cartas de religiosos de Nueva España*, México, Ed. S. Chávez Hayhoe, 1941, p. 10.
14. Citado en EGUILUZ, Antonio, "Fr. Gonzalo Tenorio, OFM y sus teorías escatológico-providencialistas sobre las Indias", *Missionaria Hispánica* (Madrid, CSIC), 48 (1959), 257-322.
15. *Códice Mendiceta*, *op. cit.*, vol. II, núm. LXII, pp. 8-12.
16. Véase, en particular, BLOCH, E., *Thomas Münzer. théologien de la Révolution*, Paris, 1964.
17. COHN, N., *Les fanatiques de l'Apocalypse (The Pursuit of the Millennium)*, (trad. de S. Clémendot), Paris, 1964 y MÜHLMANN, W. E., *Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde*, (trad. de J. Baudrillard), Paris, 1968.

todos desnudos, hombres y mugeres [...]. Ellos no tienen fierro ni azero ni armas, ni son para ello; no porque no sea gente bien dispuesta y de hermosa estatura, salvo que son muy temerosos a maravilla. [...] Verdad es que, después que aseguran y pierden este miedo, ellos son tanto sin engaño y tan liberales de lo que tienen, que no lo creería[n] sino el que lo viese. [...]

[...] me quedan de la parte del Poniente dos provincias que yo no he andado, la una de las cuales llaman Auan, adonde nacen la gente con cola. [...]

En todas estas islas me parece que todos los ombres sean contentos con una mujer, y a su maíoral o Rey dan fasta veinte. Las mugeres me parece que trabaxan más que los ombres. Ni he podido entender si tienen bienes propios, que me pareció ver que aquello que uno tenía todos hacían parte, en especial de las cosas comederas.

En estas islas fasta aquí no he hallado ombres mostrudos, como muchos pensavan, mas antes es toda gente de muy lindo acatamiento [...]. Así que mostruos no he hallado ni noticia, salvo de una isla que es Carib, [...] que es poblada de una iente que tienen en todas las islas por muy ferozes, los cuales comen carne umana. [...] Son ferozes entre estos otros pueblos que son en demasiado grado covardes, mas yo no los tengo en nada más que a los otros. Estos son aquellos que tratan con las mugeres de Matinino [...] en la cual no ay hombre ninguno. Ellas no usan ejercicio femenino, salvo arcos y fechas [...] y se arman y cobigan con launes de arambre, de que tienen mucho.

in *Cristóbal Colón, Textos y documentos completos*. Prólogo de Consuelo Varela, Alianza Editorial, 2ª edición, 1984, p. 141-145

Para expresar el asombro que experimenta delante del paisaje, Colón recurre a unos modelos discursivos que le permiten dar cuenta de una tierra y unos objetos desconocidos, a partir de todo aquello que su destinatario conoce. La alteridad se moldea en un primer momento en lo semejante. Se trata además de lo que se podría llamar una similitud mítica. En efecto, aquí todo remite a lo paradisíaco: la acumulación de los superlativos, las características de esta tierra (fertilidad, belleza, diversidad), sus productos (frutas, plantas, miel), la armonía que reina entre sus componentes (el agua, los bosques, las montañas, el cielo), la suspensión aparente del tiempo (en pleno mes de noviembre el follaje de los árboles está tan verde como lo está en mayo en España; algunos de los árboles frutales tienen frutos, otros están florecidos, otros pues están en otra etapa de la producción). Los habitantes, numerosos, son a su vez bellos,

pacíficos, generosos y cándidos, sutiles. Lejos de ser idólatras, están todos dispuestos a convertirse. Sus costumbres corresponden más o menos a las costumbres de los españoles. «En todas estas islas me parece que los hombres se contentan con una sola mujer». En fin, detalle significativo, no parece existir la propiedad privada: «... me ha parecido que todos compartían lo que cada uno poseía, en particular el alimento...»

No obstante, en este primer discurso van insinuándose las huellas de un discurso contradictorio. Lo diferente se desborda, al parecer, de lo semejante. El modelo discursivo no resulta apto para expresarlo todo y deja en sus bordes fragmentos de discurso, objetos, valores irreductibles; quizá porque primeramente esta realidad se presenta como la realización concreta de un mito. La palabra *maravilla*, término recurrente, alcanza aquí todo su sentido: Colón describe un mundo en el que las estaciones se confunden y este signo de lo extraño da a lo disímil su estatuto de disímil. Para enunciarlo el narrador recurre a una expresión que podría considerarse absurda, sin sentido: «Hay palmeras de seis u ocho especies que son sorprendentes por su *bella deformidad*...» Covarrubias nos recuerda, en efecto, que *deformidad*, palabra que se aplica a todo lo que es desproporcionado y por ello mismo carente de una bella apariencia, puede ser sinónimo de *fealdad*.

Por muy conjurado que aparezca, gracias a la presencia del adjetivo *bello*, el sema de lo deforme y, de un modo general en la primera parte del texto, los semas del exceso, de la sobreabundancia, de lo maravilloso convencionan las figuras de lo monstruoso, las cuales, además, no tardan en aparecer en los intersticios del discurso de la realidad reconstruida «dos provincias que yo no he andado, la una de las cuales llaman Avan adonde nacen la gente con cola [...] En estas islas fasta aquí no he hallado ombres mostrudos [...] Así que mostruos no he hallado ni noticia, salvo de una isla que es Carib [...] poblada de una iente que tienen en todas las islas por muy ferozes, los cuales comen carne umana.»

Colón hace aquí alusión a los caníbales de los Caribes, lo mismo que a la isla de Martinica, de la cual se creía que estaba poblada únicamente por mujeres. Éstas no se dedican a ninguna de las tareas reservadas en el Viejo Mundo a las mujeres. Ellas sustituyen a los hombres.

En la evocación edénica del paisaje de la Española asoma, pues, un discurso mítico que tiende a poblar las tierras desconocidas de monstruos, conforme a una tendencia bien conocida. Quien habita otro mundo no puede ser mi semejante. Como lo escribe excelentemente Roberto Lionetti «la

anomalía en tanto que subversión del orden clasificador encuentra su terreno de predilección más allá de los márgenes geográficos en unas tierras misteriosas transformadas en lejanos horizontes oníricos en los que todo es posible».¹

De modo que estos fragmentos de discurso evidencian un potencial de reinversión del discurso edénico en su contrario; si éste se actualiza, particularmente al principio del texto, puede en cualquier momento pervertirse o subvertirse por la actualización de su contrario, conforme a una ley fundamental de funcionamiento de las estructuras discursivas.

Me gustaría atenerme aquí únicamente a la descripción del indio, para tratar de mostrar cómo estas pocas huellas, aunque neutralizadas por la adjetivación (*bella deformidad*) o por la negación (*no he hallado ombres monstruos*), van a organizarse, más allá, en un sistema significativo en el que intervienen a la vez los semas de lo monstruoso y de la inversión sexual, para dar una figura que se inserta, además, en una continuidad folklórica y pinta al indio con los rasgos de un hombre que amamanta a su prole. En su estudio sobre *Le lait du père*, Roberto Lionetti relaciona este tema con ciertos textos que van desde finales del siglo XVI hasta el siglo XVIII. Así, al final del siglo XVI, Renward Cysat, en su *Relation véritable sur les îles et sur le royaume du Japon récemment découvertes et sur les Indes inconnues auparavant*, habla de «la existencia de una población de Brasil donde los hombres estaban provistos de senos tan grandes e hinchados de leche que eran suficientes para amamantar y criar a sus hijos»; el naturalista polaco Jonston escribe sobre lo mismo en *Thaumatographia naturalis* (1632). «Los que recorren el Nuevo Mundo cuentan que casi todos los hombres disponen de una gran cantidad de leche». Estas fábulas siguen divulgándose en el último cuarto del siglo XVII en el libro *Recherches philosophiques sur les Américains* (1768-1769), del holandés Corneille de Pauw, lo cual motiva los comentarios sarcásticos de un jesuita mejicano, Francisco Saverio Clavigero:

¡Qué bellos materiales para una Thaumatografía! en verdad yo no sé qué admirar más: la temeridad y lo impúdico de estos viajeros que expanden tales fábulas, o la muy grande estupidez de los que las adoptan [...] Y aquél que lea otras contradicciones y tonterías semejantes publicadas en Europa desde hace algunos años, ¿no se dará cuenta de que los viajeros, historiadores, naturalistas y filósofos europeos han establecido en América el almacén de sus fábulas y sus

habladurías y que para amenizar su obra con la novedad maravillosa de sus supuestas observaciones, atribuyen a todos los americanos lo que ha sido observado en algunos individuos o, aún más, en ninguno?²

Esta representación lingüística se conecta con algunas figuras de la iconografía de los *Grands voyages* publicados en Francfort por Boy entre 1590 y 1634, y que analiza de una manera seductora Bernadette Bucher en *La sauvage aux seins pendants*. Esta iconografía puebla al Nuevo Mundo de figuras míticas heredadas de la tradición medieval, como los hombres sin cabeza cuya cara está dibujada en el pecho y que se hallan en un mapa de la Guyana, o aún más, los paisajes y los animales fantásticos «que son reapariciones de las maravillas medievales retocadas por una imaginación barroca».³ B. Bucher destaca ahí un motivo «que reaparece con mayor frecuencia que los otros, a saber, un tipo de mujeres [...] que, frente al cánón de las proporciones respectivas en la imagen de las otras indias, presentan un pecho falto de gracia con los senos colgantes, a veces asociado al aspecto de juventud robusta de las otras indias, a veces por el contrario, a las viejas horribles y demacradas...»⁴ Ligada a esta representación, se encuentra, en la novena parte de *Les grands voyages*, la representación de los indios cabelludos que vienen presentados como hermafroditas. Éstos llevan largas cabelleras ensortijadas y sueltas, según la imagen icónica tradicional del sodomita en la Edad Media; su vestimenta es análoga a la que llevan las mujeres y atienden tareas generalmente consideradas femeninas.⁵ En otro grabado, acusados precisamente de sodomía por los conquistadores españoles, son entregados a los perros para que éstos los devoren.

Ya sea que se trate del hombre que amamanta, de la ambigüedad sexual o de la mujer de los senos colgantes, son claros el alcance simbólico de estas diversas representaciones y su convergencia; se trata en el último caso (el de los senos colgantes) de un motivo tradicional «atribuido a las mujeres maléficas, vampiros, brujas, demonios, encarnaciones de la Envidia y de la Lujuria, representación de la muerte»⁶ y también además a «la mujer salvaje». En cuanto a la confusión de los sexos, ésta es tradicionalmente el vehículo simbólico de lo satánico en la medida en que lo híbrido es por antonomasia la figura de lo monstruoso. Entre otros, remito al mito folklórico del *hombre embarazado* analizado por Roberto Zapperi y también a la descripción del monstruo de Ravena que se lee en el *Guzmán de Alfarache* y que presenta entre otras

características la de ser hermafrodita, por lo que fue interpretado en relación con «la sodomía y la bestial bruteza».

Lo que acabo de decir a propósito de esas diferentes representaciones lingüísticas e icónicas, marca y define un discurso potencial del que he hecho aparecer algunos fragmentos en el pasaje de Colón que analizamos. En el fondo de esta descripción edénica, se encuentra un discurso de lo satánico; tanto la una como el otro, son, por lo demás, productos discursivos de la noción de lo desemejante, de lo diferente.

Veamos, para confirmarlo, una lectura ideológica de estas representaciones. Son conocidas las polémicas que estallaron en España a mitad del siglo XVI entre B. de Las Casas y Francisco de Vitoria, por una parte, y Juan Ginés de Sepúlveda y fray Domingo de Betanzos, por otra. Uno de los primeros puntos de discusión tenía que ver con la naturaleza del Indio. Betanzos sostenía que los Indios eran bestias, que habían pecado y que todos debían perecer porque habían sido condenados por Dios.⁷ Sepúlveda, por su parte, afirmaba que habían nacido para ser esclavos. Las Casas interviene violentamente contra esta concepción y no cesa de repetir que los Indios son «hombres verdaderos».

El enemigo de la raza humana [...] inspiró a sus satélites quienes, para agradecerle, no dudaron en divulgar que los Indios de Occidente y del Sur y otra gente a quienes ahora conocemos por primera vez se deberían tratar como bestias creadas para nuestro servicio, pretendiendo que son incapaces de recibir la fe católica. Nosotros [...] consideramos, sin embargo, que los Indios son *verdaderos hombres*.⁸

En su *Democrates alter* Sepúlveda además estimaba que los españoles tenían perfectamente el derecho de gobernar a los bárbaros del Nuevo Mundo, dada su superioridad «compara ahora estas dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad templanza, humanidad y religión con las que tienen esos *hombrecillos* en los cuales apenas encontrarás *vestigios de humanidad* que no sólo no poseen ciencia alguna sino que ni siquiera conocen las letras ni conservan ningún momento de su historia».⁹

Se deben destacar los términos utilizados para calificar al indio: *hombrecillos*, *vestigios de la humanidad*. Para Sepúlveda, esta inferioridad es igual en todos sus puntos a la del niño frente al adulto o a la de la mujer frente al marido.¹⁰

Así, se asimila al indio con el animal y la mujer. Esta última asimilación es recurrente en Sepúlveda. Torpeza femenina, tendencia a la sensualidad y a lo irracional, cobardía, ineptitud, estupidez... el Indio comparte todos los defectos que la visión misógina medieval atribuye a la mujer, lo que se suscribe al punto de vista de Rolena Adorno cuando escribe: «este sujeto colonial produce un discurso estereotípico que representa los valores de la cultura masculina, caballeresca y cristiana».¹¹

¿No es la mujer «ministro de la idolatría» y devoradora, y por tanto antropófaga como el indio?¹²

Existe entonces una convergencia perfecta entre estas representaciones, por una parte, y los discursos polémicos sobre los derechos de los Indios, por otra. Desde este punto de vista, las figuras desvalorizadas, más o menos satánicas, de la salvaje de los senos colgantes, del andrógino sodomita y también del Indio que amamanta, constituyen la puesta en imagen o la puesta en texto de posiciones extremistas como las que se encuentran expresadas en Sepúlveda y sus epígonos. Esas representaciones tratan de probar la supuesta degeneración racial de aquéllos a quienes se quiere someter, con el fin de justificar sus objetivos de conquista.

Sin embargo, esta lectura no es la única que debe tenerse en cuenta, puesto que el texto de Colón no podría articularse directamente sobre la polémica en cuestión y por esa misma razón, además, el texto nos invita a situarnos ahora en otra perspectiva. Recordemos, pues, que en la *Carta a Santángel* lo edénico es lo que convoca a lo satánico bajo la forma de lo monstruoso o bajo la forma de la inversión de los sexos, conforme a una ley estructural que organiza las relaciones entre la actualización y la potencialidad. Esta ley es comprobable en todas las nociones, incluidas las que habitualmente consideramos como más estables: así, por ejemplo, antes de que lo híbrido fuera el sema icónico de lo demoníaco, en los primeros tiempos del cristianismo lo híbrido había sido considerado como uno de los atributos de la divinidad.

Hay otro elemento por considerar en el caso que nos ocupa: se trata de la incorporación en las normas clasificadoras de nuevos objetos que, sin embargo, son irreductibles a esas mismas normas y de ahí las distorsiones que afectan los modelos discursivos, distorsiones que producen ya sea la imagen de la denegación (lo que el nuevo objeto no es), ya sea la de la comparación. Es lo que pasa en la descripción de los paisajes de la *Española*, como lo vimos al inicio. El mito del Edén no es suficiente para dar cuenta de lo que es: esos paisajes corresponden a una evocación paradisíaca, *más* otra cosa; pero *otra*

cosa nueva, *otra* cosa que desborda los sistemas de organización del conocimiento, *otra* cosa que es irreductible a toda denominación y a cualquier comparación, *otra* cosa que es simplemente *Otra* y que, porque es *Otra*, es irrepresentable. Dicho de otra forma: para definir este *Otro*, el pasaje obligado por la semejanza, deja siempre un residuo de alteridad, un elemento irreductible a la norma clasificadora. Para intentar decir lo indefinible, no queda más que recurrir a los encabalgamientos de categorías; es decir, recurrir a las figuras de lo híbrido o a otras que son de alguna manera del mismo tipo, como por ejemplo las fórmulas antitéticas utilizadas en ese mismo texto («una bella fealdad»).

La semántica evidencia la valorización del tema del límite: *ultramar*, *nuevo* mundo, *otro* mundo, *extraterrestres*; todo lo que excede la esfera de lo conocido cae dentro de lo extrasistemático y de lo no representable. Pero no sólo se trata de los límites espaciales; se trata también, y tal vez sobre todo, de los límites fijados a las normas de comportamiento y, para ser más precisos, de los límites que organizan esos tabúes. Así, dentro de ese Nuevo Mundo, todos los tabúes del Viejo Mundo son transgredidos: desnudez, canibalismo, idolatría..., lo que convoca, sin duda alguna, la anomalía sexual, la cual «subvierte el orden de la naturaleza como el de la cultura». ¹³

En la medida en que esta alteridad se define por una serie de signos que remiten a lo que está fuera del límite, no es extraño que las representaciones de la alteridad se articulen sobre el espacio mítico de la transgresión, es decir, sobre lo satánico; ya que la representación de lo desemejante, de lo disímil, es filtrado una vez más por los modelos discursivos preestablecidos. Por eso, como lo recuerda Rolena Adorno, las caracterizaciones de los moriscos, de los Judíos y de los Indios coinciden. Siguiendo las teorías del siglo XVI sobre el origen de los Indios, éstos ¿no descienden de Cham, uno de los hijos de Noé, supuesto ancestro de los pueblos asiáticos y de los sarracenos, maldecido por su padre por haberlo mirado desnudo cuando éste estaba borracho...? «La distancia geográfica además del tiempo transcurrido después de los orígenes, de generación en generación, había provocado una ruptura de comunicación del indio con “la fuente de la verdad” y había desencadenado en él un proceso de degeneración». ¹⁴

Nos falta ahora ver cómo el *Otro* ha interiorizado su diferencia dentro de los dos campos de representaciones respectivas de la historia y de lo sagrado; en cuanto al primer caso, Rolena Adorno analiza las crónicas de las conquistas de Méjico y del Perú escritas por Fernando de Alva Ixtlilxochitl y

Felipe Guamán Poma de Ayala, respectivamente. En conclusión, R. Adorno estima que tanto en la una como en la otra «el sujeto colonial americano borraba los retratos ajenos que lo identificaban con la naturaleza, la pasión, lo femenino, lo doméstico, lo rústico y lo pagano, para identificarse con los valores contrarios: la cultura, la razón, lo varonil, lo público, lo cortesano o caballeresco, lo cristiano...» ¹⁵

En lo que se refiere a la esfera de lo sagrado, sobre el cual me gustaría insistir, debemos distinguir por un lado las estrategias de asimilación de los nuevos modelos y, por otro, el proceso de su interiorización individual y subjetiva.

Serge Gruzinski ha analizado excelentemente el proceso y los modos de cristianización de la imaginación de los indios. «¿Cómo, escribe él, dar a entender y pintar unos seres, unas figuras divinas, el más allá, sin ninguna equivalencia en las lenguas indígenas ni en las representaciones locales. Sino por aproximaciones que traicionaban la sustancia y la forma?» ¹⁶, es decir, en otras palabras, por medio del recurso, una vez más, a los códigos o filtros interpretativos preexistentes. Se podría, entonces repetir, lo que decíamos anteriormente, o sea, que esos modelos precolombinos de figuras sagradas no se adaptan al contenido que el evangelizador quiere propagar y dejan siempre, en los márgenes, un residuo de alteridad irreductible a una representación hecha por el Otro. Los ejemplos abundan: «el *Mictlan* nahua, seleccionado para representar el infierno cristiano, sólo era una de las moradas de los muertos, y, lo que es más, era un lugar glacial». ¹⁷ *In Tloque in nahuaque* «el señor de lo próximo y lo lejano», que es elegido para definir tanto a Dios como a Jesucristo, designa originalmente el señor de la Dualidad, y Tezcatlipoca y Quetzalcóatl eran dos de sus manifestaciones; *Tonantzin*, reservada para designar a la Virgen María remitía a una de las representaciones de la diosa-madre. Sobre el lugar en el que los aztecas veneraban a *Toci*, la abuela de los dioses, se erige un santuario para honrar a Santa Ana, la madre de José. Porque se les describía generalmente como a dos viejecitos, San Simón y San José reemplazan a Huehuetéotl, el dios viejo, el espíritu del fuego, y se les agrega entonces el sufijo *tzin* de veneración: *Ximeontzin* y *Xoxepetzin*. *El Tepozteco* es a la vez Dios del viento e hijo de la Virgen María.

Como se ve, las normas que en el pensamiento cristiano distinguen la divinidad de la santidad, explotan y se encabalgan, produciendo de este modo lo híbrido.

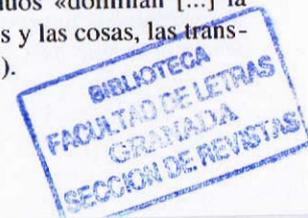
De manera completamente simétrica, los mismos Indios intentan reconocer en el *Otro* los signos que les permitan asimilarlo dentro de sus propias categorías. Por eso, desde el momento de la invasión y la conquista, Cortés será identificado como el dios *Quetzalcóatl*, los religiosos españoles como los *tzitzimime*, es decir, los monstruos, los cuales serán a su vez más tarde asimilados con los ángeles caídos de los cristianos. Esta última representación es interesante pues muestra cómo los dos antagonistas se satanizan recíprocamente. Satanás es el *Otro* y el *Otro* no puede ser más que Satanás. Precisamente en la segunda mitad del siglo XVI, la vida ejemplar de ciertos evangelizadores y los prodigios que llevan a cabo facilitan su asimilación con los *curanderos* o brujos indígenas: «Estos venerables invaden las campanas mejicanas con el ruido de sus hazañas, ellos dominan los elementos naturales, alejan las tempestades, traen la lluvia, gobiernan las nubes y las plantas, prenden o apagan a voluntad los incendios, se dedican a la profecía y a la adivinación. Sobre todo multiplican las curaciones milagrosas antes y después de su muerte [...] no es posible dejar de notar el extraño parentesco que aflora entre esos religiosos, muy a menudo de modesta condición, muertos en olor de santidad, de una indudable ortodoxia, y los *curanderos* indígenas, los adivinos, los “conjuradores de nubes” a quienes acabamos de citar [...]. Se podría objetar que la analogía es superficial ¿pero sería tan superficial para los Indios que interpretan esos fenómenos dentro de su propio lenguaje, que ven a unos “brujos” en los venerables y a unos “santos” en los *curanderos*?». ¹⁸ Lo diabólico cristiano (el brujo visto del lado español) se metamorfosea en figura santa y esta misma figura santa (para los cristianos, el venerable) es vista por el indio como una forma que la evangelización considera diabólica (ya que está representada por la figura del *curandero*). La representación de lo diabólico se moldea en la de lo divino y la de lo divino en la de lo diabólico.

Semejantes actitudes perduran y se generalizan; se perciben en la iconografía de origen popular de la época colonial. Para el proyecto de evangelización, que se enfrentaba con obstáculos considerables en el plano de la comunicación, era capital proponer apoyos visuales en la predicación. Los evangelizadores explicaban sus enseñanzas con la ayuda de pinturas. Desde el final de los años de 1520, los indios formados en Méjico por Pierre de Gand reproducen y difunden las pinturas flamencas y españolas. Pero a la par de esta producción controlada por las autoridades coloniales, se desarrolla lo que S. Gruzinski califica de «copia salvaje», de producción independiente «cuya imperfección a menudo desacreditada se debe achacar más bien a la interpreta-

ción del lenguaje occidental que no a la torpeza indígena»¹⁹ y cuya hechura provoca la indignación de ciertos miembros del clérigo. «Es entonces indispensable comprender que la iconografía cristiana se difundió en los medios más modestos por medio del prisma deformante y recreador de una producción indígena».

Dicho de otra forma, las imágenes cristianas se integran en la imaginación indígena en cuyo seno toman nuevos contornos; figuras autóctonas y figuras cristianas se deconstruyen las unas en las otras y hacen explotar los códigos interpretativos originales. Ya sea que se trate de las estrategias de los evangelizadores o de la tendencia espontánea de los artistas populares indígenas a pervertir las representaciones originales que de lo sagrado les propone el colonizador, se observa una vez más que las normas conceptuales clasificatorias de unos y otros explotan, creando así unos productos híbridos que corresponden a unas prácticas generalmente consideradas como sincréticas.

Más allá de estas observaciones que se aplican a una vivencia relativamente superficial, es posible interesarse por el nivel de la interiorización individual en el proceso de formación de la imagen del *Otro* que se instala en el corazón de la experiencia subjetiva. Para delimitar este tipo de problema, disponemos del admirable análisis que Gruzinski hace de las visiones que tenían los indígenas y que fueron recogidas por los Jesuitas en el período que va de 1580 a 1610. Los Jesuitas utilizaban experiencias individuales que se consideraban ejemplares, para llevar la comunidad de fieles a estados de depresión y de excitación profundos. «Los Jesuitas provocaban en los Indios una incitación a la visión, una estandarización de sus delirios y de sus modelos de interpretación. Es evidente que se imponían los mismos esquemas sobre estados y desórdenes bastante distintos cuya especificidad se nos escapa la mayor parte del tiempo. Pero estos modelos y estos escenarios se difunden y redifunden con una convicción tal que tenemos buenos motivos para pensar que los indios terminan por interiorizarlos y, en ciertos casos, reproducirlos de cerca. Codificación, estereotipados y delirios indígenas se superponen hasta tal punto que se confonden si no en el espíritu de los visionarios, al menos sí en la mente de la comunidad edificada y “transportada”». ²⁰ Pero, nos señala con sobrada razón Gruzinski, esas visiones se estructuran alrededor del antagonismo entre el Bien y el Mal, mientras que en la idolatría original cuyas representaciones perduran en el imaginario de los individuos «dominan [...] la ambivalencia de los dioses, la permeabilidad de los seres y las cosas, las transformaciones sutiles, las combinaciones múltiples» (ibid.).



Así pues, el Indio interioriza en el seno de sus categorías originales las categorías que le son extrañas y que, en relación con las primeras, son contradictorias. Interiorizando esta alteridad irreductible a sus propias normas, la imaginación colectiva se manifiesta como una matriz que no puede producir más que figuras híbridas. Implantada en la conciencia, la alteridad no puede, en efecto, disolverse en ella.

A partir de este rápido recorrido que nos ha permitido examinar ciertas de las representaciones del Nuevo Mundo, se podrían proponer, al parecer, tres conclusiones:

- 1 La alteridad no es representable, ya que la identificación con el *Otro* sólo se puede realizar a través de mis propios modelos discursivos, los cuales han sido producidos para expresar lo que yo sé, lo que yo soy o lo que yo imagino; y como sólo han sido producidos para eso, esos modelos discursivos no son capaces para dar cuenta de lo que hay fuera de mí y de mi universo.
- 2 No son fenómenos de fusión los que organizan la imaginación colectiva de la esfera de lo religioso, como pareciera darlo a entender el ambiguo término de sincretismo muy a menudo utilizado para describirlo. Por el contrario, son más bien elementos de contradicción irreductibles los unos a los otros, los que estructuran la matriz de las representaciones, no sólo de lo sagrado sino también las representaciones de sí mismo y del *Otro*.
- 3 Desde este punto de vista, la noción de «sujeto colonial» propuesta por Homi Bhabha es muy pertinente en la medida en que se trata de un sujeto a la vez indisociable (colonizado y colonizador, alternativa y simultáneamente sujeto de enunciación y sujeto de enunciado) y, no obstante, profundamente y para siempre difractado. Condenado a proyectarse bajo la forma de lo semejante y de lo disímil, condenado a interiorizar su alteridad, y por lo tanto incesantemente en búsqueda de sí mismo, este sujeto nace con la emergencia de esa nueva instancia discursiva responsable de los modos de estructuración de la imaginación colectiva.

NOTAS

1. R. Lionetti, *Le lait du père*, p. 139. Las traducciones de Lionetti son mías.
2. *Ibid.*, p. 135-137. Clavigero, *Storia antica del Messico*, v. II, t. IV, p. 169 y sg. Citado por P. Lionetti. La traducción es mía.
3. B. Bucher, *La sauvage aux seins pendants*, p. 23. Las traducciones de Bucher son mías.
4. *Ibid.*, p. 46.
5. *Ibid.*, p. 210.
6. *Ibid.*, p. 46.
7. Acerca de estos problemas, ver L. Hanke, *La lucha española por la justicia en la conquista de América*.
8. El texto español es citado por L. Hanke, *op. cit.*, p. 134. El subrayado es mío.
9. Citado por L. Hanke, p. 214. Subrayado mío.
10. Cf. L. Hanke, *op. cit.*, p. 214.
11. R. Adorno, «La construcción cultural de la alteridad», p. 56.
12. Ver sobre este punto J. Delumeau, *La peur en Occident. XIV^e-XVIII^e siècles*, capítulo 10 y muy particularmente la página 319.
13. R. Lionetti, *op. cit.*, p. 139.
14. Ver B. Bucher, *op. cit.*, pp. 64-65, quien toma aquí un estudio de Maragaret T. Hopgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Pennsylvania UP, 1964. Sobre la asimilación del mundo indígena al mundo musulmán, ver entre otros, Weckmann, *La herencia...*, p. 229-230.
15. R. Adorno, «La construcción cultural...», p. 66.
16. S. Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire*..., p. 241. Las traducciones de Gruzinski son mías.
17. *Ibid.*
18. S. Gruzinski, *La colonisation...*, p. 246.
19. *Ibid.*, p. 243.
20. *Ibid.*, p. 254.
21. Sobre la noción de sujeto colonial, ver Homi K. Bhabha «The other question».

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO R., «La construcción cultural de la identidad», *Revista de crítica literaria latinoamericana*, Año XIV, n°28, Lima, Latinoamericana editores, p. 55-68.
- ALVA IXTLILXOCHITL F. de, *Historia de la nación chichimeca.*, Ed., por Germán Vázquez, Madrid, Historia - 16, 1985.
- BHABHA HOMI K., «The other question: difference, discrimination and the discourse of colonisation», *Literature, Politics and Theory*, Ed. F. Barker, P. Hulme, M. Iversen and D. Loxley, London, Methuen, 1986, p. 148-172.
- BUCHER B., *La sauvage aux seins pendants*, París, Hermann, 1977.
- DELUMEAU J., *La peur en Occident, XIV^e-XVII^e siècles*, París, Fayard, 1978.
- GRUZINSKI S., *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI^e-XVII^e siècles*, París, Gallimard, col. «Bib. des histoires», 1988.
- GUAMÁN POMA DE AYALA F., *Nueva corónica y buen gobierno*, 1616 Ed. John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste, Madrid, Historia - 16, 1987.
- HANKE L., *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, Madrid, Aguila, 1967.
- HODGEN M. T., *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Philadelphia, Pennsylvania UP, 1964.
- LIONETTI R., *Le lait du père*, París, Imago, 1988.
- ORTEGA J., «Para una teoría del texto latinoamericano: Colón, Garcilaso, y el discurso de la abundancia», *Revista de crítica literaria latinoamericana*, Lima, Año XIV, n° 28, 1988, p. 101-115.
- VITORIA F. de, *Relectio de Indis o libertad de los indios*, Ed. Luciano Pereña y J. M. Pérez Prendes, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967.
- WECKMANN L., *La herencia medieval de México*, México, El Colegio de México, 1984, Centro de Estudios Históricos.
- ZAPPERI R., *L'homme enceint*, París, PUF, col. «Les chemins de l'histoire», 1983.

Sociocriticism Vol. XI, 1-2, pp. 49-102
© I.I.S., Montpellier (France)

PLANTEAMIENTO JURÍDICO DE LA CONQUISTA Entre Edad Media y Edad Moderna: la cuestión de los justos títulos.

Michèle ESCAMILLA-COLIN
Université de CAEN

«Su Magestad Carlos Quinto hizo juntas de letrados, los más eminentes de sus reinos, teólogos y juristas...»
Jerónimo de Mendieta, O.F.M.
Historia Eclesiástica Indiana, 1596.

«Vitoria es el Maestro que con principios viejos abre horizontes nuevos».
Dr. P. Venancio D. Carro, O.P.
La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América, 1944.

«Titres, la Chrétienté latine, -faut-il dire la Chrétienté canonique?-, celle qui a construit l'impressionnante pyramide du Droit Canon, a la passion des titres. Elle s'interroge sur ses droits en Espagne surtout parce que l'expansion du XVI^e siècle est ibérique, parce que la construction intellectuelle d'un thomisme renouvelé est un des charismes de l'Espagne intellectuelle du XVI^e siècle» [Chaunu 1969, p. 385]. Uno de los más eminentes estudiosos del imperio americano de España¹ ha sintetizado en estos términos el estrecho vínculo ideológico que une el debate sobre la legitimidad de aquel imperio con

el corazón mismo de la teología medieval, la fuente siempre viva del tomismo. En efecto, la España del siglo XVI, a través de sus élites —espirituales, intelectuales, políticas— se interrogó sobre la justificación de su dominio sobre las Indias Occidentales. En la primera mitad, fundamental *stricto sensu*, de aquel siglo —el de las controversias—, la cuestión inicial, planteada a raíz de la donación pontificia de 1493, se hizo cuestionamiento. Sancionado y a la par frustrado por las ambiguas leyes de 1512-13, éste llegaría a poner en tela de juicio dicha legitimidad, pública y osadamente, desde la cátedra salmantina de Francisco de Vitoria en 1539.

Si es indudable que a partir de mediados del siglo «*l'ère des interrogations déchirantes*» ha concluído, que el eficazísimo Francisco de Toledo (nombrado Virrey del Perú en 1568) se ha podido calificar de «*symbole du temps de la générosité dépassée*» [Chaunu 1973, p. 429], tampoco se puede negar que la cuestión de los «justos títulos», como lo subraya Lewis Hanke [Hanke 1967, p. 256] no dejó nunca de plantearse —con mayor o menor agudeza por cierto— en el ámbito español; como tampoco se puede ignorar que del «*apasionado criticismo*» [Konetzke 1993, p. 32] de dichas controversias brotaron ideas nuevas que chocaban con los intereses políticos y económicos del reino. Claro que la misma realidad americana invalidaba de antemano cualquier conclusión radical, cualquier solución drástica pues —suponiendo que lo hubiera deseado— ¿acaso podía España en 1540, incluso ya en 1512, desandar el camino, remontar el tiempo, renunciar a las Indias? Obviamente, no. Pero, impelida por pensadores y hombres de acción —salidos de su propio seno— a interrogarse así sobre sus derechos —«¿Con qué derecho? ¿Con qué título?»— España llegó a replantear el derecho de conquista, el derecho de guerra, los derechos —leyes y reglas— de la guerra. Si la realidad acabó por derrotar a la idea, si se ha podido escribir que las construcciones jurídicas de un Francisco de Vitoria «*n'ont pas franchi utilement l'épaisseur de l'Océan Atlantique*» [Chaunu 1969, p. 396], si cuando éste presentaba en Salamanca sus doctas *Relecciones* a favor de los indios estaban ellos ya desahuciados, eso no quita que a España se le hizo caso de conciencia el problema americano.

De cuestión a cuestionamiento (1493, 1511, 1539) la evolución impresionista: se pasaba de la política a la ética. Cristóbal Colón había zarpado de Palos sin título legítimo para ocupar las tierras que encontró, como en efecto lo hizo en nombre de sus señores, en Guanahaní el viernes 12 de octubre de 1492:

«*Luego vieron gente desnuda, y el Almirante salió a tierra en la barca armada y Martín Alonso Pinzón y Viceinte (sic) Anes, su hermano, que era capitán de la Niña. Sacó el Almirante la vanderá real y los capitanes con dos vanderas de la Cruz Verde, que llevaba el Almirante en todos los navíos por seña, con una F y una I, encima de cada letra su corona, uno de un cabo de la + y otra de otro. Puestos en tierra vieron árboles muy verdes y aguas muchas y frutas de diversas maneras. El Almirante llamó a los dos capitanes y a los demás que saltaron en tierra, y a Rodrigo d'Escobedo escrivano de toda el armada, y a Rodrigo Sánchez de Segovia, y dixo que le diesen por fe y testimonio cómo él por ante todos tomava, como de hecho tomó, possessión de la dicha isla por el Rey e por la Reina sus señores, haciendo las protestaciones que se requirían, como más largo se contiene en los testimonios que allí se hizieron por escripto. Luego se ayuntó allí mucha gente de la isla*» [Colón 1995, p. 110].

Cuando volvió de tan aleatorio y azaroso viaje trayendo —a falta de la India soñada— «*Du fond de l'Océan des étoiles nouvelles*» y, sobre todo, islas nuevas, se hizo necesario y urgente legalizar la situación. Lo mismo que Portugal, España se atenía hasta entonces en su expansión africana a:

«*...las concepciones jurídicas derivadas del derecho romano y del canónico, convertidas en derecho consuetudinario general de la tardía Edad Media. Ese engrandecimiento encontró inicialmente su fundamentación jurídica en la idea de la Reconquista, que era concebida como restauración del poder cristiano sobre la tierra y la gente de la Península Ibérica [...]. Había alcanzado difusión general entre la población andaluza la idea de que la conquista de las Canarias competía a la corona de Castilla, ya que las islas se encontraban en las inmediaciones de la zona del continente africano que había pertenecido a Rodrigo, el último rey visigodo. De modo que un primer título jurídico para las adquisiciones ultramarinas de Castilla lo ofrecía un movimiento medieval irredentista, la aspiración de reunificar todos los territorios que otrora integraban la monarquía de los antiguos españoles [pero] al proseguir los descubridores su penetración en el espacio atlántico de África Occidental, ya no pudieron utilizar la idea de la restauración de un señorío anterior o la proximidad geográfica*

como fundamentaciones jurídicas de su toma de posesión de territorios ultramarinos» [Konetzke 1993, p. 20 y nota 20].

Entonces, ante lo apremiante del caso, se echó mano del antiguo derecho romano –aún inscrito en el Código medieval de Alfonso X– de *naturalis possessio* o derecho de prioridad temporal concedido al primer ocupante, aquel *ius inventionis* que vendría a ser, medio siglo más tarde, el tercer título dado por ilegítimo en la *Relectio* vitoriana. El primer ocupante ¿respecto a quién? ¿A los indígenas? Claro que no, puesto que las islas –o anteislas– no eran *res nullius* o de nadie, que digamos. Primer ocupante con respecto al grande y brillante rival en la expansión marítima occidental: Portugal. Éste, a lo largo del siglo XV, a fuerza de bulas pontificias, se había hecho con un monopolio mediante el cual –si se descuidaban los demás países– los lusitanos iban a ser dueños exclusivos del Atlántico... El éxito de Colón perturbaba de repente este ambicioso proyecto a punto de realizarse. Fernando de Aragón, rey desconfiado por naturaleza, considerando sus derechos como mal asentados sobre dicho *ius inventionis*, en este caso discutible, decidió vencer a Portugal en su mismo terreno: acudiría también al Papa. Alejandro VI alias Rodrigo de Borja, de estirpe aragonesa como él, había sido elegido una semana antes de que salieran de Palos las «caravelas» colombinas. Tortuosísimas negociaciones desembocaron en la bula publicada con fecha del 4 de mayo de 1493, llamada bula de *partición* porque señalaba los límites respectivos de la expansión oceánica y de la soberanía sobre las tierras descubiertas de ambos reinos ibéricos, límites corregidos y fijados definitivamente el año siguiente en Torde-sillas. El canonista español Manuel Giménez Fernández, que ha examinado dicha donación pontificia «simoniacamente obtenida» y desenmarañado los tratos secretos que la precedieron, subraya que por encima de la bajeza moral de las personas y de sus motivaciones –las políticas del Rey Fernando, las personales del Papa Alejandro–, está el incalculable alcance de aquel texto fundacional².

Pero, ¿de qué títulos se trataba? Del «justo título de España –de la corona de Castilla, más exactamente³– a las Indias». La lengua castellana posee un término que procede directamente del latín –el «dominio»– cuya complejidad otras lenguas, en particular la francesa⁴, no pueden traducir satisfactoriamente con una sola palabra. Expresa a la vez posesión, poder, soberanía sobre las cosas y sobre las personas. Es curioso notar que si Sebastián de Covarrubias no parece evocar en 1611 más que el «*dominium rerum*»:

«Según algunos doctores, es el derecho de tener, poseer, gozar, usar y disponer de alguna cosa según le pareciere bien al tal señor della, conforme al modo puesto y determinado por la potestad y autoridad superior [...]. Tiene muchas divisiones [...]. El dominio de las cosas no está dispuesto por la ley natural, según la cual todas son comunes; mas el derecho humano introduxo el mío y el tuyo, al principio el que más pudo avarcar, y después la costumbre. Los emperadores, reyes y leyes lo confirmaron, y fueron destruyéndolo por evitar la fuerza de los poderosos y codiciosos.» (s.n.),

un siglo después el *Diccionario de Autoridades* (cuyos ejemplos proceden con bastante frecuencia de la *Recopilación de Leyes*) precisa que dicho término, definido como «mando, imperio y señorío que tiene uno sobre alguna cosa, Lugar o Provincia, del qual puede usar libremente», significa también por extensión:

«el mando y superioridad que uno tiene, no solo en los bienes, como alhajas, casas, tierras, &c. sino también sobre las personas (s.n.): y assi se dice que el padre tiene dominio en los hijos, en lo que no se oponga à lo lícito, ni a violentar el albedrío, y en la misma forma el marido en la mujer. Lat. *Dominii jus*»⁵.

Se trata pues de soberanía, de autoridad, de poder sobre las personas y sobre sus bienes (territorios, riquezas naturales, edificios, producciones, etc.). Además del término *dominium* el que aparece con más constancia bajo la pluma latina de un Vitoria es *occupare* completado a menudo por *bona illorum*. Se trataba pues de *colonizar*, definido como *poblar*: fundar una ciudad, instalarse en ella, hacer que se desarrolle y prospere... Para la generación española del Descubrimiento *poblar* o *repoblar* había sido, durante siglos, la finalidad de la Reconquista. Y no olvidemos que el cronista oficial de la epopeya cortesiana, Francisco López de Gómara, recordaba en una página famosa de su *Hispania Vitrix*: que «Comenzaron las conquistas de indios acabada la de moros». Y en la aventura americana conquista y colonización fueron indisolubles. El mismo cronista confirmaba además en el capítulo XLIV de su *Historia General de las Indias* que así tenía que ser:

«*Quien no poblare, no hará buena conquista; y no conquistando la tierra, no se convertirá la gente; así que, la máxima del conquistador ha de ser poblar*».

Pero la modalidad americana del «conquistar es poblar» introdujo otra dimensión: la finalidad misionera. El tríptico semántico: *conquistar, poblar, misionar* podría resumir la historia y la problemática, en todos sus aspectos, de la América hispánica –incluso ibérica– durante los tres siglos largos que median entre Descubrimiento e Independencia. Pero la «conquista espiritual»⁶ es una metáfora. El derecho de conquista supone derecho de guerra, y quien dice conquista dice fuerza, dice violencia: *conquistar* era «*sujetar, dominar, ganar y adquirir algún Reino, Provincia, Ciudad ó Plaza, à fuerza de armas*» afirman las *Autoridades*. Y en el latín de los jesuitas –tan interesados en los asuntos americanos– *conquistar* era «*Terras armis quaerere, sub imperium subjicere, in ditionem, in potestatem redigere*»⁷.

La élite española del siglo XVI conocía el «peso de las palabras» que no es aquí expresión vacía. Lo declaró con una fuerza insuperable Bartolomé de Las Casas en su *Memorial de Remedios*:

«Este término o nombre conquista *para todas las tierras y reinos de las Indias descubiertas y por descubrir*, es término y vocablo tiránico, mahomético, abusivo, improprio e infernal. *Porque en todas las Indias no ha de haber conquistas contra Moros de África o turcos o herejes que tienen nuestras tierras, persiguen los cristianos y trabajan de destruir nuestra sancta fe, sino predicación del Evangelio de Cristo, dilatación de la religión cristiana y conversión de ánimas, para lo cual no es menester conquista de armas, sino persuasión de palabras dulces y divinas, y ejemplos y obras de sancta vida. Y, por lo tanto, no son menester los condenados requerimientos que hasta agora se han hecho, ni esta negociación se ha de llamar conquista, sino predicación de la fe y conversión y salvación de aquellos infieles*» (s.n.) [Las Casas 1958, p. 121-122].

Treinta años más tarde, las *Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias* del 13 de julio de 1573 –conocidas como *Ordenanzas Ovandinas*–, hacían oficial el rechazo del término acriminado:

«*Los descubrimientos no se den con título y nombre de conquistas pues haviéndose de hazer con tanta paz y caridad como deseamos no queremos que el nombre dé ocasión ni color para que se pueda hazer fuerza ni agravio a los indios*» (s.n.)⁸.

En dicha medida se cifraba el triunfo –si bien relativo, verdadero– de los esfuerzos conjuntos de aquellos hombres que –en oposición casi constante con los intereses materiales del Estado o de particulares como los colonos– habían replanteado y analizado repetidas veces el problema del dominio, de los derechos y de los deberes de sus compatriotas en América. Fueron aquellos españoles hombres de gabinete o de terreno cuando no una cosa y otra como Las Casas, eclesiásticos casi todos pues «*la conciencia jurídica del hombre medieval estaba inspirada por la religión*» [Konetzke 1993, p. 21], y aquellos españoles pertenecían aún culturalmente a la Edad Media.

Fue a estas alturas del siglo XVI cuando la estructuración jurídica de la América española se plasmó definitivamente. El debate de Valladolid, immortalizado por el mano a mano de Juan Ginés de Sepúlveda y de Bartolomé de Las Casas, que a diferencia de las Juntas de 1542 no había dado ningún fruto legal, señalaba en 1550-51 el final de las controversias. Mediando el siglo, al estrépito de los primeros decenios sucedía la época de estabilización de las leyes indianas, que el siglo XVII se dedicaría a desbrozar y podar, analizar y organizar hasta conseguir darle cuerpo en la ejemplar *Recopilación de las Leyes de Indias* de 1680.

*

¿Quién sabe si el Codicilio de 1504 –aquel suplemento de alma añadido al título *negociado* diez años antes en Roma– no resultaba de un primer cuestionamiento, personal, en el fuero interno de la Reina Católica? Pero fue a Antonio de Montesinos a quien le tocó, a raíz del trauma provocado en la Isla Hispaniola por su famosísimo sermón de 1511, lanzar el debate sobre los «justos títulos»:

«*Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas...?*»

Cuando interpellaba en estos términos a sus compatriotas de la isla no tenía seguramente ninguna intención -en su santa ira- de poner en tela de juicio los derechos de sus soberanos sobre las Indias. Al tribunal de la conciencia era al que apelaba entonces. Pero la relación del «incidente» que hace Las Casas en su *Historia de las Indias* [Las Casas 1965, p. 441-448] revela cómo los oyentes interpretaron de inmediato, sin pensarlo más, tales interrogaciones:

«...acuerdan de ir a reprender y asombrar al predicador [...] sembrador de doctrina nueva, nunca oída, condenando a todos, y que había dicho contra el rey e su señorío que tenía en estas Indias, afirmando que no podían tener los indios, dándose los el rey, y éstas eran cosas gravísimas e irremisibles» (s.n.)⁹.

La dolorida apóstrofe del padre fue sentida como cuestionamiento de la legitimidad española. Sabido es cómo Fernando de Aragón, entonces regente de Castilla, alarmado y disgustado -era de esperar-, le pidió cuentas al buen fraile de un arrojo que podía pasar por insolente. Después de lo cual, serenado y animado ya por sentimientos más positivos, el rey mandaba examinar -por primera vez- la situación colonial por una Junta de expertos. De ahí salieron las leyes de 1512, dictadas en Burgos, y los aditivos concedidos meses después en Valladolid al padre Pedro de Córdoba. Éste, prior de la reducida -no por eso menos intrépida- comunidad doblemente dominicana (instalada en Santo Domingo de la isla Hispaniola desde 1510), había acudido en defensa de ésta a la Corte.

Este primer código sobre asuntos indios versaba casi exclusivamente sobre el tratamiento reservado al indio, y de ninguna manera sobre la cuestión -subyacente en el debate- de los títulos de España. Pero, ¿acaso se planteaba? Claro que no, dado que las bulas alejandrinas habían legitimado el dominio español en las Indias Occidentales. Sin embargo la duda empezaba a abrir brecha en los espíritus más elevados. El mismo redactor de las Leyes de Burgos, Martín Fernández de Enciso, se sintió obligado a recordar en su *Memorial* que :

«...para les tomar la tierra a los indios con autoridad del Papa no era necesario buscar otra causa más de saber que eran idólatras e sacrificaban e honraban a muchos dioses [...]. El Rey les podía enviar a

requerir que se la diesen, e que si no la quisiesen dar, les podía hacer la guerra e tomársela por fuerza e prenderlos sobre ello...» (s.n.) [Manzano 1948, p. 41: cita este texto].

Y el mismo Rey Fernando mandaba a los consejeros de la Junta de Burgos establecer, en el secreto de los gabinetes, el estado de la cuestión que habían dejado en suspenso. El informe de dos de ellos -dos eminencias- se han conservado hasta hoy:

- El discurso dialéctico, al estilo de la Universidad bajomedieval, del dominico fray Matías de Paz, teólogo salmantino, sobre «*lo tocante al dominio del Católico e Invictísimo Rey de España sobre los indios, maravillosamente sometidos a su imperio por Dios Altísimo y Todopoderoso*».

- El tratado -más que mero informe- del gran jurisconsulto de los Reyes Católicos, Juan López de Palacios Rubios «*doctor en decretos y consejero real*» según reza el mismo *incipit* de la obra, titulada *De las Islas del Mar Océano*. Se puede considerarlo como el primer estudio enjundioso sobre los derechos de España al dominio americano [Hanke 1967, p. 59].

Un teólogo, un jurista: no había sonado aún la hora de los teólogos-juristas... En una perfecta línea legalista y regalista ni a uno ni a otro se le ocurriera poner en duda el derecho de la Corona castellana sobre las Indias, derecho que tanto el uno como el otro basaban sobre la soberanía temporal y universal del Papa:

«...como el papa, cabeza de la Iglesia y vicario de Cristo, tiene dominio y potestad sobre el universo entero y sobre las criaturas todas, incluso los infieles, en cuanto a lo espiritual y a lo temporal, pudo hacer donación a vuestra majestad de la potestad temporal que ahora tiene».

Tales son los términos de López de Palacios Rubios, presunto autor también del texto inicial del famoso *Requerimiento* en el cual se proclama -tres veces- dicha soberanía universal... Puede verse en este asombroso texto del *Requerimiento* un corolario de las bulas alejandrinas. Como lo subraya el historiador

del Derecho español, Juan Manzano Manzano, en su imprescindible estudio sobre la *Incorporación de las Indias a la Corona de Castilla*: «El caudillo de la hueste castellana no iba a crear el derecho de la sujeción cristiana y política de los indios –que preexistía–, sino a exigir su cumplimiento» (s.n.) [Manzano Manzano 1948, p. 47].

En el terreno y en la Corte, los dominicos –así como otros hombres de corazón y de alta conciencia– no habían cejado en su lucha desde la llamada de Montesinos. Aquella inolvidable «*vox clamantis in deserto* [...]», *voz de Cristo en el desierto de esta isla*» tendría una resonancia formidable *stricto sensu* con Bartolomé de Las Casas, quien se había hecho cargo de difundir el mensaje y hacerlo triunfar, como lo hizo hasta su muerte durante más de medio siglo. Importa destacar al respecto, desde la llegada a Santo Domingo en 1510 de Pedro de Córdoba y de su puñado de frailes hasta la muerte en 1564 de Las Casas (y más allá incluso), el papel decisivo y relevante –en aquel asunto– de la orden dominicana, en la toma de conciencia, «concientización» diríamos en la jerga de hoy. Montesinos, Las Casas, Vitoria: tres férreos eslabones en aquella cadena de la caridad cristiana, de la solidaridad humana. Tres hitos en la lucha: cada uno con su genio propio y su experiencia particular actuó –por caminos y desde enfoques distintos– en la misma dirección. Si, como lo aconseja P. Chaunu, «*pour bien comprendre Las Casas, il importe de se rappeler Vitoria*», el padre Venancio D. Carro –de la misma Orden de Predicadores– afirma en su libro capital sobre *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*¹⁰ que: «*es indudable que con la entrada en escena del Sócrates español Francisco de Vitoria cambió por completo el panorama teológico*» (s.n.).

En efecto, la emergencia de América, con sus problemas, reactualizó –desenclaustrándolo– un debate de ideas que llevaban siglos oponiéndose en el ámbito universitario. No fue mera casualidad si las primeras protestas de la controversia indiana se basaron en toda una tradición teológico-jurídica en estrecha relación con la primera Orden universitaria, la de los Predicadores. Coincidió además con la época más fecunda de la cantera salmantina, bastión hispánico –a principios de la Edad Moderna– del tomismo salvado y renovado. P. Chaunu, gran conocedor de la dimensión religiosa de la Historia europea, supo captar como nadie este poderoso vínculo:

«*Le thomisme, qui place la Révélation de l'Église dans le prolongement de la Révélation naturelle et pour qui la grâce est une surnature* [et non

une contrenature], le thomisme se prête admirablement à l'incorporation des nouveaux mondes dans la représentation mentale d'une Chrétienté longtemps confondue avec le bassin de la Méditerranée.

Option féconde dans l'absolu, option efficace dans la conjoncture globale du premier XVI^e siècle. Par opposition aux philosophies nominalistes nées au creux des activités et des réussites des XIV^e et XV^e siècles, le naturalisme bon enfant, l'optimisme rationaliste de saint Thomas est l'expression intellectuelle achevée du puissant XIII^e siècle, nombreux, ambitieux, débordant de confiance, plein de projets, d'ambitions, de respect sans angoisse face au grand plan de Dieu. Sa vision du monde déborde la Chrétienté; elle englobe la Méditerranée musulmane des croisés, l'Asie païenne de l'Empire mongol. Entre saint Thomas (1225-1274) et Vitoria (1492-1546), il y a près de trois siècles d'un temps qu'on ne remonte pas. Mais l'allègre croissance des années 30 et 40 du XVI^e siècle est plus proche du flot majestueux des années 1240 et 1250 qu'il ne l'est du XIV^e siècle, après 1348, de la danse des Morts, du cimetière des Innocents et de toutes les nefes des Fols (Narrenschiff, Stultifera Navis) du XV^e finissant.

Le XVI^e siècle en majesté se place dans le prolongement de la scolastique réaliste de saint Thomas, en rupture délibérée avec le nominalisme tragique du XV^e siècle» [Chaunu 1969, p. 395].

Al cabo de cincuenta años de presencia española en América, de un cuarto de siglo de luchas en el terreno colonial y en la Corte después del revuelo suscitado por los dominicos de la Hispaniola, hacía falta ordenar el caos de las ideas y de los intereses. En Castilla, un hombre, que nunca había ido –ni jamás iría– al Nuevo Mundo, llegaba a punto para hacerlo. Con la única fuerza de la razón y a partir de una doble fuente –*doctrinal*: el tomismo de rancia estirpe, *documental*: el pasado reciente y la actualidad más candente– «*Vitoria aporta una implacable claridad y precisión a la confusión*»¹¹. Respecto a los actores –hermanos de su orden los más– directamente comprometidos en el terreno, el catedrático salmantino tenía una gran ventaja: la distancia, tanto física como intelectual, que le había permitido madurar serenamente durante varios años una profunda reflexión a nivel teológico y jurídico, nutrida por la información que llegaba –entre otros canales, a través de la Orden– hasta los conventos de Castilla, muy al tanto de y muy atentos a los asuntos indianos.

Y de hecho la realidad americana –en el escenario peruano en particular– iba descaradamente en contra de las buenas intenciones proclamadas por unos y otros. Tan escandalosa contradicción provocó la reacción de la élite dominicana. En efecto, cabe subrayar, como lo hace el padre V. D. Carro en su obra, que el mérito no fue sólo de unos insignes pero contados individuos como Montesinos, Las Casas o Vitoria, sino de la Orden en su conjunto que supo como tal apoyarlos, respaldarlos. Ya en 1534 fray Francisco de Vitoria se puso a reflexionar sobre aquellos asuntos a raíz de los trágicos disturbios que ensangrentaban entonces el recién conquistado imperio inca (bautizado Nueva Castilla). Lo revela la carta personal, familiarmente entreverada de latines de escuela, que dirigió el 8 de noviembre de aquel año a su hermano en Cristo y amigo, fray Miguel de Arcos; éste, entonces Provincial de Andalucía, residía en la ciudad portuaria de Sevilla, atalaya privilegiada para todo lo tocante a Indias. Entre aquellas líneas desahogadas y confidenciales, pero de suma importancia, se pueden rastrear ya las ideas directrices de las *Relectiones* de 1539. Late también en ellas una emoción que en vano se buscaría en éstas; por ejemplo cuando escribe:

«...no me espantan ni me embarazan las cosas que vienen a mis manos, excepto trampas de beneficios y cosas de Indias, que se me hiela la sangre en el cuerpo mentándomelas» (s.n.).

A propósito de los graves acontecimientos peruanos confiesa que:

«*Primum omnium*, yo no entiendo la justicia de aquella guerra; nec disputo si el emperador puede conquistar las Indias [...]. Pero [...] aunque el emperador tenga justos títulos de conquistarlos, los indios no lo saben ni lo pueden saber [...]. Non video quomodo excusar a estos conquistadores de última impiedad y tiranía» (s.n.).

Pondera su despectivo recelo hacia aquéllos a quienes llamaban ya «peruleros», con unos términos que no sólo nos dan la medida de su indignación sino que no dejan lugar a duda sobre la agudeza de su observación crítica «etiam intra Ordinem...»:

«Si yo desease mucho el arzobispado de Toledo, que está vacante¹² y me lo hoviesen de dar porque yo firmase o afirmase la inocencia de

estos peruleros, sin duda no lo osase hacer: Antes se me seque la lengua y la mano, que yo diga ni escriba cosa tan inhumana y fuera de toda cristiandad. Allá se lo hayan, y déjennos en paz, que no faltará, etiam intra Ordinem Praedicatorum, quien los dé por libres, immo laudes, et facta, et caedes, et spolia illorum».

En este documento –de carácter privado– Vitoria no tiene reparo en exponer sus vacilaciones, su perplejidad, sus temores incluso:

«*Lo mismo procuro hacer [fugere ab illis] con los peruleros, que aunque no muchos, pero algunos acuden por acá. No exclamo, nec excito tragoedias contra los unos y contra los otros, sino, ya que no puedo disimular, ni digo más, sino que no lo entiendo, y que no veo bien la seguridad y justicia que hay en ello, que lo consulten con otros que lo entiendan mejor. Si lo condenáis así asperamente escandalizáis*» (s.n.).

Pues hay que andar con pies de plomo en estos asuntos. La más leve crítica –parece decir Vitoria– resulta sospechosa y puede ser malévolamente interpretada¹³:

«*Y los unos allegan al Papa, y dicen que sois cismáticos, porque poneis duda en lo que el Papa hace; y los otros allegan al Emperador, que condenais a su Magestad y que condenais la conquista de las Indias; y hallan quien los oiga y favorezca*» (s.n.).

Porque más allá de la «prudencia» personal, propia de un hombre precavido, lo que embarga entonces al padre Vitoria es la clara percepción del alcance de lo que equivaldría a «fulminar una pública y terminante condenación de las ideas y métodos que servían de base al planteamiento pontifical y a todo lo que él significaba» [Manzano Manzano 1948, p. 64]. El asunto requería entonces reflexión, o mejor dicho más reflexión, porque Vitoria llevaba varios años estudiando el delicado tema de los límites del poder temporal del Papa, expuesto ya tres años antes en su *De potestate Ecclesiae Prior* (1531-1532). El espinoso caso americano sería una excepcional ilustración o aplicación de su discurso de índole a la vez teológica y jurídica. Pero Francisco de Vitoria deja bien sentado en su carta fraternal a fray Miguel que el tema le preocupa, que

sigue estudiándolo, que de ninguna manera quisiera –dejando de intervenir– ser cómplice:

«*Todavía trabajo cuanto puedo; que pues ellos se llevan la hacienda, no me quede yo con alguna jactura desta otra hacienda de la conciencia; y aunque se echa poco de ver, creo que no importa menos que la otra*» (s.n.).

Las Casas diría por su parte: «*por no ser reo callando...*».

Tardó cinco años más a exponer una reflexión –y un dictamen– definitiva sobre los asuntos americanos. Cinco años (1534-1539) durante los cuales continuaba en el terreno la pugna entre la minoría defensora y una mayoría explotadora de los indígenas, entre adversarios y partidarios de la prosecución de las conquistas armadas; cinco años en los cuales franciscanos y dominicos, en particular, no aflojaron en el esfuerzo. Las Casas llevaba así la voz cantante en el entorno imperial de la Corte, y llegaba su época de mayor audiencia e influencia; otros dominicos conseguían del papa la expedición de la valiosa bula *Sublimis Deus*. Sabido es como el sabio obispo de Tlaxcala, Garcés O.P., viendo ineficaces sus esfuerzos para que se respetase la prohibición de la esclavitud decretada en 1530, acudió al Papa en 1536 en una carta en la que alababa tanto las capacidades de los Indios, contra los rumores contrarios –y oportunos– que circulaban entonces, que «*ni Las Casas le supera*» [Carro 1944, p. 91]. En un viaje a Roma, su hermano de Orden Bernardino de Minaya, entonces prior del convento de Santo Domingo de Méjico, solicitó de su parte la intervención de Paulo III. Fruto de tales intercambios fueron los breves de junio de 1537 (*Pastorale Officium*, dirigido al arzobispo de Toledo para encargarle la defensa del indio, *Sublimis Deus, Veritas Ipsa*). El bullicioso Minaya –en posesión de dichos textos– volvió triunfante a Madrid y pasó luego a Méjico antes de que las autoridades reales hubieran reaccionado¹⁴. Animado por el dictamen pontificio, que respaldaba por anticipado su propio juicio respecto a la libertad fundamental del indio, Vitoria consideraría que ya era hora de salir a la palestra para hacerlo público.

Así volvía a surgir la cuestión de los títulos; pero ya no en el ámbito reservado del gabinete burgalés de los expertos reales sino en el campo abierto o plaza pública de la Universidad de Salamanca, bastión privilegiado en Europa de la escolástica tardía. De la pobre cátedra, tan lejana, del modesto y atrevido predicador de las Islas se pasaba a la cátedra de teología más presti-

giosa de España e incluso, entonces, de Europa [Vitoria 1966, p. XI]. De un público advenedizo de colonos, obtusos, brutales, exclusivamente interesados los más por el poder y la ganancia, se pasaba a una élite universitaria que también era el porvenir intelectual y espiritual de la nación. Al nivel político habían pasado de la Castilla del regente Fernando a la España imperial de Carlos. Sobre todo se daba un paso decisivo en el cuestionamiento suscitado por el patético sermón de las Navidades de 1511. Ahora los mismos teólogos ponían expresamente en tela de juicio la validez de la donación pontificia, fundamento jurídico más importante del imperio americano de la Corona de Castilla. A propósito del papel desempeñado por su Orden en el debate, el padre V. D. Carro aclaró así esta aparente contradicción:

«*Quien tenga ideas claras comprenderá también la razón de que siendo la Orden Dominicana una de las que con más acierto defendió los derechos de la Iglesia, del Papa, incluso para crear y sostener el Tribunal de la calumniada Inquisición, prestándola doctrinas y hombres eminentes en distintas épocas, le niega, con sus mejores teólogos, ese poder temporal al Papa, y es a la vez la decidida defensora de los indios, de sus derechos individuales y colectivos, de sus libertades, dando vida a lo mejor de las Leyes de Indias y al Derecho de gentes, defensa de los débiles. Alguna vez, si la memoria no nos falla, hemos visto notar este hecho con admiración y sorpresa, viendo en él una verdadera paradoja. Se nos permitirá digamos, sin ánimo de ofender a nadie, que la paradoja sólo existe en la mente de esos escritores, un tanto ayunos de Filosofía y Teología, que no ven cómo todo procede de unos principios sólidamente trabados en un sistema granítico, real, definitivo y justo, capaz de desafiar los vendavales de todos los siglos. En uno y otro caso, los Dominicos fueron fieles al lema que campea en su escudo: Veritas liberabit vos, sin arredrarse por los peligros y las adversidades del momento, que pueden costar sangre, pero no trocar lo falso en verdadero. Lo mismo cuando niegan atribuciones al Papa, que cuando se las conceden; cuando niegan derechos a España, que cuando presentan títulos legítimos sobre América, obedecen al mismo sistema» [o sea la doctrina de Santo Tomás] (s.t.) [Carro 1944, p. 13-14].*

Y si, según este autor «hay verdadera armonía e identidad de pensamiento entre los misioneros y los teólogos, entre Montesinos y Vitoria» (s.t.), no menos atrevido resultó éste que aquél pues, como lo subrayaría el jurista y consejero de Indias Juan de Solorzano Pereira, discutir aquella donación era como «querer dudar de la grandeza y potestad del que reconocen por Vice-Dios en la tierra» [Konetzke 1993, p. 26 y nota 26].

En un mismo curso universitario, entre enero y junio, Vitoria pronunció dos sonadas conferencias o *relecciones*¹⁵ sobre el doble tema: *De Indis* y *De Iure Belli*. Calificada por Teófilo Urdanoz de «discurso programático» la primera recogía y desarrollaba una serie de puntos que Vitoria había tenido ya ocasión de abordar parcialmente en relecciones anteriores: *De Potestate Civili*, *De Potestate Ecclesiae* (Prior y Posterior), *De temperantia*¹⁶. Pero entonces, frente al público universitario salmantino del curso de 1539, iba a plantear pública y rotundamente el problema del derecho que tenía o no España al dominio sobre las Indias –*De Indis*– y, como corolario –*De Iure Belli*– el problema del derecho de guerra en general y, en particular, el de hacerla a los indios o derecho de conquista.

No sólo planteaba abiertamente la cuestión sino que, previendo las posibles objeciones, reivindicaba en el octavo punto del *Praeludium* de su *De Indis* el derecho a hacerlo. Este asunto no correspondía ya exclusivamente a los juristas porque, tratándose de algo que interesaba el fuero interno, los teólogos podían –y debían– dictaminar sobre él:

«Y si alguno objetase diciendo: Puede ser que antes haya habido algunas dudas sobre este asunto; pero han sido discutidas y están ya aclaradas por los especialistas y por su consejo se gobierna todo; y no cabe emplearse en nuevas discusiones. En primer lugar, he de contestar que si fuera así bendito sea Dios (s.t.), y no ha de estorbar nuestra polémica, ni yo pretendo suscitar nuevos conflictos.

En segundo lugar, he de observar que esta discusión no pertenece a los juristas, al menos exclusivamente. Porque aquellos bárbaros no están sometidos, como diré enseguida, al derecho positivo, y por tanto sus cosas no deben ser examinadas por las leyes humanas, sino por las divinas, en las cuales los juristas no son bastante competentes para poder definir por sí mismos semejantes cuestiones.

Y puesto que se trata de algo que entra en el fuero de la conciencia, toca fallar al sacerdote, esto, a la Iglesia (s.n.). Por esto, en

el Deuteronomio se manda que el rey reciba un ejemplar de la ley de mano del sacerdote».

Además, ¿era tan ocioso, a esas alturas, un debate fundamental sobre las Indias? Vitoria afirmaba –de entrada– que la situación en ellas no estaba tan clara y que, en particular, la realidad desmentía gravemente las rectas intenciones de teóricos y gobernantes:

«Volviendo, pues, a la cuestión propuesta de los bárbaros hay que decir que no es tan evidentemente injusta, que no se pueda dudar de su justicia, sino que más bien parece que hay aspectos que permiten sostener una y otra doctrina. Pues primeramente, considerando que todo este asunto es llevado por personas capaces y honradas, es de creer que todo sea dirigido con rectitud y justicia. Pero como, por otra parte, se oye hablar de tantos asesinatos, de tantos abusos sobre hombres inofensivos, de tantos propietarios que han sido despojados de sus bienes y riquezas, con razón puede uno preguntarse si todo esto ha sido hecho justa o injustamente, y por esto no parece que sea del todo inútil [non omnino supervacanea] esta cuestión; con lo cual queda bien clara la respuesta a la objeción».

Con estas y aquellas palabras terminó Vitoria su introducción. Como lo subraya acertadamente Maurice Barbier en la edición en francés de dichas relecciones¹⁷, la originalidad de Vitoria procede aquí de su voluntad de examinar el problema desde el doble enfoque teológico-moral y jurídico. Había llegado la hora de los teólogos-juristas.

Encabeza la *Relectio de Indis* –como «*Locus relegendus*»– el penúltimo versículo de San Mateo: «*Docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti*», que funda la vocación universalista –*stricto sensu* católica– y misionera del Cristianismo; reanudando así con el problema de los límites y, en particular, de si era lícito bautizar contra la voluntad de los padres a los hijos de infieles, ya planteado por Santo Tomás de Aquino¹⁸. Mientras que éste se refería a los judíos, únicos «infieles» presentes en la Cristiandad occidental (fuera de la Península Ibérica también islamizada en parte), Vitoria replanteaba la cuestión a la luz del nuevo contexto:

«Toda esta controversia y relección ha sido planteada por causa de estos bárbaros¹⁹ del Nuevo Mundo, vulgarmente llamados indios, que desconocidos anteriormente en nuestro viejo mundo, hace cuarenta años han venido a poder de los españoles».

El cuerpo de la lección —de la «disputatio»²⁰— sobre los «justos títulos» del dominio español sobre las Indias Occidentales empieza por una reflexión básica sobre la independencia de los indios —«*essent veri domini*»— antes de la llegada de los españoles. ¿Existía entre ellos un verdadero *dominium*, público (poder político) y privado (derecho de propiedad)? O sea ¿tenían los príncipes un verdadero dominio sobre sus súbditos? ¿Tenían los individuos un verdadero dominio sobre sus propios bienes? La respuesta era obviamente negativa si se fundaba uno en la *Política* de Aristóteles. Este —si llegara a conocerlos— no hubiera visto en aquellos «*barbari*» americanos sino «*servi a natura*», o sea seres «*cuya fuerza está más en el cuerpo que en el espíritu, [...] para quienes es mejor servir que mandar*»:

«Todos aquellos que se distinguen de los demás tanto como el cuerpo del alma o el animal del hombre —y, así son todos aquellos cuyo rendimiento es el uso del cuerpo y ello es lo más que pueden aportar— son esclavos por naturaleza, y para ellos lo mejor es someterse a tal tipo de gobierno, como igualmente lo es para el cuerpo y el animal. Pues es naturalmente esclavo el que es apto para ser de otro»²¹.

Pero, declaraba Vitoria —en términos generales, sin distinguir entre pueblos más o menos desarrollados— era evidente que los indios americanos tenían uso de razón, sin la cual las ciudades bien ordenadas, la organización coherente de la sociedad, las leyes, los maestros, la industria, el comercio, etc., que poseían al llegar los españoles hubieran sido inconcebibles. Incluso tenían una manera de religión: «*religionis speciem...*». Y si parecían tan cortos de alcances —«*tam insensati et hebetes*»— a los Europeos, añadió Vitoria, se debía sobre todo a una mala y bárbara educación. Pues, en Castilla tampoco faltaban hombres «*tan idotas y romos*» como aquellos indios desgraciados, exclamaba el refinado profesor recordando seguramente alguna que otra rústica experiencia:

«...pues también entre nosotros vemos que muchos hombres del campo bien poco se diferencian de los brutos animales.»

Además era evidente que dichos indios gozaban antes —y con tranquilidad— de la posesión, a nivel tanto público como privado, de sus bienes. Se debía pues reconocer esta propiedad suya —«*habendi sunt pro domini*»— en vez de quitársela.

Después de disertar ampliamente para demostrar que no se podía «*con justicia*» privar a los indios de su independencia ni de sus bienes —de su dominio— bajo el pretexto de que eran pecadores, infieles, o insensatos (*amentes*), Vitoria concluía:

«...los indios eran, sin duda alguna, verdaderos dueños pública y privadamente, de igual modo que los cristianos [*sicut christiani*] [...]. Y así, aun supuesto que estos bárbaros sean tan ineptos y brutos como se dice, no por eso debe negárseles que tienen verdadero dominio, y que [no] hayan de ser incluídos en la categoría de los siervos civiles [*nec sunt in numero servorum <civilium> habendi*].»

Lo cual, como subraya M. Barbier, equivalía a afirmar, reconocer y proclamar la libertad natural y la dignidad humana de los indios [Vitoria 1966, p. XXXIV]. Resultaba entonces problemática, en el estricto sentido de la palabra, la justificación de la soberanía o dominio de España sobre ellos:

«Demostrado ya que aquellos bárbaros eran verdaderos dueños, queda por ver con qué derecho pudieron los españoles entrar en posesión de los mismos y de sus tierras.»

En estos términos introducía Vitoria el examen analítico de los «títulos». Después de recoger todos los que se pudieron alegar para justificar aquel dominio, Vitoria procedía a una selección crítica y drástica, organizándolos en un díptico contrastado —legítimos/ilegítimos— que estructura toda la famosa *Relectio de Indis*.

I. Los títulos que podían alegarse —«*qui possint praetendi*»— pero que no eran suficientes ni legítimos —«*non idonei nec legitimi*»— o sea los falsos títulos, que eran siete.

II. Aquéllos, los legítimos o justos títulos, en virtud de los cuales había podido justificarse la sujeción de los indios por los españoles —«*quibus*

potuerint barbari venire in dicionem hispanorum»-; también eran siete, quizás ocho.

*

El índice que encabeza el segundo capítulo propone de manera detallada los siete títulos que Vitoria se disponía a descalificar:

1. *El primer título podría ser que el Emperador es el dueño del mundo.*
2. *El Emperador no es el señor del orbe.*
3. *Aun suponiendo que el Emperador fuese señor del mundo, no por eso podría ocupar las provincias de los bárbaros y establecer nuevos gobernantes quitando a los antiguos y cobrar impuestos.*
4. *El segundo título que se alega es la autoridad del Sumo Pontífice.*
5. *El Papa no es señor civil o temporal de todo el orbe hablando de dominio y potestad civil en sentido propio.*
6. *Aun admitiendo que el Sumo Pontífice tuviera esta potestad política sobre todo el orbe, no podría transmitirla a los príncipes seculares.*
7. *El Papa tiene potestad temporal en orden a las cosas espirituales.*
8. *El Papa no tiene ningún poder temporal sobre los indios ni sobre los demás infieles.*
9. *Aunque los bárbaros no quisieran reconocer ningún dominio al Papa, no se puede por ello hacerles la guerra ni apoderarse de sus bienes.*
10. *El tercer título que se alega es el derecho del descubrimiento; y con sólo él se hizo a la mar, primero, Colón el Genovés. [Nota: se trata del derecho de «invención»].*
11. *Se alega un cuarto título: que no quieren recibir la fe de Cristo, no obstante habérsela propuesto y exhortado con insistentes ruegos a recibirla. [Nota: se trata del derecho de «compulsión»].*
12. *Antes de tener noticia alguna de la fe de Cristo, no cometían los bárbaros pecado de infidelidad por no creer en Cristo.*
13. *Los que nunca oyeron hablar de la fe, por muy pecadores que por otra parte sean, ignoran invenciblemente.*
14. *Qué se requiere para que la ignorancia sea vencible o pecaminosa.*

15. *Los bárbaros no están obligados a creer en la fe de Cristo al primer anuncio que se les haga, de modo que pequen mortalmente por no creer el evangelio de Cristo que simplemente se les anuncia.*

16. *Si simplemente se anuncia y propone la fe a los bárbaros y no la abrazan inmediatamente, no es razón suficiente para que los españoles puedan hacerles la guerra ni proceder contra ellos por derecho de guerra.*

17. *Si habiendo rogado y amonestado a los bárbaros para que escuchen pacíficamente a los predicadores de la religión, no quisieran oírlos, no pueden ser excusados de pecado mortal.*

18. *Cuándo están obligados los bárbaros a recibir la fe de Cristo bajo pena de pecado mortal.*

19. *No está muy convencido el autor de que la fe cristiana haya sido hasta el presente propuesta de tal manera y anunciada a los bárbaros, que estén obligados a creerla bajo nuevo pecado.*

20. *Aunque la fe haya sido anunciada a los bárbaros de un modo probable y suficiente, y éstos no la hayan querido recibir, no es lícito, por esta razón, hacerles la guerra ni despojarles de sus bienes.*

21. *El quinto título es los pecados de los mismos bárbaros.*

22. *Los príncipes cristianos, ni aun con la autoridad del Papa, pueden apartar por la fuerza a los bárbaros de los pecados contra la ley natural, ni castigarlos por esta causa.*

23. *El sexto título que se alega es la elección voluntaria [nota: este argumento es de doble filo y tiene su versión positiva con el sexto de los títulos legítimos].*

24. *El séptimo título que podría invocarse es que hubo una donación especial de Dios.*

Lo primero que ataca el maestro es, pues, el fundamento mismo, la base teocrática y medieval de la justificación: el presunto poder universal del Papa y del Emperador. La refutación de ambos títulos ocupa más de la mitad de aquella parte dedicada al examen de los que considera él como «falsos». Por otra parte es curioso notar que empieza por cuestionar el título imperial y no el pontifical, como sería más lógico, ¿una manera quizá de preparar al público estudiantil, de permitirle concentrarse, antes de abordar el segundo punto que era la clave de todo?

Vitoria empezaba por preguntar si, en la perspectiva jurídica medieval del conocido concepto feudal del «*dominium*» —que distinguía entre dominio alto y bajo, directo y útil, mero y mixto, etc.—, los indios estaban sujetos o podían estarlo a un dominio superior:

«...del mismo modo que en la Cristiandad los Príncipes inferiores tienen por encima al Rey, y algunos Reyes al Emperador, ya que sobre la misma cosa pueden varios tener dominio...»

De ser así sólo podrían estar sujetos, precisamente, al Emperador o al Papa, los únicos que pretendían al dominio universal. Importaba pues averiguar la realidad de tal «*dominium totius mundi*», que incluiría naturalmente a los indígenas de América: «...et per consequens etiam barbarorum».

Vitoria emprendió pues, primero, el análisis del poder imperial, tema candente y delicado en pleno reinado de Carlos Quinto. Empezó por recordar el origen y la evolución del concepto, los argumentos de sus defensores. La idea de monarquía universal hundía sus raíces en la Antigüedad, siendo la primera forma de aspiración internacionalista de los Griegos y de los Romanos, concretizándola éstos en parte en su Imperio. Con la Cristiandad medieval —que la recogió bajo la forma del «*Sacrum Imperium*»— se remontó hasta el Génesis, donde Adán y luego Noé habrían sido constituidos en señores del orbe. Se acudió, para sustentarlo, a las autoridades patristicas entre las cuales San Jerónimo, comparando el mundo con una colmena, insistía en la necesaria unicidad del poder: «*in apibus unus est rex et in mundo unus est Imperator*». La confirmaban los mismos Evangelios: San Lucas, al situar la Natividad, escribía que el Emperador César Augusto había ordenado empadronar al mundo entero: «*ut describeretur universus orbis*». Desde Aristóteles, en su *Política* y en su *Ética*, hasta Santo Tomás en su *De regimine principum*, todos coincidían, recordaba Vitoria, en que la monarquía (en oposición a la república) era el mejor sistema de gobierno [Vitoria 1967 CHP, p. 35, y notas 77-78]. La apertura propia del cristianismo —opuesta al exclusivismo judaico— se prestaba a maravilla a tal recuperación pues, como lo ha subrayado T. Urdanoz, «ya el mismo cristianismo representa en sí una afirmación universalista y una tensión interna hacia la unificación temporal del orbis christianus»²². De esta concepción del poder había nacido, con el siglo IX, el Sacro Imperio Romano Germánico. El carácter bicéfalo de esta nueva modalidad cristiana del *Imperium*, y la difícil partición del poder entre la instancia espiritual y la

temporal, entre Papa y Emperador, llegaría a crear un estado casi permanente de tensión durante todo el Medioevo europeo. Fue así como teólogos y juristas formularon y formalizaron en los siglos XII y XIII el doble concepto de una autoridad universal —«*potestas*»— del Emperador vinculada casi feudatariamente a la del Papa, al poder teocrático. Pero, si bien el emperador Maximiliano había ostentado la vocálica divisa AEIOU (*Austriae Est Imperium Orbis Universi*), si Carlos Quinto —su «heredero»— soñaba con instaurar la *Universitas Christiana*, variante más generosa de la monarquía universal, si se solía honrar a ambos —«*Divo Maximiliano aut Carolo semper Augusto*»— con el título de «*orbis dominus*», el concepto de Imperio Universal resultaba ya caduco en aquellos albores de la Edad Moderna. La idea ya no convencía.

Recogiendo pues la argumentación tradicional, de Aristóteles a los Evangelios, de Santo Tomás al *Digesto*, pasando por la misma naturaleza —tendente a la unicidad de gobierno: «en el cuerpo el corazón, y en el alma el entendimiento» [«in anima una ratio»]—, Vitoria sintetizaba la antigua teoría de la «soberanía ecuménica del Emperador»²³ en estos términos :

«De lo cual resulta que por mandato divino tiene que existir un Emperador en la tierra [...]. Así, en el orbe tiene que existir un solo monarca, del mismo modo que hay un solo Dios» [«unus rector, sicut unus Deus»].

Para rebatirla mejor: «*Sed haec opinio est sine aliquo fundamento*». Lo hizo demostrando que ni por derecho natural, ni por derecho divino, ni por derecho humano —fuera de los cuales no existe ningún «*dominium*»— pudo el Emperador verse investido de un poder universal.

La obra de Vitoria, su legado a las generaciones futuras —su «*ideario internacionalista*»— es, ante todo, de orden jurídico. En estas reelecciones el teólogo-jurista se apoya en los principios universales del *derecho natural* procedente de la moral natural inherente a la naturaleza del hombre desde su creación, y que la Revelación confirmó: «*Gratia non tollit naturam, sed perficit*» [...], «*per fidem Iesu Christi non tollitur ordo iustitiae, sed magis firmatur*», escribió Santo Tomás. El interés de Vitoria, su constante referencia al derecho natural y al derecho de gentes (su forma derivada extensiva), es patente en todos sus tratados, pero más aún en las dos reelecciones «internacionalistas» que nos ocupan aquí. Según T. Urdanoz, autor de varios estudios sobre este aspecto de la obra vitoriana²⁴:

«su posición es la del teólogo jurista que tiene en cuenta el entronque del derecho con el orden moral y la consiguiente inserción del derecho natural como una parte integrante de la ley natural». [Vitoria 1967 CHP, p. LXXXIX].

Su gran mérito —en que hacen hincapié los especialistas— fue haber vuelto a una recta interpretación de aquella filosofía del derecho de gentes originario, al primer concepto del *ius gentium* comprendido como Derecho natural.

El doble concepto de *derecho natural/derecho de gentes* seguía bastante confuso aún en tiempo de Vitoria. Una inflexión o desviación de éste hacia el derecho positivo marcó su evolución y embrolló los conceptos. Aristóteles le había dado forma al dividir el Derecho en dos: derecho natural/derecho positivo (o legal, o civil), aquél común a todos los seres vivos, éste propio de cada Ciudad. Esta división bipartita pasó de la Grecia del siglo cuarto a la Roma del siglo primero antes de Cristo a través de Cicerón y, en el segundo de nuestra era, Gayo —y tras él los juristas romanos— la mantuvieron. Al derecho natural de Aristóteles los romanos le llamaron *ius gentium*, poniéndole en el mismo plano que el *ius civile*. Pero, a principios del siglo tercero Ulpiano introdujo una división tripartita: *ius naturale*, *ius gentium*, *ius civile*, siendo los dos primeros universales, comunes a todos los pueblos; por influencia del estoicismo, distinguía así entre un derecho natural zoológico (común a todos los animales) y otro —el *ius gentium*— común a todos los hombres. Esta nueva división, ratificada por la legislación justiniana a principios del siglo sexto, pasó en el siguiente al Occidente cristiano gracias a Isidoro de Sevilla; con cierta confusión entre conceptos ya bastante ambiguos, éste disociaba el derecho de gentes del derecho natural; separación heredada y confirmada por Graciano, quien (a mediados del siglo XII) tendió a desviar el *ius gentium* del *ius naturale* hacia el *ius civile*, y la escolástica iba a inspirarse en él. Un siglo después, Santo Tomás —volviendo al sentido original que tenían en la Antigüedad— intentaría (sin conseguirlo siempre) aclarar estos conceptos, pero a la luz de la Revelación cristiana. Volvía a vincular estrechamente el derecho de gentes con el derecho natural, formando aquél parte de éste. El derecho natural es común a toda la especie: «*lex naturalis est una apud omnes*». Se distingue del derecho positivo porque radica en la *ratio naturalis* que es única e inmutable, cualquiera que sea el lugar y el tiempo, y es pues válido para todos los individuos y todas las naciones como derecho constituido por la naturaleza humana (legado

pagano) y el Creador de ésta (legado cristiano). El derecho de gentes es pues un derecho natural por esencia, mientras que el derecho civil o positivo procede de la voluntad humana (claro que a través de ésta procede también, pero de manera mediata y lejana, del derecho —o moral— natural que mueve a los hombres que lo dictan). Las propiedades fundamentales del derecho de gentes así considerado como derivado directo del natural son: unidad y universalidad, inmutabilidad intrínseca, innatismo, racionalidad. Lo cual indica de sobre la diferencia radical con el derecho positivo así definido aún hoy día en el Dalloz (*Lexique des termes juridiques*):

«*Le Droit Positif est constitué de l'ensemble des règles juridiques en vigueur dans un État ou dans une communauté internationale, à un moment donné, quelles que soient leur source. C'est le «droit posé», le droit tel qu'il existe réellement*».

A través de Santo Tomás Vitoria reactualizaba la famosa definición de Gayo: «*Quod vero naturalis ratio inter omnes homines...*» modificando un detalle: «*...inter omnes gentes*». Cambio nada anodino puesto que el *ius gentium* pasaba a ser no sólo un derecho entre los hombres sino entre las naciones. Lo cual equivalía a sentar el derecho internacional en bases iusnaturalistas con todas las consecuencias.

La confusión y vacilaciones que caracterizaron en efecto la evolución de los conceptos gemelos de derecho natural y derecho de gentes afectaron también las obras anteriores de Vitoria. Pero en aquellas dos elecciones:

«*ha rectificado por sí mismo tales vacilaciones y corregido esta desviación [nota: que reaparecerá sin embargo en sus sucesores] del derecho de gentes hacia la concepción positivista en estas elecciones De indis y De iure belli. Olvidándose por completo de aquella doctrina expuesta en sus lecciones ordinarias, al comenzar aquí el desarrollo de los títulos legítimos, presenta una noción neta y precisa del derecho de gentes como verdadero derecho natural. que es la verdadera fuente de los principios internacionalistas que se propone formular*» [Vitoria 1960, p. 561, 563].

La razón de tal rectificación procede tal vez —como lo sugiere acertadamente M. Barbier— de la diferencia que había entre comentar a Santo Tomás (en este

caso la *Secunda Secundae* del Doctor Angélico) como catedrático de teología que era Vitoria, intentando conciliar fuentes distintas –cuando no dispares–, y tratar jurídicamente un problema totalmente nuevo y concreto –el de las relaciones entre dos pueblos que poco antes no se conocían–, dar un dictamen que podría tener sus consecuencias en la vida de los demás [Vitoria 1966, p. XLVIII-XLIX]. Es efectivamente, en la segunda parte del díptico *De Indis*, la parte «constructiva», donde Vitoria restablece expresamente la antigua equivalencia entre los dos conceptos. Desde la primera línea: «*Primus titulus potest vocari naturalis societatis et communicationis*» (s.n.). Sentando la primera «conclusión» sobre el derecho que tenían los españoles a circular e instalarse en aquellos territorios sin causar daño a los indígenas, estriba su demostración en este argumento capital:

«*Se prueba, primero, por el derecho de gentes, que es derecho natural o se deriva del derecho natural [ex iure gentium, quod vel est ius naturale vel derivatur ex iure naturali], según el texto de las Instituciones «Se llama derecho de gentes lo que la razón natural estableció entre las gentes» (s.t.).*

Para medir aquella evolución en el maestro, recordaremos estas líneas de su *De Potestate Civili* en que el derecho natural aparece en filigrana sin ser mencionado de manera explícita:

«*El derecho de gentes no saca su fuerza sólo de un pacto concluido entre los hombres sino que tiene en sí fuerza de ley. El universo entero, que es en cierto modo una sola república, tiene potestad para hacer leyes equitativas aplicables a todos, como son las del derecho de gentes [quales sunt in iure gentium]. Resulta pues evidente que aquéllos que violan el derecho de gentes, sea en la paz, sea en la guerra, pecan mortalmente [...], éste ha sido impuesto por la autoridad del universo entero [est latum totius orbis auctoritate]»²⁵.*

Vitoria sentó pues toda su demostración en la primacía de la *ley natural* como fundamento de las relaciones humanas, según la cual todos los hombres son libres –«...de iure naturali homines liberi sunt»–, salvo los hijos respecto al dominio del padre y la mujer respecto al marido; pues –¡claro!– «*naturaliter femina subiecta est viro: quia naturaliter in homine magis abundat discretio*

rationis», como sentenciaba el mismo Santo Tomás [Vitoria 1967 CHP, p. 36, nota 79]. Primacía pues del derecho natural, en la línea tomista, contra Duns Scot y los nominalistas que anteponian el derecho divino, en virtud del cual podía ser lícito, por ejemplo, bautizar al hijo contra la voluntad de los padres o coaccionar para convertir. Ahora bien, argüía Vitoria, señorío y autoridad –«*dominium et praelatio*»– no fueron instituidos por derecho natural sino por derecho humano (hoy diríamos: derecho positivo). Por lo tanto, nadie puede pretender al dominio universal por ley natural: «*ergo nullus est qui iure naturali habeat dominium orbis*». Lo que implicaba la libertad y la igualdad jurídicas de los hombres y de los pueblos, los derechos fundamentales de la persona humana (anticipación de los Derechos del Hombre y del Ciudadano), entre los cuales el dominio de cada uno –poder y propiedad– sobre sus tierras y sus bienes. Bebiendo en la misma fuente, Las Casas escribiría en su *Tratado comprobatorio del imperio soberano y principado universal que los Reyes de Castilla y León tienen sobre las Indias* (publicado en 1552):

«*Pues tanto los infieles como los cristianos son seres racionales. La ley natural es común a todos los hombres en todas partes más o menos*».

Lo cual repetiría con mayor patetismo en medio de su *Historia de las Indias* (lib. II, cap. LVIII). Explicando cómo los indios de un pueblo de Cartagena habían asañado a un compañero de Hojeda, en reacción a una tremenda matanza perpetrada por los españoles, exclamó fray Bartolomé, acuñando una fórmula digna de eterna memoria, verdadera *divisa* de la Humanidad:

«*¿Hobiera gente o nación alguna en el mundo, razonable, que por autoridad de la ley y razón natural, que no hiciera otro tanto? Todas las naciones del mundo son hombres, y de cada uno dellos es una no más la definición: todos tienen entendimiento y voluntad, todos tienen cinco sentidos exteriores y sus cuatro interiores, y se mueven por los objetos dellos; todos se huelgan con el bien y sienten placer con lo sabroso y alegre, y todos desechan y aborrecen el mal y se alteran con lo desabrido y les hace daño...*» (n.s.) [Las Casas 1965, p. 396-397].

En orden al derecho divino se planteaba la cuestión del dominio temporal de Cristo, basado en el antepenúltimo versículo de San Mateo: «*Data est mihi omnis potestas in coelo, et in terra*» (28.¹⁸), y en la primera *Epístola a los*

Corintios: «*omnia enim subjecit sub pedibus ejus*» (15.²⁶). Era punto grave pues los juristas medievales habían fundado en la interpretación literal de aquel «*et in terra*» el dominio temporal del Papa. Así las dos cabezas de la Cristianidad serían, por divina delegación, sendos vicarios de Cristo:

«[dicen] que así como Cristo dejó un Vicario para las cosas espirituales, también dejó otro para las temporales, y éste es el Emperador [...], y que Augusto, aun sin saberlo, era su vicario. Por tanto, si el reino de Cristo era temporal, se extendía a todo el mundo, y por esta razón Augusto era señor de la tierra y lo son sus sucesores».

A la interpretación «materialista» que pudieron hacer de aquellos ambiguos versículos San Agustín y San Jerónimo, y a los que la explotaron, oponía Vitoria la respuesta de Cristo a Pilato recogida en el versículo de San Juan (18.³⁶): «*Regnum meum non est de hoc mundo [...] regnum meum non est hinc*». Remitiendo a su *De Potestate Civili* en el que había tratado ya el tema, declaraba rotundamente ser «*pura fantasía [est merum commentum] decir que por donación de Cristo existe un emperador y señor del mundo*».

Y aunque fuera verdad... el Emperador no podría de todas maneras ocupar —«*non posset occupare*»— los territorios de los indios, deponer a sus príncipes para imponerles otros, ni cobrar impuestos:

«*Porque ni aun los que atribuyen al Emperador el dominio del orbe dicen que sea dueño con dominio de propiedad, sino tan sólo con el de jurisdicción [Nota: en virtud del sistema feudal que no confundía el «dominium» con la «proprietas»]. Este derecho no se extiende hasta el punto de poder convertir los territorios en lo que a su provecho personal convenga, o poder donar pueblos y haciendas a su arbitrio*».

Quedaba pues patente que los españoles no podían de ninguna manera pretender ocupar las Indias en justicia con este título: «*...ergo patet quod hoc titulo nec possunt hispani occupare illas provincias*». Ocupar: con todo lo que esto suponía de violencia, de exacciones, de extorsiones...

«*Voici démontées par Vitoria, l'une après l'autre, les pauvres argumentations des légistes du Prince. En miettes, le pouvoir universel de l'Empereur...*» [Chaunu 1969, p. 392].

Si, según el autorizado parecer del padre V. D. Carro, «*sobre el título fundado en la jurisdicción del Emperador no es necesario insistir. No tuvo resonancia práctica ni teórica*» [Carro 1944, tomo 2, p. 47-48], no fue el caso del siguiente:

«*Infiniment plus hardi est le second titre et plus insolite [...]. Le pape n'est pas le maître temporel du monde. Son pouvoir temporel est étroitement ordonné au spirituel. Voilà qui réduit gravement la portée de la Bulle de 1493 et sape la construction juridique édifiée sur elle depuis Tordesillas (1494)*» [Chaunu 1969, p. 392].

Pero, no obstante la osadía, respecto a este punto capital, de la posición de Vitoria —más tajante en su construcción teórica que el mismo Las Casas condenado por la realidad a más pragmatismo— parece, según opina Lewis Hanke, que «*se aceptó como doctrina en España hacia 1550, excepto, naturalmente por Las Casas, que nunca aceptó esto y que tenía principios políticos distintos*» [Hanke 1967, p. 261-262]²⁶.

El segundo título que se alegaba —el poder temporal del Papa— era el cimiento de toda la fábrica procedente del Descubrimiento y de la Conquista. En cuanto se quiso legalizar y ordenar la presencia española en las Indias se recurrió a la autoridad —«*auctoritas*» y «*potestas plena*»— del Sumo Pontífice como título irrefutable. Lo cual se hizo además con ímpetu y violencia: «*vehementer asseritur*». Este adverbio no encabezaba por casualidad la demostración de Vitoria, sino que subrayaba de entrada la importancia política concedida a la donación pontificia en el debate colonial. Vitoria significaba así, sin nombrarlas, que las bulas alejandrinas podían interpretarse literalmente no como simple «*encomienda y misión espiritual de predicación*» [Vitoria 1967 CHP, p. LXXXVII] sino también —y acaso ¿sobre todo?— como una verdadera concesión de poder político. Ésta era la lección absolutista que habían hecho, que hacían y seguirían haciendo en parte soberanos, Juntas y regios Consejos, juristas y teólogos...

Importaba pues averiguar si el Papa era realmente señor del mundo: «*monarcha temporalis in toto orbe*». Numerosos juristas, decretistas y canonistas, y otros tantos teólogos [Vitoria 1967 CHP, p. 43 y notas 99-108 sobre éstos] lo habían afirmado cuando no proclamado; en particular el ilustre jurisconsulto, cuyas obras se seguían estudiando en las facultades de Derecho del

siglo XVI, Enrique de Segusio, Cardenal-Obispo de Ostia, estricto contemporáneo del Doctor Angélico²⁷. El Papa tenía plena jurisdicción temporal en la tierra y el poder secular no era sino mera delegación del pontificio: reyes y emperadores debían pues el suyo al Papa. Esta teoría tuvo un grandísimo éxito en el siglo XIII, y la imagen evangélica de las dos espadas, inspirada en el versículo de San Lucas –«*Domine, ecce duo gladii hic*» (22.³⁸)–, se convirtió en el ambiguo símbolo del doble poder espiritual y temporal. Los partidarios y defensores del poder absoluto y universal del Papa fundamentaban su discurso en estos postulados basados en ambos Testamentos: «*Domini est Terra, et plenitudo eius*», según el salmista²⁸, y el versículo ya evocado –«*Data est mihi omnis potestas in coelo, et in terra*»– de San Mateo. Así, el Hijo recibía por vía de filiación el poder del Padre, y siendo el Papa Vicario de Cristo recaía en él, por delegación sucesiva, aquella «*plenitudo potestatis*». Poder que el Papa podía, a su vez, confiar en parte a príncipes cristianos considerados como el brazo armado de la Cristiandad. Vitoria, enlazando el tema, de fuerte rai-gambre medieval, con la actualidad americana, resumía así

«*Establecido, pues, este fundamento, dicen los defensores de esta teoría: Primero, que el Papa, como supremo señor temporal, tenía facultad de nombrar príncipes de los bárbaros a los reyes de España; y segundo, que aun suponiendo que esto no se pudiera, sería, no obstante, motivo suficiente para declararles la guerra y someterlos a otros príncipes [eis inferre bellum et ponere principes] al negarse los bárbaros a reconocer el dominio temporal del Papa sobre ellos.*»

En efecto, la problemática legitimidad del imperio americano incitó, como lo subrayó V. D. Carro en su obra, a «*contrastar teorías y opiniones que polemizaban desde hacía siglos*». Ahora bien, «*ambas cosas han sucedido*» [«*Utrumque autem factum est*»], proseguía fray Francisco para denunciar –sin nombrarlas– tanto las bulas alejandrinas como el «*requerimiento*»²⁹:

«*Primeramente el Sumo Pontífice concedió aquellos territorios a los reyes de España. Y, en segundo lugar, también se les ha requerido y notificado que el Papa es vicario de Dios y hace sus veces en la tierra, intimándoles a que lo reconozcan como a superior; y, por consiguiente, en el caso de rehusarlo, ya habría título justo para hacerles la guerra y ocupar sus territorios, etc.*»

Criticar la concepción teocrática no era ninguna novedad: unos espíritus inquietos lo habían hecho ya, de manera más o menos directa, en la época medieval³⁰. Por su parte Vitoria la había discutido, unos años antes, en su re-
lección *De Potestate Ecclesiae Prior* (él mismo remitía a ella), hasta sentenciar que, lejos de tener base alguna en el derecho divino, dicha ideología había sido mera invención de los canonistas para complacer –«*adular*» decía– a los Pontífices. Carecía por consiguiente de valor cuanto se había edificado sobre ella. En particular la legitimidad de la conquista. Como lo subraya T. Urdanoz:

«*Vitoria tiene así el doble mérito de haber sido el primero en rebatir abiertamente la tesis en sí del dominio universal temporal del papa y de recusarlo, en consecuencia, como título de legítima conquista*» (s. t.) [Vitoria 1967 CHP, p. LXXXVII]

Es de notar el paralelismo, subrayado por el mismo Vitoria –«*y se prueba la tesis suficientemente con los mismos argumentos que antes sobre el Emperador*»–, entre la refutación de ambos títulos. La articulación se hace con la negación del poder temporal de Cristo: «*...si Cristo no tuvo el dominio temporal como hemos concluido antes como doctrina más probable, de acuerdo con Santo Tomás, mucho menos lo tendrá el Papa, que no es más que su vicario*». Y aunque lo tuviera sería absurdo, siendo entonces tal potestad inseparable del cargo de Vicario de Cristo Jefe de la Iglesia –«*quia esset annexa Papatui*»–, pensar que podría transmitirlo a otro que no fuera su sucesor.

Pero, inspirándose en las ideas de su hermano de Orden, el cardenal castellano Juan de Torquemada³¹ –ideas procedentes también de la Edad Media pero que el cardenal había sistematizado a mediados del siglo XV– y en la jerarquía de valores de la *Ética* aristotélica que subordina un fin inferior al superior, Vitoria reafirmaba que:

«*...el fin de la potestad espiritual es la felicidad última y en cambio, el fin de la potestad civil es la felicidad política; luego la potestad temporal está subordinada a la espiritual [...]. Ahora bien, el papa por mandato del mismo Cristo es pastor espiritual y esta misión no puede ser impedida por la potestad civil. Y como Dios y la naturaleza no pueden fallar en las cosas necesarias, indudablemente le fue concedida al Papa*

potestad temporal en todo aquello que sea necesario para la administración de las cosas espirituales».

En efecto, según aquella tesis el Papa, que no tenía ni podía tener un poder temporal sobre el mundo parecido al de los reyes en sus reinos, podía sin embargo tener cierta forma de poder temporal derivado de su poder espiritual: «*potestas ex consequenti*». Mejor dicho, como lo temporal va subordinado a lo espiritual, el fin natural del hombre a su fin sobrenatural, lo imperfecto a lo perfecto, el poder espiritual del Papa prevalecía sobre cualquier poder temporal³². Así él podía intervenir en asuntos civiles, invalidando leyes que fomentaran el pecado, deponiendo reyes incluso, interviniendo para impedir la guerra entre príncipes discordes «*con el fin –precisaba Vitoria– de evitar los daños espirituales que necesariamente habrían de producirse al estallar la guerra entre príncipes cristianos*». El Papa tenía en el ámbito cristiano potestad temporal en orden a las cosas espirituales: «*in ordine ad spiritualia*». Éste era, añadía siguiendo a Tomás de Aquino, el verdadero sentido de las dos espadas: «*Papa habet utrumque gladium*». Lo cual implicaría de parte de Vitoria, opina T. Urdanoz, «*notoria concesión a la vieja concepción del orbis christianus*». Pero, sentenciaba luego Vitoria, en cuatro líneas escasas, el Papa no tenía potestad espiritual sobre los indios de América, según el versículo paulino de la primera *Epístola a los Corintios*, en el cual el Apóstol no se reconoce el derecho a juzgar a quien está fuera de la Iglesia: «*Quid enim mihi de iis, qui foris sunt, iudicare? Nonne de iis, qui intus sunt, vos iudicatis? nam eos, qui foris sunt, Deus iudicabit*» (5.¹²⁻¹³). Por consiguiente, tampoco tenía sobre ellos aquella potestad temporal subordinada a la espiritual. Y si los indios no querían reconocer libremente «*ningún dominio al Papa*» no se les podía causar daño por ello, puesto que:

«ni siquiera los sarracenos que viven entre cristianos han sido por este título [de infidelidad] despojados de sus bienes ni molestados en cosa alguna [...], ningún doctor hay que conceda que por el sólo título de no ser cristianos haya derecho a expoliarlos».

No se les podía obligar por las armas a aceptar por señor a Cristo: cuanto más si sólo se trataba de su vicario, debiéndose además el rechazo a una ignorancia «*invencible*» o sea –en la jerga jurídica medieval– «*inocente*» y no merecedora, pues, de castigo.

De todo lo cual infería Vitoria que tampoco valía este segundo título contra el derecho de los indios, y que los cristianos no tenían causa justa para hacerles la guerra: «*tanto si se quiere fundar en que el Papa donó, como señor absoluto [tanquam dominus absolutus], aquellas provincias, o porque no quieran reconocer la soberanía del papa*». Era pues negar públicamente la validez de las bulas alejandrinas como concesión de poder sobre las Indias y condenar el «*requerimiento*». Y, por si no fuera bastante claro, concluía el osado maestro:

«Claramente, pues, se ve por todo lo dicho [«Ex dictis patet...»] que cuando la expedición real se dirigió a las tierras de los bárbaros ningún derecho llevaba consigo para ocupar sus provincias [nullum ius secum adferebant accipiendi provincias illorum]».

Ninguno, fuera del socorrido «*iure inventionis*» o derecho de descubrimiento –el «*tercer título*»– que Vitoria pulverizaría luego en tres palabras porque no merecía más: «*non oportet multa verba facere...*».

En tres reelecciones –*De Potestate Ecclesiae Prior, De Temperantia, De Indis*– Vitoria afirmaba, proclamaba, que el Papa no podía haber delegado a los príncipes cristianos –en este caso a los Reyes Católicos– una potestad temporal, política, sobre las Indias de la que él mismo carecía. Pero, como lo subrayó acertadamente T. Urdanoz, con este atrevido proceder:

«Rechazada esa interpretación entonces vigente, también Vitoria va a inaugurar la nueva y original interpretación de las bulas de Alejandro VI, dándoles el sentido de un mandato o comisión de acción misional, como lo expone en los títulos 2-4 legítimos» (s.t.) [Vitoria 1967 CHP, p. LXXXVIII].

Recordaremos que para Las Casas la única justificación posible de la actuación española en las Indias Occidentales seguiría siendo la donación pontificia³³; pero –como subraya L. Hanke– consideraba que el Papa no tenía «*autoridad coercitiva, sino sólo jurisdicción voluntaria*» [Hanke 1967, p. 263].

Cabe recalcar que Vitoria –a estas alturas de su reelección– acababa de derribar una estructura mítica, multiseccular, alzada sobre el presupuesto de la universal prepotencia del Papa y, por delegación, del Emperador. Y que, más allá del problema colonial que justificaba su comprometimiento Vitoria, según

M. Barbier, «*abandonne sans regret le vieux rêve de la chrétienté médiévale, voulant réaliser l'unité de l'Occident sous l'autorité du pape et de l'empereur, et se tourne résolument vers une conception internationaliste fondée sur une démocratie véritable*» [Vitoria 1966, p. XXXV].

Diremos con P. Chaunu que: «*la base principale détruite, la réfutation des arguments secondaires est de moindre importance. Elle n'en est pas moins systématique*» [Chaunu 1969, p. 392]. En efecto dos de los restantes títulos calificados de «ilegítimos» por Vitoria, los aducidos con más fuerza y más frecuencia por los contemporáneos interesados en la polémica (al nivel teórico o práctico), dependían directamente de la vigencia del precedente.

La tesis teocrática implicaba el poder –de derecho divino– de imponer la fe según una lectura literal del «*compele intrare*» del Evangelio. Oponer resistencia a la fe, negarse a obedecer al Papa –en el caso americano, mantenerse en la idolatría– constituían un *casus belli* suficiente para el cristiano mediano de la época; era el legado medieval de un Occidente cristiano cuya tendencia belicista –en la Península Ibérica particularmente– se había nutrido de la hostilidad constante de o hacia el musulmán, el *infidel* por antonomasia. Así que se alegaba un *cuarto título*: el no querer los indios recibir la fe de Cristo a pesar de la predicación insistente; de aquella concepción procedía la confusión que se hizo entre infiel tradicional y pagano recién descubierto, confusión que –ya entrado el siglo XVI– quiso disipar el cardenal Cayetano con su conocida clasificación de los infieles en tres categorías, siendo la tercera aquellos paganos extraños a la Cristiandad que había ignorado hasta su existencia durante quince siglos.

En realidad justificar la guerra y la ocupación de territorios por la infidelidad del adversario no era por cierto muy católico. Vitoria no vacilaba en tacharlo, desde la introducción, de francamente herético: «*haec est manifesta haeresis*». En efecto, fuera de que el título se caía de suyo al negarse la omnipotencia universal y temporal del Papa, Vitoria refutó, ampliamente, la idea (muy aducida en las controversias de su tiempo) de que los príncipes infieles no tenían legitimidad, pero sí culpabilidad. En el debate –de candente implicación entonces– revivía la oposición escolástica entre la prevalencia del derecho divino, defendido por los nominalistas, y la del derecho natural que defendía la tradición tomista. En realidad era éste el verdadero nudo del debate. Ahora bien, demostraba Vitoria, el *dominium* –bajo su doble forma de poder político y derecho de propiedad– se fundaba en aquel derecho natural, idéntico para fieles e infieles; y Santo Tomás había dicho ya –refiriéndose a los

infieles propiamente dichos– «*infidelitas non est impedimentum [...] sit verus dominus*», puesto que incluso el pecado mortal no era incompatible con el dominio. Toda la argumentación vitoriana era en efecto, según la bella expresión de V. D. Carro, «*de solera tomista*». Y por si fuera poco fray Francisco insistía en que, siendo la infidelidad de los indios «infidelidad negativa» o sea por ignorancia o conocimiento insuficiente –«*non peccabant peccato infidelitatis [...] ignorant invencibiliter*»–, eran inocentes a quienes además nadie podía obligar a creer así de buenas a primeras: «*...solum per simplicem enuntiationem [...] Barbari non ad primum nuntium (fidei christianae) tenentur credere*».

En las antepenúltima y penúltima *proposiciones* de su análisis del cuarto título Vitoria daba una definición de cómo entendía él que se debía llevar la Buena Nueva en América, y una visión muy crítica de la realidad. He aquí tan interesante texto en el que, además, Vitoria daba a entender que la evangelización incumbía a todos y no sólo a los eclesiásticos:

«*Cuarta proposición: Si la fe cristiana es propuesta a los bárbaros de un modo probable, esto es, con argumentos probables y racionales y con el testimonio de una vida digna y diligente de acuerdo con la ley natural, que es grande argumento para avalar [ad confirmandum] la verdad, y eso no sólo una vez y a la ligera, sino asidua y tenazmente, están obligados los bárbaros a recibir la fe de Cristo bajo la pena de pecado mortal.*

[...]

«*Quinta proposición: No estoy muy convencido de que la fe cristiana haya sido hasta el presente propuesta de tal manera y anunciada a los bárbaros, que estén obligados a crearla bajo nuevo pecado.*

«*Digo esto, porque [...] no están obligados a creer si la fe no se les propone con motivos de probable persuasión. Pues bien, milagros y signos no veo ningunos, ni tan religiosos ejemplos de vida; antes, al contrario, llegan noticias de muchos escándalos, de crímenes horrendos y muchos actos de impiedad. No parece, pues, que les haya sido predicada la religión de Cristo tan piadosa y convenientemente como para que estén obligados a asentir. Aunque parece que muchos religiosos y otros eclesiásticos, con su vida, ejemplos y diligente predicación, hubieran puesto suficiente empeño y diligencia en este negocio de no haber sido estorbados por otros, cuyo interés es distinto.»*

Y concluía, respaldado por la *Ética* tomista, que de todas maneras la fe era acto de voluntad incompatible con la coerción; que el temor viciaba mucho el acto voluntario —«*quia credere est voluntatis. Timor autem multum minuit de voluntario*»— por lo cual resultaba sacrilego acercarse a los Misterios y Sacramentos cristianos por puro miedo... Luego, obligar a los indios a convertirse haciéndoles la guerra y quitándoles su dominio era inducirles a fingir la fe: cosa monstruosa y sacrilega: «*quod immane sacrilegium est*».

Así caía de su peso después de una buena hora de argumentación (una docena de páginas) el cuarto título. Enlazaba Vitoria con el quinto, último de los importantes y peligrosos —«*praetenditur serio*»—, que se solía alegar: los pecados contra la naturaleza que cometían los indios, como la antropofagia, el incesto, la sodomía: «*esus carnis humanae, concubitus indifferens cum matre, et sorore, et cum masculis*». Desde las *Decretales* de Inocencio IV³⁴ se incluía en el dominio universal del Papa la potestad de castigar los delitos contra la ley natural cometidos por paganos:

«*Creo que si los gentiles, que no tienen más ley que la ley natural, obran contra ella, pueden ser castigados por el Papa. Y se arguye por el Génesis, donde los sodomitas fueron castigados por Dios. Y como los juicios de Dios nos han de servir de ejemplo no veo por qué el Papa, que es vicario de Cristo, no puede hacer lo mismo.*»

(citado por el mismo Vitoria).

Al rebatirlo, Vitoria acababa de derribar la tesis teocrática, centro de aquella parte «negativa» de su díptico. Lo cual no impedía que reaparecieran aquellas razones, bajo un enfoque totalmente diferente, en el quinto título legítimo donde no se trataría ya de castigar pecados sino de proteger contra prácticas tiránicas y criminales a las víctimas potenciales: era el derecho de intervención humanitaria, un esbozo de lo que llamamos hoy «*droit d'ingérence*». Pero le negaba toda validez a título religioso para hacer la guerra a los indios.

No es nada anodina la gran desigualdad de espacio dedicado a cada uno de los siete títulos, incluso si tenemos en cuenta que la obra no nos llegó por un texto autógrafa sino a través de copias o apuntes. Notemos la disparidad entre los falsos títulos (dos tercios) y los verdaderos (un tercio), y que la refutación de aquellos cuatro (dos principales y dos derivados) —potestad universal del Emperador y del Papa, rechazo de la fe cristiana y pecados contra la natu-

raleza— constituye el 90% de la demostración, repartiéndose el 10% restante los otros tres: derecho de invención, elección voluntaria o cesión de soberanía, especial donación de Dios. Del último, la tesis providencialista o «teocrática directa» (son términos de T. Urdanoz), sólo quisiéramos subrayar la ironía ática con que lo despachaba Vitoria:

«*Se dice (y no sé por quién) [Dicunt enim, nescio qui...] que Dios en sus singulares designios, condenó a todos los bárbaros a la ruina por sus abominaciones, y los entregó en manos de los españoles, como en otro tiempo a los cananeos en manos de los judíos. Pero sobre esto no quiero entretenerme en muchas discusiones, porque es peligroso creer al que anuncia una profecía contra la ley común y contra las reglas de la Escritura, si no apoya sus palabras con milagros. En esta ocasión por ninguna parte se ve que los hayan realizado estos profetas.*»

¿Apuntaremos aquí: «risas discretas en el aula salmantina...»? Y —añadía Vitoria— aunque fuera la verdad, no libraría de culpa a los encargados del castigo, lo cual anunciaba la grave y solemne advertencia que cerraría luego su discurso:

«*...si no hubiera más títulos que éstos, en verdad que mal se atendería a la salvación de los príncipes, o mejor, de aquellos a quienes incumbe informar sobre estos asuntos. Porque los príncipes siguen el parecer de otros, pues no pueden examinar estos problemas por sí mismos.*»

Lo cual remataba con un versículo preventivo —palabras admonitorias de Cristo a sus discípulos, después de anunciarles su Pasión— común a tres Evangelios: ¿*de qué le sirve al hombre dominar el mundo si se pierde a sí mismo?*³⁵

*

En esta primera parte —negativa— de su dicotómico discurso Vitoria había querido acabar con una concepción teocrática algo pasada ya pero que ciertos intereses procedentes de la Conquista habían vivificado. La consideraba como totalmente incompatible con la nueva perspectiva mundial abierta por el Descubrimiento. En la segunda parte —positiva—, centrada en el presente y en el porvenir, consideraba los títulos que, más que justificar el dominio español en

América, deberían favorecer relaciones sanas y justas entre indios y españoles. Esta fase constructiva de un nuevo derecho de ocupación colonial, acertadamente calificado por Luciano Pereña de «*alternativa Vitoria*»³⁶, se abre sobre una perspectiva internacionalista de corte iusnaturalista. Según palabras de M. Barbier: «*Après avoir repoussé l'internationalisme impérialiste du Moyen-Âge, il va en proposer un autre, fondé sur la communauté universelle des hommes*» [Vitoria 1966, p. XXXVII].

El índice que encabeza la tercera parte de la selección (segunda de su díptico analítico) y el membrete que encabeza el análisis de cada título, dan una idea de tal «alternativa»:

1. [Primer título]. *Cómo pudieron los bárbaros venir a poder de los españoles a título de sociedad y comunicación natural: Los españoles tienen derecho a recorrer los territorios de los indios y a permanecer allí mientras no causen daños a los bárbaros y éstos no pueden prohibírsele.*
2. *Es lícito a los españoles comerciar con los bárbaros, sin perjuicio de su patria, ya importando mercancías de las que ellos carecen, ya exportando oro, plata y otras materias en que ellos abundan; y los príncipes indios no pueden impedir a sus súbditos que comercien con los españoles.*
3. *Si hay entre los bárbaros bienes que son comunes a nacionales y a extranjeros, no les es lícito prohibir a los españoles el intercambio y la participación a esos bienes.*
4. *Si en las Indias nacieran hijos a los españoles domiciliados allí y quisieran ellos ser ciudadanos del país, no se les puede prohibir tomar la ciudadanía y disfrutar de las ventajas de los demás ciudadanos.*
5. *Qué se podría hacer si los bárbaros quisieran cerrar su comercio a los españoles.*
6. *Si después de haberlo intentado todo con toda clase de precauciones los españoles no pueden obtener garantías de paz con los indios si no es ocupando sus ciudades y sometiéndolos, ¿podrán lícitamente hacer esto, es decir, ocupar sus ciudades y someterlos?*
7. *¿Cuándo y en qué casos podrían los españoles actuar contra los bárbaros como contra enemigos declarados y aplicarles todos los derechos de guerra, despojándolos y reduciéndolos a cautiverio, depouando a sus antiguos señores y constituyendo otros nuevos?*

8. [Segundo título] *¿Pueden los indios venir a poder de los españoles por razón de propagar la religión cristiana? Los cristianos tienen derecho a predicar y anunciar el evangelio en las provincias de los bárbaros.*

9. *Pudo el Papa encomendar esta misión de convertir a los indios exclusivamente a los españoles y prohibir a todos los demás no sólo la predicación, sino también el comercio si así fuere conveniente a la propagación de la fe cristiana.*

10. *Si los bárbaros permiten a los españoles predicar el evangelio libremente y sin poner obstáculos, tanto si reciben como si no reciben la fe, no es lícito declararles la guerra ni apoderarse de sus bienes.*

11. *De qué manera pueden los españoles castigar (evitando siempre el escándalo) a los bárbaros, tanto a los jefes como al pueblo mismo, que impiden a los cristianos la promulgación del evangelio, y qué habrá que decir de los que permiten la predicación, pero impiden las conversiones, matando o castigando a los que se convierten o alejando a los otros con amenazas.*

12. [Tercer título]. *Cómo pudieron los bárbaros venir a poder de los españoles por el hecho de que, una vez convertidos al cristianismo y estando bajo la protección y tutela de los españoles, quieren sus príncipes por la fuerza o por el miedo volverlos a la idolatría. [Los españoles por esta razón, si no hay otra forma, pueden también hacer la guerra y obligar a los bárbaros a que desistan de semejante violencia y aplicar todos los derechos de guerra contra los pertinaces y en consecuencia pueden hasta destituir, a veces, a sus gobernantes, como se hace en las demás guerras justas].*

13. [Cuarto título]. *Pudieron bárbaros venir a poder de los españoles porque, después de convertirse a la fe de Cristo, una buena parte de ellos [bien por medios normales o de manera indebida, es decir, empleando la fuerza o la amenaza o de otro modo injusto, mientras sean cristianos de verdad], pudo el Papa, con causa justa, pidiéndolo ellos o no, darles un príncipe cristiano, como es el rey de España, y quitarles los otros príncipes infieles.*

14. [Quinto título] *¿Pudieron los bárbaros venir a poder de los españoles a causa de la tiranía de sus propios gobernantes o por razón de las leyes tiránicas en daño de los inocentes [como las que ordenan*

el sacrificio de hombres inocentes o la matanza de hombres libres de culpa con el fin de devorarlos)?

15. [Sexto título]. *Pudieron los bárbaros haber venido a manos de los españoles por verdadera y voluntaria elección [a saber: si los bárbaros mismos, comprendiendo la prudente administración de los españoles y su humanidad, libremente quisieran, tanto los príncipes como los súbditos, tener y recibir como soberano al rey de España. Éste podría ser, y sería título legítimo y aun de derecho natural].*

16. [Séptimo título]. *Pudieron los bárbaros venir a poder de los españoles a título de amistad y alianza.*

17. [Octavo título]. *[que no podría afirmarse con seguridad, pero sí discutirse y que parece legítimo para algunos. Yo no me atrevo a darlo por bueno ni a condenarlo en absoluto] ¿Habrían podido los españoles someter a los bárbaros a su dominio si les constara ciertamente que eran amentes? [Estos bárbaros, aunque, como se ha dicho, no sean del todo incapaces, distan, sin embargo, tan poco de los retrasados mentales que parece no son idóneos para constituir y administrar una república legítima dentro de límites humanos y políticos].*

De la misma forma que la invalidación del título segundo había arrastrado la de casi todos los demás, como derivados que eran de aquella supuesta primacía de la Iglesia, el título primero (que ocupa la mitad de este discurso) fundaba prácticamente todos los demás. Vitoria expone en él su concepción –inspirada en el derecho natural/derecho de gentes– de la comunidad universal (internacional diríamos hoy) garantizada por el derecho –*titulus naturalis societatis et comunitionis*– de circular, de instalarse, de comerciar, incluso *«droit du sol contre droit du sang»*:

«Parece que es de derecho de gentes que quien nace en una ciudad se llame y sea ciudadano de ella. Porque siendo el hombre un animal político, aquel que ha nacido en una ciudad no es ciudadano de otra ciudad; y si no fuera ciudadano de la ciudad natal, no sería ciudadano de ninguna, por lo cual quedaría privado del derecho natural y de gentes. Y hasta parece que si algunos quisieran domiciliarse en alguna de aquellas ciudades contrayendo matrimonio o por las otras formas con las cuales los extranjeros adquieren la ciudadanía, no parece que puedan prohibírsele más que a otros, y, por consiguiente pueden gozar

de los privilegios de ciudadanía como los demás, con tal que también acepten las cargas de los demás» [Título primero, cuarta proposición].

El segundo título –*«causa religionis propagandae»*– deriva lógicamente del primero –ocupando ambos los dos tercios del discurso...– y origina los dos siguientes: asegurar la libertad y la protección de los convertidos no sólo ya en nombre de la fe sino simplemente de la humanidad: *«...non solum titulus religionis, sed etiam amicitiae et societatis humanae»*. Dicha referencia a las relaciones humanas y a la solidaridad entre hombres y pueblos justificaba los quinto y séptimo títulos: derecho de intervenir en defensa de los oprimidos –pues Dios y la ley natural exigen que cada uno defienda a su prójimo en caso de peligro–, derecho de auxiliar a los aliados cuando lo pidan:

«Que es causa justa de guerra la defensa de los aliados y amigos, no cabe duda [causa iusta belli pro sociis et amicis, non est dubium], como lo declara Cayetano, porque con toda justicia puede la república pedir auxilio a los extranjeros para castigar a los agresores como puede hacerlo contra los criminales de dentro.»

El sexto título legítimo corresponde al sexto de los ilegítimos. Vitoria se limitó a recordar que cualquier república tiene derecho a elegir a sus gobernantes siguiendo el parecer de la mayoría de los ciudadanos con tal que sea *«per veram et voluntariam electionem»*. De hecho, respecto a este título de doble filo –que descansa en ambos adjetivos...– todo lo ha dicho ya. He aquí lo esencial de la crítica que hizo (en la primera parte) de la interpretación hipócrita y abusiva que habían hecho sus compatriotas de dicha causa:

«Hay otro título, y es el sexto que se alega, a saber: la elección voluntaria. Cuando llegan los españoles a las Indias, dan a entender a los bárbaros cómo son enviados por el rey de España para su propio bien [pro commodis eorum], y les exhortan a que lo reciban y acepten como a rey y señor; y ellos responden que están de acuerdo. Pues «nada más natural, que dar por válida la voluntad del dueño que quiere transmitir su dominio a otro», como se dice en el capítulo [II, I, 40] de las Instituciones.

Pero yo formulo esta conclusión: Tampoco este título es idóneo.

Primero, porque es evidente que no debería intervenir el miedo y la ignorancia que vician toda elección. Pero esto es precisamente lo que más interviene en aquellas elecciones y aceptaciones, pues los bárbaros no saben lo que hacen, y aun quizá ni entienden lo que les piden los españoles. Además, esto lo piden gentes armadas que rodean a una turba inerme y medrosa...» (n.s.).

El octavo título respecto al cual Vitoria confiesa, de entrada, su perplejidad puede considerarse también como un derivado ambiguo de aquel principio de solidaridad humana. Si fuera verdad la incapacidad de los indios —«*supposita hebetudine*»— referida por los que estuvieron allí y los asimilan a «*niños adolescentes en otras naciones*» o a los amentes o deficientes mentales, sería no sólo un derecho sino un deber incluso, para los príncipes, ponerlos bajo la tutela y la protección de hombres más inteligentes y capaces:

«Y a la verdad que hasta podría fundarse esta conducta en el precepto de caridad, puesto que ellos son nuestros prójimos y estamos obligados a procurar su bien. Lo acepto, (como dije) sin afirmarlo absolutamente y aun con la condición de que se haga por el bien y utilidad de los mismos y no como pretexto del lucro de los españoles [et non tantum ad quaestum hispanorum]. Que en esto está todo el peligro para las almas y su salvación eterna.»

Aquí parece sentir Vitoria su falta de experiencia del terreno pues, a diferencia de un Las Casas, tenía que guiarse por la ajena: «*quam de illis referunt qui apud eos fuerunt*». Era el límite negativo de aquella distancia —por otra parte favorable a la reflexión— que separaba de la realidad concreta al «*pensador académico y enclaustrado que se ocupaba de problemas fundamentales*» (según palabras de L. Hanke). Respecto a este octavo título de problemática y peligrosa interpretación como él mismo lo subrayaba, Vitoria no podía ni darlo por verdadero —habría sido contrario a su postulado fundamental de la libertad del indio— ni darlo por falso sin faltar a la caridad. Pero, y serían éstas las últimas palabras (¿concesión de la teoría a la práctica?) de la elección *De Indis*, aparecía claramente que —después de medio siglo de ocupación, y convertida ya una multitud de indios— «*no sería conveniente ni sería lícito al rey abandonar por completo la administración y el gobierno de aquellos territorios*».

Si en su análisis de los títulos legítimos Vitoria reconocía la validez de la intervención armada en muy contados y determinados casos, por su crítica de los ilegítimos había rechazado la idea misma de conquista: poniendo en tela de juicio las pasadas condenaba de antemano toda conquista futura. Por una parte censuraba gravemente las empresas españolas en América, por otra fundaba una nueva sociabilidad de amplitud internacional.

*

«*Tout l'ordre européen aux Amériques se trouve contesté. Il est injuste, il est péché.*

Pour achever d'en fonder en raison l'injustice, il fallait encore fermer le recours du droit de conquête» [Chaunu 1969, p. 394].

Vitoria pudiera haber concluido su primera parte con un octavo título ilegítimo. Pero la reflexión sobrepasaba tanto los límites circunstanciales de la Conquista española de América —por muy dilatada que ésta fuera— que desembocó en el esbozo de un derecho de la guerra digno de las futuras *Convenciones de Ginebra* a las que podemos decir se iba anticipando. L. Pereña, en un profundo y autorizado análisis, que acompaña su edición del texto, así como en otros estudios sobre la obra de Vitoria, lo calificó muy acertadamente de «*tesis de la paz dinámica*». Consciente del mayor alcance del problema fray Francisco le dedicaba, a fines de aquel Curso de 1539, otra elección titulada *De Iure Belli*. Así declara él mismo, en su *Praeludium*, la estrecha filiación entre ambas lecciones:

«*La posesión y ocupación de aquellas provincias de los bárbaros que llamamos indios, parecen admitir en última instancia una posible justificación principalmente por el derecho de guerra. Por eso, tras la amplia discusión en la primera elección sobre los títulos, justos o injustos, que los españoles pueden alegar sobre aquellas provincias, me ha parecido conveniente añadir una discusión, breve sin duda, sobre el derecho de guerra para completar la elección anterior*» [Vitoria 1981 CHP, p. 97].

Guerra (y paz) era un tema de los más debatidos, tratados o cuando menos evocados entre los intelectuales de la primera mitad del siglo XVI,

particularmente en los círculos humanistas. Además de la inquietud intelectual, la situación política de Europa lo justificaba. Recordemos la *Querela Pacis* de Erasmo (Basilea, 1517), su reflexión doblemente circunstancial –a petición de un catedrático de Derecho de Colonia– sobre si había o no que hacerle la guerra al Turco: *Utilissima consultatio de bello Turcis inferendo* (17-3-1530), que Erasmo presenta en forma de comentario al *Salmo* 28 («himno al Dios de la tormenta»); con espíritu opuesto a éste Juan Ginés de Sepúlveda exponía, en su *Democrates Primus*, una teoría general sobre el derecho de guerra o *Jus Belli* inspirada a la vez por el expansionismo otomano y el pacifismo creciente en los medios humanistas; el *Democrates Alter* (o *Secundus*) –que provocaría la reacción de Las Casas en 1550 (y la consiguiente «controversia» de Valladolid)– no sería sino la aplicación tardía de aquella teoría al caso específico de las Indias: *Jus Belli Indiani*. Evoquemos asimismo el curiosísimo discurso sobre una Europa desgarrada por los conflictos –*Europa Eautentimoroumene* o sea: que miserablemente se atormenta y deplora su desgracia–, dedicado al Arzobispo-Elector y leído por Andrés Laguna el 22 de enero de 1543 en el Gimnasio de las Artes de Colonia «a la luz de negras antorchas y ajustándose al ceremonial de difuntos». La guerra fue pues, durante aquellos decenios-claves, un tema de gran actualidad política e intelectual. En este contexto más general se sitúa la reflexión de Vitoria. La construyó sobre estas cuatro preguntas:

- 1- ¿Es totalmente lícito a los cristianos hacer la guerra?
- 2- ¿En quién reside la autoridad para declarar o hacer la guerra?
- 3- ¿Cuál puede ser la razón y causa de una guerra?
- 4- I-¿Qué cosas y en qué medida están permitidas en una guerra justa?
II- ¿Cuál es la medida de lo permitido en una guerra justa?

El enlace con el tema americano lo recuerda Vitoria al introducir el tercer punto:

«Es la cuestión que toca más directamente a la presente controversia sobre los bárbaros.

1. En esta cuestión sea la PRIMERA PROPOSICIÓN: la diversidad de religión no es causa para una guerra justa.

Ampliamente lo hemos demostrado en la elección inmediatamente anterior. En ella impugnamos el cuarto título que podría ale-

garse para apoderarse de los bárbaros, esto es, porque no quieren recibir la fe cristiana».

De esta reflexión de índole teológica y jurídica sacaremos estas conclusiones esenciales:

- La guerra es un derecho natural que el derecho divino no puede suprimir, pues «la ley evangélica no prohíbe nada que sea lícito por el derecho natural. Por eso se llama también ley de libertad».
- Pero la guerra tiene que ser la *ultima ratio* cuando todos los otros argumentos han fallado, pues «En efecto, como dice el comediógrafo Terencio, el varón prudente ha de intentarlo todo con las palabras antes que con las armas»³⁷.
- Ni la diferencia de religión, ni la expansión territorial, ni la «gloria o cualquier otra utilidad privativa del príncipe» pueden justificar la guerra.
- La única causa justa de guerra es la legítima defensa de un individuo o de un Estado; éste puede incluso tomar la ofensiva para rechazar, castigar, disuadir al enemigo en defensa del bien público. De hecho, no existe sino una causa justa de guerra, la ofensa, el daño recibido: «Una sola causa iusti belli est, scilicet iniuria accepta», sin que por lo tanto baste «una injuria cualquiera y de cualquier gravedad para hacer la guerra».

Concluía Vitoria (acudiendo a San Pablo, a San Agustín, a Santo Tomás) que la guerra justa exigía *necesariamente* que haya habido de parte del adversario violación de un derecho:

«El fin de la guerra ofensiva es castigar una ofensa, como se ha dicho. Pero no puede haber castigo donde no ha precedido injuria [...]. De todo ello resulta evidente que no se puede echar mano de la espada contra aquéllos que no nos hacen mal, ya que por derecho natural está prohibido dar muerte a los inocentes».

Huelga decir que tal definición de la guerra y de sus limitaciones excluía *absolutamente* la guerra de conquista.

Después de la efervescencia de ideas, controversias y proyectos de los años 40, a la que contribuyeron, más que nadie, un Vitoria con sus lecciones *ex cathedra* y un Las Casas con su acción en el doble terreno de las Indias y de la Corte, después de las esperanzas suscitadas y luego frustradas por las Leyes Nuevas, el balance de aquel medio siglo de cuestionamiento aparece un tanto defraudador. Respecto al derecho de conquista el resultado fue positivo: a mediados del siglo XVI la «conquista» propiamente dicha, al estilo antiguo, estaba prohibida oficialmente, pero ¿qué quedaba ya por conquistar? Respecto al dominio de España en las Indias el resultado fue más bien negativo: desde Gregorio López hasta Juan Solórzano Pereira, pasando por el virrey Francisco de Toledo, muchos –consejeros y gobernantes (y sobre todo después del escándalo de las publicaciones de Las Casas)– vindicaron la donación pontificia. A este grupo disconforme con las teorías de los teólogos y religiosos dominicos, que se esforzó «por buscar contrapruebas de aquella tesis inquietante, tesis que había colocado a la Corona en situación embarazosa», lo calificaba J. Manzano Manzano en 1948 de «grupo revisionista». Finalmente las bulas alejandrinas seguirían siendo el título fundacional y fundamental de todo el aparato jurídico y político relativo al dominio americano. Recordemos que, en la famosa *Recopilación de las Leyes de Indias* (1680) –estado definitivo de la cuestión planteada casi dos siglos antes por aquella dominicana *vox clamantis in deserto*–, la primera ley del libro III, título I: «*Que las Indias Occidentales estén siempre unidas a la Corona de Castilla, y no se puedan enegener*», comenzaba por esta solemne y definitiva confirmación:

«Por donación de la Santa sede Apostólica y otros justos y legítimos títulos, somos Señor de las Indias Occidentales, islas y Tierra Firme del Mar Océano, descubiertas, y por descubrir, y están incorporadas en nuestra Real Corona de Castilla».

Pero, cabe subrayar primero que de ambas selecciones de Vitoria derivaban naturalmente normas prácticas de *ética colonial cristiana*, recogidas por L. Pereña en forma de «*decálogo de responsabilidades morales de gobierno colonial*» [Pereña 1992, p. 121-123], destinadas a limitar lo más posible los aspectos maléficis y desarrollar los benéficos del dominio español en América. Reglas concretizadas según estos mismos principios vitorianos por misio-

neros como Las Casas. Segundo, que el pensamiento vitoriano –de altos vuelos– tenía mayor trascendencia aún: la tragedia de las Indias le había inspirado al maestro salmantino –campeón del Derecho natural y del tomismo– una reflexión sobre la sociabilidad a nivel planetario, fundadora del Derecho Internacional y anunciadora de los Derechos del Hombre, tan fecunda que sigue de actualidad. Este enlace entre Edad Media y Edad Moderna lo ha sintetizado T. Urdanoz en estos términos:

«*El origen de la doctrina internacionalista de Vitoria ha de verse en la preclara e inventiva inteligencia del maestro formada e inspirada en los principios de la teología de Sto Tomás y sus grandes discípulos precedentes, como Juan de París, Juan de Torquemada y Cayetano. Son estos principios las grandes verdades del mensaje evangélico sobre la igualdad y la fraternidad universal de los hombres, su dignidad de personas libres e hijos de Dios salvados por Cristo, fuente de normas perennes de una ética y derecho naturales. Estas verdades supremas de la revelación, conjugadas con los mejores datos de la filosofía antigua sobre la ética y derecho naturales, formaban el tesoro común de la tradición teológica, organizada por Sto Tomás. Vitoria debe a una profunda penetración y recta comprensión de esta teología perenne tomista, y en la fidelidad a ella, el haber incubado y enunciado los principios inequívocos del derecho y orden internacionales.*

Ello, sin duda, fue posible merced a su genio personal y clara inteligencia inventiva, estimulada por una conciencia cristiana insobornable. Por ello, ante los nuevos problemas derivados del descubrimiento y ocupación del nuevo mundo, no se contenta con aceptar fáciles e interesadas soluciones, fruto de una organización histórica ya superada, cual era la de la cristiandad medieval, sino que una serena reflexión en seguros principios teológicos le lleva a descubrir a su vez las bases de la comunidad universal de los pueblos» (s.t.) [Vitoria 1967, p. L].

No dejemos de subrayar, por fin, que esta gran lección la sacó España, que fue su propia élite espiritual e intelectual –no la extranjera– la que cuestionó así públicamente sus títulos a las Indias y puso en tela de juicio su propia acción en ellas: «*le débat de 1539 permet de mesurer l'ampleur et les limites des drames de conscience de la Conquête*» [Chaunu 1969, p. 396].

NOTAS

- * *s.n.* significa que el subrayado es nuestro, y *s.t.* que está subrayado en el texto citado.
1. Basta con recordar, entre otros, los doce volúmenes de su *Seville et l'Atlantique (1504-1650)*, París, 1959-1960, cuyo prestigio recaía -inmerecidamente- en los estudiantes franceses que se presentaban en su nombre para investigar en el Archivo General de Indias en Sevilla, allá por los años 70, en el marco de sus modestas tesinas...
 2. GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, Manuel, 1944, *Nuevas consideraciones sobre la historia, sentido y valor de las bulas alejandrinas de 1493 referentes a las Indias*, Sevilla: Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-americanos de la Universidad de Sevilla, III. Serie 1^a: Anuario n^o 2, 257 p.
 3. MANZANO MANZANO, Juan, 1948, *La Incorporación de las Indias a la Corona de Castilla*, Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 355 p. La segunda parte (o último capítulo) de la obra está precisamente dedicada al examen de las «Razones de la incorporación de las Indias a los Reinos de Castilla y León».
 4. En su *Tesoro de las dos lenguas española y francesa (1675)*, César Oudin propone como traducción: «Seigneurie, Domaine, maîtrise».
 5. Recordemos que el *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* de Sebastián de Covarrubias es de 1611, y el *Diccionario* llamado «de Autoridades» es de 1726.
 6. La expresión fue acuñada por Robert RICARD en su gran estudio sobre *La «conquête spirituelle du Mexique»*. *Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres Mendicantes en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572*, París: Institut d'Ethnologie, coll. «Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie», 1933, 404 p.
 7. Nos referimos al *Dictionnaire de Trévoux* publicado en Nancy en 1784.
 8. Se trata de la ordenanza 29.
 9. La reacción de los oyentes fue, más que de indignación, de pánico: miedo a verse, tan lejos de España, privados de sacramentos, desamparados a la hora de la muerte... En efecto, el domingo siguiente, en vez de retractarse y desdecirse como se lo exigían, el padre Montesiños -de acuerdo con su comunidad- amenazaba con negarles la confesión: «...que con tiempo se remediasen, haciéndoles saber que a hombre dellos no confesarían, más que a los que andaban salteando, y aquello publicasen y escribiesen a quien quisiesen a Castilla».
 10. CARRO O.P., Venancio D., 1944, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Madrid: Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-americanos de la Universidad de Sevilla, VI, Serie 2^a: Monografías n^o 2., 924 p. en 2 vol.
 11. VITORIA, Francisco (de), 1967, *Relectio de Indis o Libertad de los Indios*, edición crítica bilingüe (latín/castellano) de L. Pereña y J. M. Pérez Prendes, Madrid: C.S.I.C., col. «Corpus Hispanorum de Pace», vol. V, CXCI + 239 p. Valiosos estudios preceden el texto de Vitoria, debidos a V. Beltrán de Heredia, R. Agostino Iannarone, T. Urdanoz, A. Truyol y L. Pereña. El texto aquí referido es de Reginaldo AGOSTINO IANNARONE. «Génesis del pensamiento colonial en Francisco de Vitoria», p. XXXVII. Citaremos en adelante a Vitoria según el texto español de esta excelente edición, abreviando así: «Vitoria 1967 CHP».
 12. Alfonso de Fonseca, Arzobispo de Santiago y de Toledo, verdadero sucesor de Cisneros (después del desgraciado paréntesis de Guillermo de Croy) había muerto el 4 de febrero de 1534 y su sucesor el cardenal Juan de Pardo Tavera, también Arzobispo de Santiago, había

- sido preconizado el 27 de abril. Puede sorprender pues esta afirmación de Vitoria en carta de 18 de noviembre.
13. Como subraya J. Manzano Manzano, op. cit. p. 64: «*Ante perspectiva tan peligrosa, con el ambiente tan enrarecido, toda prudencia era poca. Además, que el negocio, como nuevo que era y sumamente complejo, requería la máxima reflexión*», y añade en la nota (6): «...en los negocios nuevos, como eran entonces los de Indias, era muy expuesta la facilidad en la respuesta...» (Palabras de una contestación del M. Vitoria a fray Bartolomé de Miranda, referida por el P. Alonso Fernández, en su *Historia de San Esteban de Salamanca*, lib. II, cap. XVI).
 14. En efecto, tal iniciativa, que parecía hacer poco caso del Patronato Real, disgustó a Carlos Quinto: pidió y consiguió (19-6-1538) que el Papa anulara el breve *Sublimis Deus* con uno nuevo, y mandó recoger el antiguo. Ordenaba al virrey Mendoza (por real cédula de 6 de junio de 1538) recoger el que Minaya llevara a Méjico sin pasar por el Consejo de Indias, mandándole el texto oficializado de la bula. No era el contenido del breve lo que había disgustado al emperador sino el procedimiento, irrespetuoso de las reales prerrogativas. Véase al respecto el artículo del padre Venancio Carro titulado «El Emperador Carlos V ante las controversias teológico-jurídicas de Indias» en *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, nov.-dic. 1958, n^o 107-108 -número dedicado a Carlos V (en América)- pp. 262-283.
 15. Vicente Beltrán de Heredia, dedica una parte de su estudio sobre la «Personalidad del Maestro Francisco de Vitoria y transcendencia de su obra doctrinal» [Vitoria 1967, p. XIII-XXIX] al tema de las *Relecciones* como ejercicio académico obligado. En la elección o repetición (no se confunda con ciertos actos para obtener el doctorado) el maestro *repelía* -desarrollando y profundizando- un punto evocado en sus lecciones ordinarias durante el curso. Salamanca, inspirándose en las universidades italianas o francesas, lo practicaba desde el siglo XIV. La cultivaban sobre todo canonistas y legistas. En Salamanca los catedráticos titulares estaban obligados a disertar así sobre un punto del tema del curso, y muchos lo hacían por cumplir, para evitar las multas en que, de no hacerlo, incurrían. «*El maestro Vitoria fue de los pocos que pusieron interés en mantenerse a la altura de su misión; y además supo aprovechar esa oportunidad para dilucidar puntos de capital transcendencia que estimulaban a los oyentes a emprender su estudio y aplicaciones. Ya desde la segunda elección (la primera no se conserva) propuso al auditorio un tema de vivísima actualidad en aquellos días, que proyectaba ir desarrollando en sucesivos cursos. Era el tema de la potestad...*» (p. XXIV).
 16. R. DI AGOSTINO IANNARONE considera que «*como anteportada, aparece en el 1537-38 la elección De Temperantia la cual es un auténtico esbozo de política colonial*», op. cit. p. XXXVI.
 17. «*...il ne suffit pas, en effet, de discuter la question des Indiens du seul point de vue juridique, car ils ne sont pas soumis aux lois positives de l'ancien monde féodal. Mais il faut élever le débat au plan moral, car il s'agit d'une affaire de conscience, et examiner la question à la lumière du droit naturel et divin*», op. cit. p. 12, nota 1.
 18. Citado en la edición de referencia de Vitoria, 1967 CHP, p. 2, nota 2: «Santus Thomas II, II, 10, 12: *Utrum pueri iudaeorum et aliorum infidelium sint invititis parentibus baptizandi*».
 19. Fuera de este único caso, Vitoria emplea invariablemente el término «*barbari*» para designar a los indios: pero sin ningún matiz despectivo. Un estudio minucioso del texto original muestra que se trata de un empleo racional -*clean* y clínico, diremos- propio del estilo docto-

- ral de una *Relección* universitaria. Naturalmente esta frialdad contrasta con la carga afectiva y emocional de un discurso de Las Casas: «estas nuestras indianas gentes» dice éste, «illi barbari» dice aquél. Pero Vitoria cuida mucho de no añadir nunca a un término puramente funcional cualquier valor negativo. En el *De Indis* la palabra «barbari» equivale en general al infiel de la tercera categoría de Cayetano. Pero también se opone en plan de igualdad teórica a los españoles en la asociación (muy frecuente, en particular en el primer título legítimo): *barbari I Hispani*. El bárbaro puede ser también bajo la pluma inefusiva de Vitoria: el otro, el prójimo, el hermano.
20. Vitoria anuncia así el plan de su lección:
«La presente disertación constará de tres partes:
En la PRIMERA se estudiará con qué derecho han venido los bárbaros a poder de los españoles.
En la SEGUNDA, qué potestad tienen los reyes de España sobre ellos en lo temporal y en lo civil.
En la TERCERA, qué poder tienen los obispos o la Iglesia sobre ellos en lo espiritual y en lo tocante a la religión. Se responderá así a la cuestión propuesta.»
21. Vitoria 1967 CHP, p. 13, nota 12: cita el texto original de la *Política* de Aristóteles.
22. Teófilo URDANOZ, O.P.: «Síntesis teológico-jurídica de la doctrina de Vitoria», en Vitoria 1967 CHP, p. LXXXIII.
23. La expresión es de R. Konetzke, op. cit. p. 29.
24. En particular: «Vitoria y el concepto de Derecho natural», en *La Ciencia Tomista*, Salamanca, vol. 74, 1947 pp. 229-288.
25. Ver sobre estos aspectos: Vitoria y Suárez. *Contribution des théologiens au droit international moderne*, una selección crítica de textos por Yves de la Brière, con prefacio de James Brown Scott, 1939, París, ed. A. Pedone, 278 p.
26. Ver también del mismo autor: *Bartolomé de Las Casas: Pensador político, Historiador, Antropólogo*, 1949, La Habana, Sociedad Económica de Amigos del País.
27. Murió en 1271 y el Aquinate en 1274.
28. Salmo 24 según la *Tora*, 23 según la versión griega de los *Setenta* y la *Vulgata* latina: salmo litúrgico de entrada al santuario según aquella y según éstas salmo profético de la entrada de Cristo en el cielo.
29. La mitad de las pocas líneas que dedicó Vitoria al derecho de descubrimiento (título sexto) condenan el «requerimiento», aunque sin nombrarlo tampoco.
30. QUILLET, Jeannine, 1972. *Les clefs du pouvoir au moyen âge*, París: Flammarion, col. «Questions d'Histoire», 190 p. Permite un repaso rápido y eficaz sobre este punto de Historia medieval.
31. Juan de Torquemada, O.P. (Valladolid, 1388. Roma, 1468) ingresó en el orden en San Pablo de Valladolid, estudió en Salamanca y en París. Participó al Concilio de Basilea en 1432, donde su defensa de la autoridad pontificia le valió el calificativo de *Defensor fidei*. Alentó la reforma de la Iglesia y de la Orden dominicana en ambas Penínsulas. Se opuso al Tostado y a Sánchez de Arévalo precisamente sobre el tema de la potestad imperial. Fue autor de numerosas obras entre las cuales una *Summa de Ecclesia* y un *Tractatus notabilis de potestate Papae et concilii generalis auctoritate* (publicadas en Colonia en 1480) que influyeron bastante en Vitoria. Ver el valiosísimo *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*.

- dirigido por Q. Aldea Vaquero, T. Marín Martínez, J. Vives Gatell, editado por el C.S.I.C., «Instituto Enríquez Flórez», Madrid, 1975.
32. Vitoria 1966, p. 51: la excelente y larga nota nº 1 de M. Barbier sobre las teorías de Juan de Torquemada.
33. Ver a este respecto, entre las numerosas obras de Las Casas, el *Tratado comprobatorio del imperio soberano y principado universal que los reyes de Castilla y León tienen sobre las Indias*, compuesto en 1552, en el tomo V de las *Obras escogidas de fray Bartolomé de las Casas. Opúsculos, cartas y memoriales*, Madrid, 1954: Atlas, coll. «Biblioteca de Autores Españoles», vol. 110, pp. 350-423, o el vol. 10 de las *Obras Completas* en Alianza Editorial.
34. Inocencio IV, cuyo pontificado duró de 1243 a 1254, sostuvo hasta sus últimas consecuencias la doctrina de Inocencio III sobre la supremacía pontificia, llegando a excomulgar al Emperador Federico II.
35. San Mateos 16.²⁶, San Marcos 8.³⁶, San Lucas 9.²⁵. Cristo reprende a fariseos y saduceos y a Pedro: «*Quid prodest homini, si universum mundum lucretur, seipsum vero perdat et detrimentum sui faciat?*»
36. PEREÑA VICENTE, Luciano, 1992, *La idea de justicia en la conquista de América*, Madrid: Editorial MAPFRE, col. «Relaciones entre España y América», 304 p.
37. «*Omnia prius experiiri quam armis sapientem decet*» (Terentius, *Eunuchus* acta IV, scena 7, vers. 789), según Vitoria 1981, p. 140, nota 52.

BIBLIOGRAFÍA (obras citadas)

- CARRO, O.P., Venancio D., 1944, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Madrid: Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-americanos de la Universidad de Sevilla, VI, Serie 2a: Monografías Nº2., 924 p. en 2 vol.
- CHAUNU, Pierre, 1969, *Conquête et exploitation des nouveaux mondes (XVI^e siècle)*, París: P.U.F., coll. «Nouvelle Clio.- L'Histoire et ses problèmes», 437 p. Rappelons que cet ouvrage est précédé, dans la même collection, de *L'expansion européenne du XIII^e au XV^e siècle*, les deux ouvrages formant un ensemble indispensable. Il en existe une édition plus récente.
- CHAUNU, P., 1973, *L'Espagne de Charles Quint*, París: S.E.D.E.S, coll. «Regards sur l'Histoire», 659 p. en 2 vol.
- COLÓN, Cristóbal, 1995, *Textos y documentos completos.- Nuevas cartas*, Edición de Consuelo Varela y Juan Gil, Madrid: Alianza Editorial, col. «Alianza Universidad», 553 p.

- GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, Manuel, 1944, *Nuevas consideraciones sobre la historia, sentido y valor de las bulas alejandrinas de 1493 referentes a las Indias*, Sevilla: Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-americanos de la Universidad de Sevilla, III. Serie 1a: Anuario N°2, 257 p.
- HANKE, Lewis, 1967, *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, Madrid: Aguilar, 335 p. Es la traducción española de *The Spanish struggle for Justice in the Conquest of America*, Philadelphie, 1949.
- KONETZKE, Richard, 1993, *América latina II.- La época colonial*, Madrid: Siglo XXI Editores, coll. «Historia Universal Siglo veintiuno», 400 p. Se trata de la vigésima cuarta edición de la traducción española de *Die Indianerkulturen Altamerikas und die spanischportugiesische kolonialherrschaft*, Frankfurt am main, 1965.
- LAS CASAS, Bartolomé (de), 1958. *Memorial de Remedios (1542)*, tomo V de las *Obras escogidas de fray Bartolomé de las Casas.- Opúsculos, cartas y memoriales*, Madrid: Atlas, coll. «Biblioteca de Autores Españoles», vol. 110, 557p.
- LAS CASAS, Bartolomé (de), 1965. *Historia de las Indias*, México: Fondo de Cultura Económica, coll. «Biblioteca Americana.- Serie de Cronistas de Indias», 1653 p. en 3 vol. (texto en vol. II, p. 441-448, Lib. III, cap.4-5).
- MANZANO MANZANO, Juan, 1948, *La Incorporación de las Indias a la Corona de Castilla*, Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 355 p.
- PEREÑA, Luciano, 1992, *La idea de justicia en la conquista de América*, Madrid: Editorial MAPFRE, col. «Relaciones entre España y América», 304 p. Don Luciano Pereña Vicente, Doctor en Ciencias Políticas y Económicas, es Director de la Cátedra V Centenario de la Universidad Pontificia de Salamanca. Es autor de numerosas obras sobre la Escuela de Salamanca. Es también Director de la admirable colección *Corpus Hispanorum de Pace* del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Señalemos, entre otros títulos relacionados con este tema: *Escuela de Salamanca: Carta Magna de los Indios*, por L. Pereña (vol. XXVII), *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca: La ética en la conquista de América*, por varios autores (vol. XXV). Cada volumen comprende, además de una edición bilingüe y crítica de los textos, una serie de estudios preliminares de gran valía. Después de integrar el

- CSIC a su Red IRIS el Sistema Sun Site mediante acuerdo con la Compañía Microsystems, dicha colección ha iniciado una «Serie universitaria» sobre *Democracia y Derechos humanos* (Disco duro, CD-Rom, disquettes) con la reproducción digital de ciertas de estas introducciones sistemáticas y relevantes (que han ido apareciendo en los veinticinco volúmenes del CHP publicados a lo largo de estos treinta años) y recogen conclusiones culturales y universitarias de la Escuela de Salamanca. Se reproducen en disquettes cada una -por separada- de las introducciones seleccionadas (entre las cuales las de los volúmenes V y VI a los que nos hemos venido refiriendo) y el conjunto de ellas en un solo disco. El C.S.I.C.-C.H.P. publicó en 1989, con ocasión del 450 aniversario de dicha elección de Vitoria, una versión castellana de la *Relectio de Indis* por el padre Carlos Baciero. S.I., sin aparato crítico, precedida por una breve introducción de L. Pereña, acompañada del facsímil del código de Palencia, e ilustrada por reproducciones de los murales de José María Sert que adornan aquella «moderna capilla sixtina de la paz» que es la sala Vitoria del Palacio de la Sociedad de Naciones en Ginebra. La cátedra V Centenario de la Pontificia de Salamanca publicó por su parte en 1992, en asociación con The Catholic University of América de Washington, una síntesis bilingüe (español-inglés) del pensamiento vitoriano mediante un texto reconstruido por L. Pereña, bajo el título: *Derechos y deberes entre indios y españoles en el nuevo mundo / The rights and obligations of Indians and Spaniards in the New World*. Asimismo publicó en 1992 la Universidad Pontificia de Salamanca un volumen colectivo sobre *Utopía y realidad indiana* de gran interés. En fin el Centro Universitario Francisco de Vitoria publica para celebrar el 450 aniversario de su muerte un libro titulado: *Quien es Francisco de Vitoria.- Mensaje de paz y tolerancia*, por L. Pereña.
- QUILLET, Jeannine, 1972. *Les clefs du pouvoir au moyen âge*, Paris: Flammarion, col. «Questions d'Histoire», 190 p.
- VITORIA, Francisco (de), 1960. *Obras de Francisco de Vitoria.- Relecciones teológicas*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, Ed. crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológico-jurídica, por el padre Teófilo Urdanoz, O.P. Señalemos en particular las ciento cincuenta páginas de introducción a las relecciones *De Indis* y *De Iure Belli*.

- VITORIA, F. (de), 1966. *Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre*, Genève: Librairie Droz, col. «Les classiques de la pensée politique», edición crítica y traducción francesa por Maurice BARBIER, XCV+161 p.
- VITORIA, F. (de), 1967, *Relectio de Indis o Libertad de los Indios*, edición crítica bilingüe (latín/castellano) de L. Pereña y J. M. Pérez Prendes, Madrid: C.S.I.C., col. «Corpus Hispanorum de Pace», vol. V, CXCI + 239 p.
- VITORIA, Francisco (de), 1981. *Relectio de Iure Belli o Paz Dinámica. Escuela Española de la Paz Primera Generación 1526-1560*, edición crítica bilingüe (latín/castellano) de L. Pereña, V. Abril, C. Baciero, A. García y F. Maseda, Madrid: C.S.I.C., col. «Corpus Hispanorum de Pace», vol. VI, 408 p.

Sociocriticism Vol. XI, 1-2, pp. 103-110

© I.L.S., Montpellier (France)

LA BREVÍSIMA O EL HABLA PANFLETARIA DE BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

Daniel MEYRAN

Desde el 12 de Octubre de 1992 hemos podido, los unos y los otros, con la oportunidad de la celebración del famoso Quinto Centenario, subrayar que tal celebración no era la del mal nombrado *descubrimiento* de América sino la de la toma de conciencia de que las tierras *trouvées* según la palabra de Montaigne, y abordadas por el almirante Cristóbal Colón, no pertenecían al continente asiático pero sí que formaban parte de un continente *nuevo* distinto del *viejo* mundo. Esta convicción contribuyó al derrumbamiento del antiguo saber relativo a un mundo finito y estable tal como lo había asentado la tradición grecolatina.

Sin embargo yo pienso que lo que provocó la conmoción mental decisiva, fue el descubrimiento de un extraño asunto de curiosidad, futuro tema de controversias, el descubrimiento de una humanidad nueva llamada, por no tener nada mejor, *el Indio*. ¿De dónde procedía? ¿Había escapado a la revelación cristiana o había degenerado?

En el pensamiento occidental en plena *revolución mental*, en pleno bullicio humanista y milenarista, la humanidad india iba a oscilar entre la inocencia primitiva y la bestialidad diabólica. Lo atestigua el primer comentario, el de Cristóbal Colón en la famosa «*Carta a Santángel* del 15 de febrero de 1493»¹, en la que, en su tentativa de descripción de lo desconocido, el autor