



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

“La legitimación de la Conquista”

El debate ético-jurídico de la primera mitad del siglo XVI sobre la legitimidad de la soberanía española en América, la licitud de las acciones bélicas contra los indígenas y el régimen de gobierno justo para la población autóctona

Verfasser

Tobias Schneider

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2011

Studienkennzahl lt. Studienplan:

A 236 352

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Romanistik Spanisch

Betreuer:

ao. Univ. Prof. Dr. Fernando Varela Iglesias

Meiner Mutter

Índice

INTRODUCCIÓN	1
--------------------	---

PRIMERA PARTE LA CONFIGURACIÓN DEL DEBATE

1.1 Circunstancias históricas determinantes.....	5
<i>América como desafío para la cosmovisión occidental. - La Conquista entre tendencias medievales y renacentistas. - El “carácter” español: religiosidad y formalismo legal</i>	
1.2 El desacuerdo entre los actores de la Conquista	11
<i>Los pioneros en el Nuevo Mundo – los conquistadores. - La buena conciencia de la Conquista – los religiosos. - Entre espada y cruz – el dilema de la Corona.</i>	
1.3 Las discusiones sobre la naturaleza del indio.....	18
<i>Etnocentrismo y aristotelismo. - Generalizaciones, estereotipos y desinterés etnológico.</i>	
1.4 La ética de la colonización versus la ética de la conquista: una desambiguación	24

SEGUNDA PARTE LA ÉTICA DE LA COLONIZACIÓN

2.1 El sistema de encomiendas y repartimientos.....	28
<i>Las características de la institución. - ¿Repartimiento o encomienda? – el problema de la denominación. - La encomienda en la práctica – explotación y miseria.</i>	
2.2 El sermón de Montesinos y las Leyes de Burgos.....	36
<i>El primer grito por justicia en las Indias. - Los debates de la Junta de Burgos. - Las Leyes de Burgos – un código legal ingenuo.</i>	
2.3 Las Casas y las alternativas a la encomienda	43
<i>El Interrogatorio de los Jerónimos. - El intento de la colonización con agricultores. - La evangelización pacífica en Vera Paz.</i>	
2.4 El cambio de rumbo de las Leyes Nuevas.....	50
<i>El contexto de la promulgación. - Las reformas revolucionarias de las Leyes Nuevas. - Protestas y revocación.</i>	

TERCERA PARTE
LA ÉTICA DE LA CONQUISTA

3.1 La polémica donación papal.....	59
<i>El ansia de proteger lo descubierto. - Las Bulas alejandrinas de 1493. - Interpretaciones y consecuencias de las bulas.</i>	
3.2 La absurdidad del Requerimiento	64
<i>Los tratados de Paz y Palacios Rubios. - La génesis del texto notificador. - El fracaso del documento en la práctica.</i>	
3.3 Vitoria y los Justos Títulos.....	71
<i>El pensamiento teológico de Vitoria. - Vitoria y el Nuevo Mundo. - La refutación de los títulos ilegítimos. - Los títulos legítimos.</i>	
3.4 El debate dialéctico Las Casas-Sepúlveda	81
<i>Juan Ginés de Sepúlveda: vida y obra. - La apología imperialista del Demócrates segundo. - La controversia en la Junta de Valladolid. - Las diferencias ideológicas entre Las Casas y Sepúlveda.</i>	
DESARROLLOS POSTERIORES Y VALORACIÓN	93
<i>Las Ordenanzas de 1573 y el “pacifismo” en la política conquistadora. - La inferioridad del “indio”: ¿un tópico inextirpable? - ¿Hipocresía o verdadera grandeza humana? – La evaluación del debate.</i>	
CONCLUSIONES	101
BIBLIOGRAFÍA.....	105
Zusammenfassung in deutscher Sprache.....	111
Lebenslauf	Anhang

INTRODUCCIÓN

Con el término “Conquista de América” pueden asociarse una gran variedad de ideas y nociones diferentes: aquellos entre nosotros con cierto afán de aventuras pensarán a lo mejor en unas imágenes de soldados barbados, sudando en sus armaduras pesadas, que se desbrozan su camino por unas sendas connadas mientras en la espesura, silenciosos e invisibles para ellos, los siguen unos feroces indios, a la espera del momento perfecto para espetarlos con sus flechas envenenadas. A los historiófilos quizá les vengan más bien a la mente las expediciones de un Cortés o Pizarro, las batallas sangrientas de Tenochtitlán y Cajamarca o los sucesivos ocasos de los grandes imperios precolombinos. Otros recordarán los destinos trágicos de Moctezuma y Atahualpa o aquellos de los miles indígenas anónimos que cayeron víctimas del furor de los conquistadores españoles...

Por muy larga y diversa que fuera esa lista de reacciones ficticias provocadas por ese término, el carácter básico de la Conquista sería probablemente en la gran mayoría de los casos igual: el de una empresa militar. Sin embargo, constituyó este aspecto sólo el rasgo más palpable de un hecho histórico de mucho mayor alcance, que fue el proceso complejo de la integración de América a la cultura cristiano-occidental. El hallazgo del Nuevo Mundo y su posterior conquista y colonización significaron para España un desafío enorme también en un sentido teórico. Tanto a los teólogos y filósofos de la época a nivel doctrinal como a los monarcas a nivel político, la existencia inesperada del Nuevo Continente y todavía más la de sus habitantes, planteó un número infinito de cuestiones y dudas que necesitaban ser resueltas: ¿cuál era el régimen adecuado que había que darles a los habitantes aborígenes y qué posición debían obtener en la futura sociedad colonial? ¿Cuál era el mejor método para atraerlos a la Fe católica? ¿Era lícito hacerles la guerra y apoderarse de sus tierras?

Ante esas preguntas se adoptaron unas posturas muy divergentes: por un lado había los apologistas de la Conquista para los que era evidente el derecho de España a tomar en posesión lo que había descubierto, despojando con licitud a los nativos de sus tierras y bienes. Otros, no obstante, criticaban la actuación de España como tiránica, siendo según ellos incompatible el objetivo principal de la presencia española en las Indias, que era la difusión del evangelio, con la violencia y los saqueos de la población autóctona a los que degeneraban las empresas conquistadoras en la práctica.

En ese clima de disconformidad y divergencia de opiniones nació a continuación un debate sumamente apasionado dentro de la sociedad española sobre cómo debía llevarse a cabo la Conquista y si era lícita la presencia de los españoles en las tierras recién descubiertas. Como

ninguna otra nación europea, España estuvo dispuesta a poner en tela de juicio sus derechos a conquistar, siendo tres las cuestiones principales debatidas en este contexto: primero la legitimidad de la soberanía política de España en el Nuevo Mundo, luego la licitud de las acciones bélicas contra los habitantes nativos y por último el régimen de gobierno adecuado y el trato que había que darles a los indios sometidos bajo el dominio español.

El objetivo del presente trabajo será pues el análisis detallado de ese debate ético-jurídico acerca de la legitimación de la conquista de América, estudiándose en las páginas siguientes tanto el desarrollo y las características del debate mismo, como los factores que facilitaron su surgimiento y los efectos que causó. Para este propósito sin embargo no basta limitarnos al análisis del propio debate teórico-doctrinal, sino que hace falta enfocar igualmente las diversas leyes y ordenanzas reales resultantes de esas discusiones; no en último término cabe analizar también cómo aquéllas fueron luego aplicadas en la realidad americana así como las consecuencias que surtieron allí. Como período de investigación se ha elegido la primera mitad del siglo XVI; a pesar de que aún después de ese espacio las discusiones sobre la temática continuaron, es precisamente en esa etapa donde hubo más intensidad y dinámica en el debate, donde más impactos tuvieron sus resultados en la legislación indiana y donde actuaban los personajes históricamente más importantes.

El trabajo está estructurado en tres partes principales: la primera se ocupa de la configuración del debate, analizando el ambiente en el cual se generó y los factores claves para su siguiente desarrollo. Las condiciones para el surgimiento de ese proceso autocrítico dentro de la sociedad española se tienen que buscar tanto en unos rasgos típicos intrínsecos al “carácter” español de aquel entonces como en las circunstancias históricas. Por último, como se verá, juega también un papel importante en este contexto la mera existencia de América y sus consecuencias trascendentales para la cosmovisión y los valores cristiano-occidentales.

Luego se pasará a enfocar los tres protagonistas principales de la Conquista – a saber la Corona, los conquistadores y los religiosos – con sus objetivos a menudo diametralmente opuestos, hecho que será de suma importancia y, por así decirlo, el motor que propulsa los turbulentos eventos e intensas discusiones en los cuales está el foco del presente estudio. Si esos tres grupos son en cierto modo el sujeto que mantiene el debate, entonces los habitantes indígenas representan el objeto alrededor del cual gira gran parte de él. Y veremos que sobre todo las discusiones sobre la “naturaleza del indio” eran un factor determinante en este contexto: el trato que había que darles a los aborígenes, su capacidad de vivir por sí solos o de estar necesitados de tutela, las razones que justifican las acciones bélicas contra ellos – todo ello dependía en gran medida de las reacciones que provocaron las culturas indígenas en los

españoles y de la imagen – estereotipizada y etnocéntrica – que los europeos sostenían de los nativos.

Mientras que esa primera parte está dedicada, por tanto, al análisis de los factores que facilitan y determinan el debate, la segunda y tercera parte enfocan a continuación su desarrollo mismo así como las consecuencias que tuvo para el transcurso histórico del dominio español en las Indias. Las varias discusiones mantenidas en aquel período sobre la legitimidad del dominio político, la licitud de las guerras contra los indios, el gobierno justo para los indígenas sometidos y el tratamiento que habían que darles sus nuevos señores formaban todas parte de un solo debate ético-jurídico ocupado de evaluar si la actuación de España en el Nuevo Mundo era justa o no. No obstante, las cuestiones apenas mencionadas se dejan agrupar en dos categorías distintas. Las primeras dos están relacionadas con la legitimación de las empresas conquistadoras y del derecho de España de apoderarse de las tierras de los indígenas, mientras que las últimas dos dejan aparte esas preocupaciones, aceptándolas como un hecho consumado, para dedicarse a los problemas de la convivencia colonial, como la protección de los nativos frente a los abusos de los colonos españoles y el método más adecuado para integrar a la población autóctona a la sociedad colonial americana. Aunque a menudo íntimamente entrelazadas, las discusiones sobre la ética de la conquista y la ética de la colonización representan dos aspectos diferentes del debate y como tal serán también estudiados.

En la segunda parte, dedicada a la ética de la colonización, se analizan primero la génesis y las características de la encomienda – institución socioeconómica clave en las relaciones entre españoles e indios – así como el considerable abismo entre noble teoría y abuso en la práctica que ocurrió bajo ese sistema. En el siguiente capítulo se describen tanto las primeras protestas contra la encomienda por parte de los frailes dominicos, manifestadas en aquel célebre sermón de Montesinos de 1512, y las sucesivas Leyes de Burgos, promulgadas con el objetivo de mejorar los frecuentes inconvenientes en el trato de los nativos señalados por los religiosos. En el capítulo sucesivo nos encontramos con una de las figuras más representativas del presente debate, el famoso Padre Las Casas y sus intentos de elaborar unos modelos que demostraran que tanto la convivencia entre colonos e indígenas como el funcionamiento económico de la colonia eran viables aun sin el sistema de encomiendas. En el último capítulo de este segundo apartado, se hace un análisis detallado de las Leyes Nuevas – código legal más importante de esa primera fase de la colonización española del continente americano –, de la mejora que significaron sus disposiciones para la situación de los nativos bajo el

dominio español así como el revuelo y el escándalo que causaron su promulgación entre los colonos en el Nuevo Mundo.

La tercera parte enfoca la ética de la conquista, estudiándose primero la polémica donación papal de 1493, es decir, la concesión de las tierras americanas a los Reyes Católicos por Alejandro VI, que fue uno de los argumentos más alegados para justificar la presencia de los españoles en Indias. La correspondencia de las bulas papales en la práctica era el famoso documento notificador del *Requerimiento*, en el cual se exigía a los indígenas en una jerga teológico-jurídica sin precedentes que aceptaran a los reyes españoles como sus nuevos señores legítimos si querían evitar la esclavización. Luego pasamos a ver al planteamiento teológico de Francisco de Vitoria que, calificando la legitimación de la conquista sólo con la autoridad papal – tal como se hacía hasta aquel momento – como insuficiente y errónea, sugirió con sus *justos títulos*, basados en el derecho de gentes, otras vías para justificar la presencia española en las Indias. Concluye ese apartado el famoso combate dialéctico entre Las Casas y Sepúlveda del año 1550, destinado a decidir de forma definitiva cómo debía ser el carácter del proceso conquistador llevado a cabo por España en el Nuevo Mundo.

Por último se hace también una breve perspectiva a los acaecimientos posteriores a nuestro período de investigación, la importancia del presente debate para el futuro desarrollo de la historia colonial americana así como su percepción y evaluación crítica por los historiadores modernos.

PRIMERA PARTE

LA CONFIGURACIÓN DEL DEBATE

1.1 Circunstancias históricas determinantes

Conquistar, someter, explotar las riquezas, imponer el propio idioma, la religión y los valores culturales. La conquista de América llevada a cabo por España a primera vista no se distingue significativamente de las empresas colonizadoras realizadas por los demás imperios europeos por aquellas fechas. Sin embargo, hay una diferencia fundamental: ninguna potestad europea cuestionó tan ampliamente la legitimación de su política colonial tal como lo hizo España en la primera mitad del siglo XVI en el transcurso de la conquista de América. ¿Cuáles son las razones de esa particularidad histórica? Pues, si nos detenemos brevemente para analizar la anterior proposición, nos daremos cuenta de que tenemos que ver con tres variables: el primero es el sujeto, el que mantiene la discusión, que es España o la sociedad española. El segundo son las circunstancias temporales y el tercero es el objeto sobre el cual se discute, que es el Nuevo Mundo y sus habitantes.

En este capítulo nos empeñaremos en demostrar que cada uno de esos tres componentes es de suma importancia para el nacimiento del debate sobre la legitimación de la Conquista y su posterior desarrollo. No es una casualidad que fuera justamente España el país que puso en tela de juicio la licitud de sus acciones conquistadoras por haber en aquel entonces unas peculiares características sociopolíticas inherentes al estado y la sociedad españoles. Tampoco se debe a una mera coincidencia que el debate surgiera a principios del siglo XVI, época de transición en la que los viejos conceptos e ideas medievales entraron en pugna con el espíritu moderno del Renacimiento – clima de un enorme dinamismo en el cual la reestructuración y reorientación del ámbito intelectual fomentaron el análisis crítico de ciertos desenvolvimientos. Por último – y es éste tal vez el factor más determinante – hay que tener en cuenta el impacto que tuvo el hallazgo del Nuevo Mundo para el concepto del mundo sostenido por la cultura europeo-occidental en aquella época. Los hechos del Descubrimiento y la siguiente Conquista son algo sin precedentes e incomparables con las empresas colonizadoras de los demás potentados europeos. La existencia de América y de los americanos era algo tan inesperado, tan inconcebible, tan imposible que las dudas y discusiones sobre la manera de cómo integrar esas tierras incógnitas en las concepciones occidentales de forma tanto política como intelectual no eran sino una consecuencia lógica.

América como desafío para la cosmovisión occidental

Todorov ha llamado el descubrimiento de América y de sus habitantes indígenas el encuentro más curioso de la historia. Cuando se descubrieron, o mejor exploraron los otros continentes, no hubo ese sentimiento de completo desconocimiento y asombro, dado que Europa era siempre consciente al menos de la existencia de Asia y África.¹ De América, no obstante, no se sabía absolutamente nada; es más, según la tradición cristiano-occidental el nuevo continente ni siquiera debía existir:

En las concepciones geográficas europeas de la época² no se concebía la Tierra entera como domicilio natural del hombre, sino solamente una porción de la superficie que ocupaba principalmente el hemisferio norte del globo terráqueo. Esa parte, conocida como la *Ecumene*, era considerada – fiel al significado de la palabra en griego – el mundo conocido, habitable y habitado. Ahora bien, ese planteamiento no desmentía, en principio, la existencia de otras tierras, pero esas serían “otros mundos”, comparables a lo que son para la ciencia actual otros planetas. Esos otros mundos eran posiblemente habitables, pero en ningún caso por entes pertenecientes a la especie humana.³ La *Ecumene* se dividía pues en tres grandes partes, que eran Europa, Asia y África. No se trataba aquí de una simple partición territorial, sino de la

“interna organización, cualitativa, jerárquica y cerrada del escenario de la vida e historia humanas, de manera que, en definitiva, la división tripartita es la expresión geográfico-cultural y religiosa del principio de individuación del ‘mundo’. Y es que [...] esa división quedó elevada a la categoría de una concepción místico-geográfica cuando el alegorismo cristiano le otorgó su sanción religiosa al vincular simbólicamente su significado con el Misterio de la Santísima Trinidad, con la perfección mística del número tres, con la Ciudad de Dios y con otras referencias a la doctrina católica y las Sagradas Escrituras, como la supuesta repartición del ‘mundo’ entre los hijos de Noé [...], y también con leyendas piadosas como la bella historia de la adoración del Niño Jesús por los tres reyes magos, alegóricos embajadores ecuménicos.”⁴

Como ha dicho O’Gorman, en esa imagen no había nada que pudiera tener el sentido de América. Real y verdaderamente América no existía.⁵

Aparte de hacer derrumbar como un castillo de naipes esa división del mundo junto con sus vinculaciones simbólicas, la aparición del Nuevo Mundo y aún más la de sus habitantes significó también un golpe considerable para el dogma de la infalibilidad de la Sagrada

¹ Cf. Todorov, 1991, p. 12 s.

² Nos atenemos en este punto a la obra de O’Gorman, 1958, pp. 21 ss.

³ Este aspecto se omite en la edición de 1958, pero sí se menciona en la cuarta edición publicada en 1995, p. 69.

⁴ Ibid., p. 21 s.

⁵ Cf. ibid., p. 26. Eso explica también los intentos desesperados en los primeros años después del viaje de Colón de demostrar que las nuevas tierras pertenecían a Asia y no formaban un cuarto continente.

Escritura.⁶ Según la tradición cristiana, la palabra de Dios había sido predicada en el mundo entero. Era inexplicable pues cómo podía haber vivido esa multitud de almas en el Nuevo Continente durante siglos al margen del evangelio. ¿Por qué no había revelado Dios a su Hijo también a los indios? Resultó evidente incluso la pregunta casi herética si es que el todopoderoso y omnisciente Creador se había siquiera enterado de la existencia de los nativos americanos. Y son éstas sólo las más ejemplares entre las numerosas incógnitas y preguntas incontestadas que planteó América a las convicciones cristianas.

Ha señalado Todorov⁷ la ironía histórica de que el Nuevo Mundo se descubriera justamente en 1492, año en que los españoles lograron su enconadamente perseguida meta de ausentar lo heterogéneo, “lo otro” de su territorio – en forma de la expulsión de los judíos y la conquista del Reino de Granada, último bastión del islam en la Península – sólo para reencontrarlo en otro lugar en forma de los indios americanos. No obstante, la situación con los musulmanes era diferente: primero, porque tenían una “identidad”, representaban un “otro” conocido y comprensible y segundo, porque las guerras contra los moros desde el punto de vista español se autolegitimaban por ser sólo una reapropiación de lo ya poseído. No fue en absoluto el caso con los indígenas del Nuevo Continente. Aparte del asombro y la incompreensión que causaron su mera existencia y la sucesiva incapacidad de los españoles de entender un “otro” que no correspondía a sus propias expectativas etnocéntricas – fenómeno que estudiaremos en un capítulo siguiente – faltaba también cualquier experiencia de cómo tratar con esa gente. Los españoles pisaron tierra virgen no sólo en el sentido geográfico sino también en el experimental: no hubo ningún modelo, ningún borrador para un caso tan especial, tan único como lo fue la conquista de América. Pero como no hubo ningún precedente al que atenerse, no hubo tampoco normas fijas que decidieran sobre lo correcto y lo incorrecto con respecto a Conquista y Colonización. El resultado era la coexistencia de infinitas opiniones acerca del tema, opiniones que a su vez terminaron en intensos debates en los que se debían resolver las cuestiones sobre el desarrollo y la licitud de la actuación de España en el Nuevo Mundo.

La Conquista entre tendencias medievales y renacentistas

A menudo se nombra el descubrimiento de América como el acontecimiento histórico que marcó la transición de la Edad Media a la época renacentista. Evidentemente, ese cambio no

⁶ Cf. Hinz, 2005, II, p. 300.

⁷ Cf. Todorov, 1991, p. 67.

fue un evento puntual, en el que el espíritu del Renacimiento lograra imponerse de un día al otro, sustituyendo por completo las convicciones medievales. Se trataba más bien de un proceso lento y gradual con un largo período de convivencia entre ambas corrientes, como ejemplifica bien el caso del Nuevo Mundo mismo. Pues el hecho del Descubrimiento no se facilitó antes de unos desarrollos tanto científicos como intelectuales – piénsese en las técnicas mejoradas en los ámbitos de navegación y cartografía, pero también en las nuevas teorías y maneras de concebir el mundo –, todos ellos de un carácter indudablemente renacentista.⁸ Del mismo modo se documentan entre los conquistadores leyendas fantásticas y creencias en seres sobrenaturales⁹, todo ello testimonio más bien de una superstición medieval que de una progresividad renacentista.

Híbrido entre esas dos etapas históricas, la conquista de América representa un “hecho renacentista cargado de esencias morales medievales”.¹⁰ Aunque tampoco exento por completo de influencias renacentistas – manifestadas en su anhelo de fama y gloria – constituye la figura del conquistador el elemento medieval por antonomasia en el Nuevo Mundo. Concibiendo las acciones bélicas contra los indígenas como un servicio al Rey y al cristianismo, ve al indio sometido como un señor feudal a su vasallo del cual exige que trabaje para él.¹¹ Por otra parte se pueden considerar los empeños de los frailes indófilos de proteger a los indígenas, de luchar por un régimen de gobierno adecuado a efectos de los nativos como el reflejo de los valores y el espíritu renacentistas y humanistas. Opina también Fernández Herrero que es precisamente en este punto

“donde más se refleja la impronta renacentista en lo referente al descubrimiento y colonización de las tierras americanas; donde se ve cómo la Edad Media va quedando atrás y triunfa el humanismo; cómo una época eminentemente teocéntrica, como es la medieval, deja paso a otra que en su esencia es antropocéntrica – el Renacimiento. Así, la preocupación por el hombre, por el buen

⁸ De ahí que muchos historiadores vean otros acaecimientos, anteriores al Descubrimiento, como la caída de Constantinopla en 1453 o la invención de la imprenta alrededor de 1440 como más adecuados para indicar el cambio entre las dos épocas. De todas formas resulta problemático establecer una fecha exacta para el comienzo de una etapa histórica tan compleja y heterogénea como el Renacimiento, que además se manifestó de forma muy distinta en los varios países europeos. Cf. Abellán, 1979, pp. 15 ss.

⁹ Juan de Grijalva por ejemplo llevó en su vuelta a Cuba unos informes sobre la existencia de amazonas. Cortés buscó tras la conquista de Tenochtitlán por encargo de Velázquez unos pueblos con rostros de perros y mandó huesos de gigantes a su Monarca etc. Cf. Hinz, 2005, I, p. 119. Lo realmente curioso es que dichas supersticiones siguieron todavía vivos mucho tiempo después del hallazgo de América, como demuestra la *Cosmographia* de Münster, obra publicada a mediados del siglo XVI, en la cual se pueden encontrar descripciones poco creíbles sobre seres fantásticos en ciertas regiones del mundo. Eso demuestra por una parte que la difusión y aceptación de verdades empíricas ocurrió entonces de forma muy lenta, y por otra parte lo arraigadas que eran esas fantasías medievales entre la gente de aquella época. Cf. Hodgen, 1964, p. 148.

¹⁰ Fernández Herrero, 1992, p. 19. En el caso de España esos rasgos medievales cobran aún más importancia, dado que muchos pensadores niegan incluso la existencia de un verdadero Renacimiento en la Península, opinando que España absorbió solamente ciertos elementos renacentistas sin romper jamás completamente con la Edad Media. Cf. Abellán, 1979, p. 20 s.

¹¹ Cf. Fernández Herrero, 1992, p. 38.

trato que se le debe dar al indio, por el carácter del sistema social y político que se ha de implantar en el Nuevo Mundo, suponen una problemática de mentalidad fundamentalmente renacentista y humanista [...].”¹²

La lucha por el destino de los indígenas entre conquistadores y clérigos, entre “indófobos” e “indófilos” representa por lo tanto también una pugna por la supremacía entre valores medievales y renacentistas. Sin embargo, recordemos que el Renacimiento ha dado a luz también conceptos filosóficos como el maquiavelismo, al que dan bien igual los valores humanitarios y el destino de los hombres en particular y que lo subordina todo al bien del Estado, aprobando todos los medios – por muy crueles que sean – siempre que sirvan para lograr sus objetivos. No debemos incurrir, por tanto, en el error de simplificación histórica, interpretando el espíritu medieval como origen de todos los males y los ideales renacentistas como su contrario positivo sin el cual no habría sido posible la defensa de los nativos. Veremos que por ejemplo Sepúlveda, un pensador eminentemente renacentista, es uno de los más convencidos adversarios de los indios, mientras que Las Casas, quizá su defensor más fervoroso, funda gran parte de su pensamiento en el universalismo medieval.

El “carácter” español: religiosidad y formalismo legal

Resulta siempre conflictivo filosofar sobre unas peculiaridades supuestamente comunes de un pueblo entero, ya que en este propósito uno puede fácilmente caer en la tentación de los estereotipos y generalizaciones inadmisibles. Se dificulta aún más el caso cuando se trata, como notaremos a continuación, de un grupo tan homogéneo, con ideales y móviles tan diferentes, como lo fue la sociedad española colonial en el Nuevo Mundo. No obstante, por muy divergentes que fueran las pretensiones de los actores de la Conquista, en sus modos de ser se podían encontrar unas características, tan arraigadas entre todos ellos, que sí se pueden considerar elementos de una identidad común española. Entre esas particularidades destacan dos que nos parecen de suma importancia para nuestro análisis, por lo que queremos examinarlas brevemente: se trata por un lado de una religiosidad profunda y por otro de un fuerte sentido legalista.

La evangelización de los nativos como móvil principal para la conquista de América a menudo ha sido criticado como una mera coartada para disimular la codicia de oro y la sed de

¹² Fernández Herrero, 1992, p. 40 s.

riquezas. Pues bien, por un lado, como ha dicho Todorov,¹³ no son siempre contrastivos los intereses religiosos y económicos. Pero es más: la difusión del cristianismo en las Indias, lejos de ser un pretexto barato, se debe interpretar sobre todo bajo el signo de una religiosidad casi patológica dentro de la sociedad española, que dominaba todos los ámbitos de la vida.

Está claro que la religión ocupaba una posición suprema en todos los pueblos cristianos de aquel entonces. No obstante, el caso de España fue especial, ya que en ningún otro país había un enlace tan estrecho entre los ámbitos políticos y religiosos; sólo allí la fe tenía un papel tan trascendental para la constitución de la identidad nacional: Isabel y Fernando eran los *Reyes Católicos* y también Carlos V se sentía como el representante supremo del catolicismo en Europa, ambicioso de defenderlo contra las pretensiones de un luteranismo en pleno auge y la amenaza constante de los otomanos.¹⁴ Bajo el presagio de esa “vocación de cruzados de Occidente”¹⁵, parece más comprensible la importancia que atribuían los monarcas españoles a la imposición del cristianismo en América.

Esa religiosidad profunda no sólo era la ideología estatal, sino que se reflejaba en todas las capas sociales. Sentían por lo tanto también todos los participantes de la Conquista la necesidad de cumplir con los ideales de la doctrina cristiana, aunque los diversos grupos tenían concepciones de la fe muy distintas: los conquistadores fundaban sus actos en una exégesis más bien deuteronomica, mientras que los frailes indófilos se atenían a los principios de caridad y amor al prójimo. Lo cierto es que este ansia de actuar siempre conforme a los valores cristianos figura entre las causas más relevantes que facilitaron el surgimiento de las amplias discusiones sobre la licitud de lo que hacían los españoles en América.

Al lado de la religiosidad cabe mencionar también el formalismo legal como ingrediente sustancial del carácter español de entonces, del cual son claros ejemplos el curioso texto notificador del Requerimiento, la manera como se tomaron posesión las nuevas tierras o también las infinitas Cédulas, Ordenanzas y Disposiciones Reales que lo reglamentaban todo hasta el más mínimo detalle.¹⁶ También los monarcas obedecían a ese espíritu legalista, parte integrante de sus concepciones imperiales, lo que explica la convocatoria de las numerosas juntas a lo largo del período colonizador sobre la licitud de su gobierno en ultramar.

¹³ Todorov, 1991, p. 20, sostiene que entre el deseo de enriquecerse y el objetivo de hacer conocer a los indios al verdadero Dios existe incluso una relación subordinada, puesto que lo uno es el medio y lo otro el fin.

¹⁴ De esa delicada situación de la fe católica en Europa eran bien conscientes también los clérigos en las Indias, entre los cuales muchos veían el Nuevo Continente como ocasión única para compensar el debilitamiento del catolicismo en el Viejo Mundo. Julián Garcés, obispo de Tlaxcala, escribe por ejemplo en una carta de 1535: “Ganémosles más tierras en las Indias al demonio, que la que él nos hurta con sus turcos en Europa. [...]”. Citado en Pérez, 1984, p. 124.

¹⁵ Höffner, 1957, p. 112.

¹⁶ Cf. Fernández Herrero, 1992, p. 37.

Habría sido fácil a los reyes españoles acallar todas esas voces críticas que ponían en duda su derecho a conquistar las tierras americanas. Sin embargo, no lo hicieron prácticamente jamás: primero, porque no querían violar los principios de dicho formalismo legal, y segundo porque el papel que tenía el Monarca dentro de la sociedad española tampoco se lo habría permitido. Dice Madariaga que los regentes españoles no eran unos déspotas, sino unos jefes de estado con derechos y deberes bien delimitados, cuyas medidas gubernativas debían siempre servir al bien de sus súbditos.¹⁷ Entre las características del formalismo legal y de las bien definidas estructuras políticas dentro del estado español destaca también la libertad de opinión de la que gozaban todos los súbditos de la Corona. Para todo el mundo, incluso para el más nimio colono, era posible dirigirse por vía escrita o en forma de audiencia personal al monarca o a las competentes instituciones para comunicarles sus quejas, sugerencias y opiniones sobre tal o cual asunto. Lo curioso es que, a pesar de que no pocas veces también el propio rey fue el blanco de duras críticas, la Corona no sólo toleró, sino incluso fomentó la existencia de esos pareceres para difundirlos luego de forma impresa en las colonias.¹⁸ Parece obvio que un clima intelectual con tanta libertad de expresión, en el cual no sólo se podía comunicar su propia opinión sino también estar al tanto de aquéllas de los demás, aportó de manera significativa a que el tema de la legitimación de la Conquista se debatiera en tan grandes dimensiones.

1.2 El desacuerdo entre los actores de la Conquista

“La codicia de oro de los españoles...El objetivo de los españoles no era la propagación de la fe, sino más bien enriquecerse a todas costas...El maltrato de los habitantes indígenas por los españoles...” Descripciones simplificadas de este tipo, fáciles de encontrar en numerosas obras con referencia a la temática, representan la conquista de América como una empresa de explotación económica legitimada con la difusión de la religión cristiana. Que el

¹⁷ „El Rey es el representante pagado de sus vasallos“ le decían una vez las Cortes de Valladolid a un emperador tan poderoso como lo fue Carlos V. Cf. Madariaga, 1947, p. 8.

¹⁸ Está claro que los monarcas en este asunto pensaron también en sus propias necesidades, visto que esos testimonios representaban una fuente de información de primera mano para la Corona, que, lejos de los acontecimientos en el Nuevo Mundo, de esa manera pudo controlar mejor lo que ocurrió allí. Tampoco era esa libertad de expresión ilimitada: las opiniones que contradecían por completo a los intereses de la Corona, fueron simplemente censuradas – Sepúlveda podrá contarnos historias sobre este tema. Para la temática de la libertad de opinión, véase sobre todo a Hanke, 1949, pp. 8 ss.

argumento de la evangelización no fue un pretexto barato, sino el reflejo de una profunda religiosidad a través de todas las capas sociales de la sociedad española de aquella época, ya lo hemos averiguado en el capítulo anterior.

Mas la verdadera trampa de dichas generalizaciones es insinuar la penetración española en el Nuevo Mundo como un proceso llevado a cabo por un grupo homogéneo con intereses uniformes. *Los españoles*, sin embargo, no existen. Con las frases simplistas de arriba se caracterizan los intereses de sólo un grupo social, que, y eso sí, fue el más constituyente y que más impacto tuvo sobre todo en la primera fase de la presencia española – los conquistadores. En un sentido estrictamente militar del término, ellos fueron, como indica ya el nombre, sin duda el protagonista más importante de la Conquista. Pero la incorporación de América al imperio español fue también, y quizá aún más, un proceso de carácter social y político realizado por los otros dos importantes actores de la Conquista: la Corona y los religiosos. Hablar de *los españoles* en muchos contextos sería una simplificación tanto ilegítima como fatal para el análisis que se pretende hacer en el presente trabajo. Los tres protagonistas de la Conquista – conquistadores, Corona y religiosos – constituyen un elemento social sumamente heterogéneo con intereses y objetivos divergentes.

La razón de esa importante especificación no es un pedantismo historiográfico. Subrayar la desavenencia entre los actores de la Conquista es de tanta trascendencia, porque sólo gracias a ella pudo nacer el debate acerca de la legitimación de ese evento. Si todos los participantes hubieran tirado de la misma cuerda, todos hubieran perseguido los mismos intereses, las discusiones acerca de la licitud de esa empresa probablemente no hubieran surgido jamás. Pero no fue el caso: las metas y expectativas que asociaban los tres actores con ese acontecimiento fundamental, que fue la Conquista, estaban diametralmente opuestos, como veremos a continuación.

Los pioneros en el Nuevo Mundo – los conquistadores

Es bien sabido que la obra del descubrimiento, conquista y colonización de las Indias en sus orígenes no fue una empresa estatal. El sostenimiento y la organización de las grandes expediciones conquistadoras se debía casi exclusivamente a la iniciativa privada, limitándose el papel del Estado a acciones meramente burocráticas, como la autorización para que la empresa pudiera organizarse, su posterior fiscalización o la concesión a los expedicionarios de

participar en los posibles beneficios – todo ello contenido en las famosas capitulaciones, un tipo de contrato entre la Corona y el empresario.¹⁹

No obstante, el carácter privado de las empresas llevó consigo que los conquistadores estaban obligados a asumir grandes riesgos, sobre todo de tipo económico. Lo normal era que cada uno de los participantes, desde el caudillo o empresario que financiaba los navíos y el reclutamiento de las tropas, hasta el nimio soldado, que también tenía que procurar su equipamiento a sus propios gastos, se endeudara de forma significativa en el preludio de las expediciones, por lo que aquéllas de hecho estaban condenadas al éxito. La única posibilidad de compensar esas deudas eran el botín de guerra y otros tipos de recompensa como por ejemplo la encomienda. La famosa codicia de oro de los conquistadores por lo tanto a menudo no era sino la necesidad de compensar las pérdidas económicas causadas por la participación en esas empresas.

Pero con el destino América se asociaba también la posibilidad de mejorar de forma definitiva las propias circunstancias de vida, ya que la joven sociedad colonial deparaba prometedoras opciones de ascenso tanto social como económico. Sabemos que

“el elemento humano que nutría esas expediciones descubridoras fué, fundamentalmente, sacado de la entraña popular; y junto a las clases populares, individuos pertenecientes a la media y a la baja nobleza, los segundones fijosdalgo que por virtud de la implantación, ya en la España de la Baja Edad Media, de los mayorazgos, vivían en una situación de completo desequilibrio entre su posición económica y social y sólo tenían un medio para salir de esta difícil situación, el ingreso en la carrera de las armas o el ingreso en la carrera eclesiástica. Para esas gentes, el descubrimiento de América brindó una oportunidad propicia para, a costa de los mayores riesgos, tratar de rehacer aquí su vida y de labrarse, rápidamente, una posición económica adecuada a su posición social.”²⁰

Sin embargo, los conquistadores se dieron cuenta muy pronto de que una mejora de su posición económica no iba a lograrse sólo a través del botín de guerra – beneficio no duradero y en general de una cantidad mucho menor de la esperada –, por lo que hacía falta recurrir a las ganancias de las fértiles tierras americanas. Sin embargo, para los nobles hidalgos evidentemente no venía en absoluto al caso cultivar las tierras ellos mismos.²¹ De ahí que fuera necesario aprovecharse de la mano de obra indígena en forma de la institución social de la encomienda, que iremos analizando en otro lugar de este trabajo.

¹⁹ Cf. Ots Capdequí, 1946, pp. 8 ss.

²⁰ Ots Capdequí, 1946, p. 9.

²¹ Cortés, a la hora de serle ofrecidas unas parcelas de tierra en 1504 tras su llegada a la Española, las rechazó contundentemente, alegando que había venido para ganar riquezas y no para labrar la tierra como un campesino. Cf. Hanke, 1949, p. 71.

Ya que los conquistadores – al mismo tiempo los primeros encomenderos –, aparte de la opinión negativa que sostenían de ellos, percibían a los nativos sobre todo como un instrumento para enriquecerse, no sorprende que el trato que les daban, ni a aquéllos ya sometidos ni mucho menos a aquellos que estaban todavía por someter, fuera todo menos suave. Pero no sería correcto explicar las crueldades cometidas por los conquistadores sólo a través de su codicia y el mero afán de enriquecimiento. Actuaban también por motivos más sublimes, como el de ayudar a aumentar el imperio universal español²² y ganarse la gloria militar, objetivos para cuya realización consideraban legítimo cualquier método. Las razones de tal comportamiento quizá se puedan también buscar en las características inherentes a la naturaleza humana. La ya de por sí poco desarrollada conciencia ética de los conquistadores – la pertenencia a la nobleza baja y media no impedía que fueran aun así al mismo tiempo unos aventureros y cazafortunas²³ – disminuyó aún más en el Nuevo Mundo. Lejos del control de la Corona y las leyes de la metrópoli, los valores morales se desvanecieron: matar y masacrar a placer y sin escrúpulos – allí todo estaba permitido.²⁴

Además los conquistadores no dudaban jamás de la licitud de sus actos, dado que tenían

“la arraigada convicción de que la participación en esta clase de expediciones era algo meritorio en todos los sentidos: se servía a la corona y se adquiría con ello la expectativa de recompensa, se luchaba por la expansión de la fe y así se tomaba parte en una empresa grata a Dios y a la iglesia, por lo cual cabía esperar remisión de penitencia por los pecados y la salvación del alma. Para la ingenua religiosidad popular de las capas sociales medias y bajas en Castilla basándose en la tradición secular de la Reconquista no cabía la menor duda de que empresas contra infieles y paganos eran meritorias en todos los aspectos [...]”²⁵

Los objetivos principales de los conquistadores eran, por tanto, un mejoramiento de la propia situación social y económica. Si todo ello llevaba consigo la fama personal, siendo además compatible con un servicio a la patria y a Dios, mejor.

La buena conciencia de la Conquista – los religiosos

Mientras que los indígenas representaban para los conquistadores un mero instrumento o medio, para los eclesiásticos eran el fin de la presencia española en el Nuevo Mundo. En la

²² Cf. König, 1969, p. 1.

²³ Ha formulado de forma acertada Varela Iglesias, 2005, p. 140 que “a América no emigró precisamente lo mejor de cada casa...”

²⁴ Cf. Todorov, 1991, p. 184 s.

²⁵ Pietschmann, 1992, p. 18 s.

época del Descubrimiento, la Iglesia católica en Europa se encontraba en plena crisis, debilitada por los revuelos de la Reforma y las guerras religiosas. La aparición de un nuevo continente con miles de almas por conquistar para la fe cristiana significó pues un enorme golpe de suerte para la resentida institución. El Nuevo Mundo fue también el objeto de planes utopistas y ambiciosos proyectos de clérigos²⁶ que soñaban con construir la iglesia perfecta en un clima virgen y todavía no corrompido. Por esas razones, pero también por sus convicciones cristianas de caridad y amor al prójimo, era imprescindible para los religiosos que se opusieran a los maltratos de los conquistadores a los que estaban expuestos los nativos.

No obstante, como ha señalado Mires, la Iglesia católica en América era una realidad pluridimensional.²⁷ Como institución religiosa hacía falta tomar partido por los indios y declararse en contra de la violencia de los conquistadores. Pero la Iglesia constituía al mismo tiempo una de las mayores potestades económicas de la sociedad colonial y en cuanto a este asunto sus intereses estaban íntimamente ligados con aquéllos de los conquistadores. El ingreso principal de los clérigos, el diezmo, dependía en primer lugar del rendimiento económico de la colonia. Por eso, si el trato duro que daban los encomenderos a sus indígenas servía para aumentar la producción de la tierra, contravenía ya mucho menos a los intereses de la Iglesia. A menudo las relaciones entre conquistadores y clérigos eran aún más directas, puesto que los últimos se veían beneficiados de donaciones de tierras o dinero por parte de los primeros, que les prestaban también protección militar o mano de obra indígena.²⁸

Es difícil decir cuáles fueron los factores determinantes para que un religioso decidiera dedicarse mayoritariamente a la protección de los nativos o ladearse más bien con los encomenderos. Aparte de las circunstancias apenas mencionadas habrán influido en este asunto también en sumo grado experiencias y convicciones personales, como la opinión sobre la naturaleza de los indios, que analizaremos en el siguiente capítulo.

Cabe también señalar que la Iglesia en el Nuevo Mundo no representaba un elemento homogéneo. Entre clero secular y las órdenes mendicantes – siendo aquéllas por su parte fracturadas en varias órdenes independientes con ideologías bien distintas – había grandes celos y diferencias sobre el modo de la labor religiosa en las Indias.²⁹ Los clérigos seculares no consiguieron jamás ganar realmente la confianza de los indígenas, por lo que eran sobre

²⁶ Cf. para este punto sobre todo la obra de Phelan, 1970, en la que se describe entre otras cosas la utopía franciscana del “Reino Milenario” en el Nuevo Mundo.

²⁷ Mires, 1986, p. 100.

²⁸ Cf. *ibid.*, p. 105 s.

²⁹ En un cierto momento, los clérigos seculares, que ya de suyo no miraban con buenos ojos los amplios privilegios de los cuales gozaban los mendicantes, incluso acusaron a los franciscanos de planear una intriga para la proclamación de un estado franciscano-indígena. Cf. Hinz, II, 2005, p. 334 s.

todo las dos grandes órdenes mendicantes – franciscanos y dominicos³⁰ – las que mantenían las mejores relaciones con los habitantes nativos.

Como hemos visto, no es cierto por lo tanto que todos los religiosos fueran fervorosos partidarios de los indígenas, pero aquellos que sentían la vocación de pronunciarse a su favor, como un Las Casas, a quien dedicaremos la una u otra línea en este trabajo, lo hacían con todas sus energías disponibles. La presencia de los religiosos era de fundamental importancia sobre todo en la primera fase de la colonización española, cuando las instituciones estatales dedicadas al control de la convivencia entre conquistadores e indios no estaban aún establecidas. Por aquel entonces, los clérigos representaban la única instancia moral capaz tanto de frenar el furor de los conquistadores como de ejercer presión sobre la conciencia real para que se promulgaran unas medidas eficaces que garantizaran el desarrollo humano de Conquista y Colonización.

Entre la espada y la cruz – el dilema de la Corona

La gobernación real de la tierras americanas en la primera mitad del siglo XVI se podría describir como el intento de conseguir la cuadratura del círculo, dado que la Corona trató de defender al mismo tiempo unos intereses políticos y económicos que de hecho eran incompatibles entre sí.

Dediquémonos primero al análisis de los objetivos políticos, entre los cuales destaca la evangelización de la población indígena que, y volvemos en insistir en eso, no fue un mero pretexto o comportamiento maquiavélico para justificar otros fines. Con vistas a una colonización sistemática y siguiendo los principios del absolutismo monárquico, la cristianización de los nativos tenía que ser una meta imprescindible. Tras las experiencias algo ambiguas con los súbditos musulmanes y judíos en la Península, la idea de ser el soberano de unos vasallos paganos debió horrorizar a los reyes españoles, por lo que el lema contrarreformatario de “*cuius regio, eius religio*” empezaba a proyectar su sombra *avant la lettre* en el Nuevo Mundo.³¹ Para los monarcas españoles las tierras recién conquistadas no eran meras colonias, sino que las consideraban partes integrantes de la Corona de España, con los mismos derechos y deberes que los territorios peninsulares. La hispanización de los indios

³⁰ Se ha discutido mucho sobre cuál de esas dos órdenes ha atribuido más a la protección de los indígenas americanos. Hay algunos que sostienen que han sido siempre los dominicos los que defendían la posición más favorable a los nativos. García y García, 1984, p. 109 s. no obstante opina que los defensores de las varias opiniones no coinciden con tal o cual orden religiosa.

³¹ Cf. Pietschmann, 1992, p. 16.

americanos – por consecuencia vasallos del Rey –, es decir, su integración en una sociedad de carácter europeo, debía ser por lo tanto uno de los intereses principales del Estado.³²

Pero por otro lado, la Corona no pudo permitirse desaprovechar los importantes recursos naturales del Nuevo Continente. La extracción de las numerosas fuentes de metales preciosos y el cultivo de las tierras fértiles significaba una auténtica tabla de salvación para el crónicamente necesitado presupuesto del Estado. Sin embargo, tal propósito era irrealizable sin la ayuda de los indígenas, ayuda que a menudo tuvo que procurarse mediante la fuerza. Visto que la compulsión entró en contradicción con el principio de la libertad de los indios y su asimilación a los españoles, la institución social de la encomienda fue la solución ideal para concertar los dos objetivos teóricamente divergentes, es decir, por un lado la hispanización de los nativos y por otro el necesitado préstamo de servicios laborales.

No obstante, y sin querer anticipar el análisis detallado de esa institución que seguirá más tarde, hay que sostener que las discrepancias entre pretensión y realidad con respecto a las características de la encomienda eran enormes: no era una relación entre iguales, sino que los encomenderos abusaban más bien de forma excesiva a los indios para cualquier tipo de labor forzosa, desconsiderando sus tareas civilizadoras. Ello hizo que sí se guardaran los intereses económicos, pero los ideales de la evangelización e hispanización de los naturales se veían seriamente perjudicados. De este punto débil de la política real eran bien conscientes también los clérigos empeñados en defender a los indígenas: según ellos, la Corona había autorizado tanto las empresas conquistadoras como la instalación de la encomienda. Debido a ello, era responsable al menos parcialmente de los crímenes cometidos por sus agentes en ultramar y ya no cumplía con sus autoexigencias de gobernar con la perfección del derecho divino.³³

A pesar de que las apelaciones a la conciencia de los monarcas por parte de los religiosos seguramente no le eran indiferentes a aquellos, las diversas leyes y medidas para la protección de los indígenas – en primer lugar las Leyes Nuevas del 1542 – muy probablemente no se debieran a remordimientos morales, sino a los intereses políticos del Estado. No eran disposiciones a favor de los nativos, sino más bien en contra de los encomenderos. En la primera fase de la presencia española en las Indias por razones económicas y logísticas era todavía indispensable para la Corona contar con los encomenderos-conquistadores para llevar a cabo de forma satisfactoria la conquista y colonización del vasto continente. Sin embargo, los ideales políticos de los encomenderos debieron necesariamente entrar en conflicto con la

³² La Corona era bien consciente de que la débilmente poblada España en ningún caso sería capaz de colonizar los vastos territorios americanos, por lo que la conservación de los nativos y su integración jurídica correspondía simplemente a una exigencia de la razón de estado. Cf. *ibid.*, p. 21.

³³ Cf. *ibid.*, III, p. 758.

ideología real. El sistema de la encomienda no era sino la proyección del espíritu feudal-medieval castellano de la Baja Edad Media a los territorios americanos.³⁴ Pero por aquel entonces Castilla encarnaba ya desde hacía tiempo el prototipo del estado moderno con un carácter nacionalista, por lo que el anacrónico feudalismo en ultramar representaba una piedra en el zapato de la Corona. De ahí que la instalación de instituciones administrativas como las Audiencias o los Virreinos, pero también ordenanzas como las Leyes Nuevas se deban interpretar sobre todo como un intento de derrocar a los encomenderos y lograr una centralización del poder en el Nuevo Mundo.

1.3 Las discusiones sobre la naturaleza del indio

El debate sobre la licitud de las acciones guerreras contra los indios y el régimen adecuado para integrar a estos en la civilización europea nació por lo tanto en gran parte por los diferentes objetivos y las discrepancias entre los varios actores de la Conquista. Y fue de gran suerte para los indígenas que existieran tales discrepancias, porque su destino no estuvo en ningún momento en sus propias manos. Nos daremos cuenta de que en todo el presente debate – reflejo fiel de las relaciones jerárquicas entre conquistadores y conquistados – su papel es de un carácter casi por completo pasivo: los nativos no son sino un mero objeto, un *patiens*, condenado – a par de un incapacitado – a aguantar las decisiones y voluntades del *agens* español.

¿Pero cómo y quién era este objeto para los españoles? Desde el inicio de su presencia en las Indias hubo intensas discusiones y polémicas acerca de la naturaleza, la forma de ser y el grado de racionalidad de los indígenas. Y esos debates eran de suma importancia, puesto que sus resultados eran configurativos para el futuro gobierno de las tierras recién anexadas³⁵: ¿eran los nativos lo suficientemente capaces de recibir la fe cristiana?, ¿había que ponerlos bajo tutela por su falta de cultura y civilización?, ¿era justo declararles la guerra por los “pecados” que cometían? De la contestación a cuestiones de este tipo dependía tanto el carácter de las empresas conquistadoras y colonizadoras en el Nuevo Mundo como también, y eso es lo que nos interesa, la legitimación en la que aquellas se basaban. Dichas discusiones

³⁴ Cf. Ots Capdequí, 1946, p. 12.

³⁵ Cf. Fernández Herrero, 1992, p. 175.

sobre la naturaleza del indio americano representan por lo tanto no sólo otro factor determinante para el análisis que nos hemos propuesto llevar a cabo, sino que aportan también preciosas informaciones sobre las concepciones antropológicas del temprano siglo XVI y las reacciones que provocó en los españoles lo que probablemente fuera el choque de culturas más grande en la historia de la humanidad.

Etnocentrismo y aristotelismo

Hemos comprobado en el capítulo anterior que según la tradición geográfica cristiano-occidental de la Antigüedad y la Edad Media, basada en el dogma de la tripartición del mundo, la *Ecumene* era considerada el único lugar habitable para el hombre. No se descartó la existencia de otras tierras ni tampoco su carácter habitable, pero aunque estuvieran habitadas no sería entonces en ningún caso por seres humanos.

Conforme a dichos planteamientos, la humanidad de los habitantes indígenas del Nuevo Mundo debería haber sido por lo tanto más que dudosa; y pueden realmente encontrarse testimonios de los primeros años de la presencia española en las Indias, período en el cual el choque cultural y el mutuo sentimiento de extrañeza estaban aún muy vivos, que reflejan bien esas dudas sobre la naturaleza de los nativos: Acerca de las opiniones que tenían los españoles sobre esas personas, reporta Las Casas en su *Historia de las Indias* – con referencia a un episodio ocurrido en la isla Española a principios del siglo XVI – que algunos entre los colonos “menospreciaronlas y apocaronlas en tanto grado que de bestias irracionales [...] las infamaron. Y así fueron causa [de] que se pudiese [en] duda por los que no los habían visto si eran hombres o animales.”³⁶

Ahora bien, no olvidemos que las teorías sobre la *Ecumene* y lo inhabitable de otras regiones para el hombre fueron elaboradas por unos eruditos en siglos pasados con poca referencia a hechos o datos empíricos. Pero para cualquier conquistador con sentido común – al margen de que probablemente ni siquiera conociera dichas teorías – debía haber sido evidente que los indios ya por sus características fisionómicas formaban indudablemente parte de la especie *homo sapiens*. De ahí que niegue Gómez Canedo que las alusiones a la bestialidad y animalidad deban entenderse en sentido literal, es decir, en el antropológico de las palabras.³⁷ Además, una deshumanización *stricto sensu* de los indígenas, aparte de carecer de fundación científica, habría sido contraproducente a los intereses de los españoles en el

³⁶ Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias* (en adelante: BdLC, *Hist. d. l. Ind.*), 1994, II, cap. 1, p. 1286.

³⁷ Cf. Gómez Canedo, 1969, pp. 28.

Nuevo Mundo, visto que, entre otras cosas, habrían tenido que oponerse a relaciones sexuales con los nativos para no incurrir en pecado de bestialidad o también desistir de convertirlos al cristianismo.³⁸

La puesta en duda de las cualidades humanas de la población aborigen y su equiparación con bestias pues, no se refería al ámbito antropológico, pero sí a su nivel cultural. Los indígenas eran hombres, eso sí. Mas desde el punto de vista de los españoles eran seres degenerados, inferiores e incivilizados, arraigados en costumbres chocantes y desdeñables, como demuestra el siguiente informe del fraile dominico Tomás Ortiz³⁹ del año 1525, en el que se manifiestan de forma magistral tanto los prejuicios como también el profundo rechazo que las culturas indígenas provocaban en muchos europeos:

“Los hombres de Tierra Firme de las Indias comen carne humana y son sodométicos más que generación alguna. Ninguna justicia hay entre ellos, andan desnudos, no tienen amor ni vergüenza, son como asnos, abobados, insensatos; no tienen en nada matarse ni matar; no guardan verdad si no es su provecho; son inconstantes, no saben qué cosa sea consejo; son ingrátísimos y amigos de novedades, préciense de borrachos, tienen vinos de diversas yerbas, frutas, raíces y grano, emborrachándose también con humo y con ciertas yerbas que los sacan de seso; son bestiales en los vicios; ninguna obediencia ni cortesía tienen mozos a viejos, ni hijos a padres; no son capaces de doctrina ni castigo; son traidores, crueles y vengativos, que nunca perdonan; inimicísimos de religión, haraganes, ladrones, mentirosos y de juicios bajos y apocados; no guardan fe ni orden, no se guardan lealtad maridos a mujeres, ni mujeres a maridos; son hechiceros, agoreros, nigrománticos; comen piojos, arañas y gusanos crudos doquiera que los hallan; no tienen arte ni maña de hombres; cuando se olvidan de las cosas de la Fe que aprendieron, dicen que son aquéllas cosas para Castilla, y no para ellos, y que no quieren mudar costumbres ni dioses; son sin barbas, y si algunas les nacen, se las arrancan; con los enfermos no usan piedad alguna; aunque sean vecinos y parientes, los desamparan al tiempo de la muerte o los llevan a los montes a morir con sendos poços de pan y agua; cuanto más crecen, se hacen peores; hasta diez o doce años parece que han de salir con alguna crianza y virtud; de allí adelante se toman como brutos animales. En fin, digo que nunca crió Dios tan cocida gente en vicios y bestialidades, sin mezcla de bondad y policia.”⁴⁰

Y es que este parecer representa sólo la proverbial cresta del iceberg; no sería un reto difícil llenar todas las páginas del presente trabajo con un número infinito de acusaciones parecidas y otros enjuiciamientos negativos de la cultura indígena. Todos esos testimonios

³⁸ Cf. Abellán, 1979, p. 461.

³⁹ Otra muestra de que ni con mucho todos los clérigos eran defensores de los indios, sino que al contrario, fue justamente entre los religiosos donde se podían encontrar sus más convencidos adversarios.

⁴⁰ *Éstas son las propiedades de los indios por donde no merecen libertades*, memorial publicado por Mac Nutt en *The eight Decades of Peter Martyr d'Anghera*, vol. II, p. 274 s. Citado en Abellán, 1979, p. 466 s. A menudo se presenta este testimonio como la condenación por antonomasia de las culturas indígenas en general, aunque puede que Ortiz se refiriera solamente a un particular tribu. Cf. Hanke, 1935, p. 51.

indóforos reflejan el etnocentrismo vigente de la época, o sea, la incapacidad por parte de los españoles de entender y aceptar culturas y modos de vivir diferentes de los propios.⁴¹ Como dice Arciniegas, el “español tenía formado un arquetipo del individuo, a cuya imitación debían dirigirse todos los afanes del hombre.”⁴² Y dado que las prácticas nutricionales, sexuales y religiosas de los indios, sus relaciones personales, su trato con los enfermos o moribundos, en fin, casi todos los elementos de su organización social no cumplían con los rígidos conceptos morales establecidos por los europeos, eran para estos *per se* perversos y deleznales.

No debe sorprendernos por lo tanto, que los españoles, fieles a su actitud etnocentrista, a la hora de buscar explicaciones para la supuesta inferioridad y el atraso cultural de los nativos, optaran por recurrir exclusivamente a las tradiciones teológicas y filosóficas de la cultura cristiano-occidental. Una de las autoridades más invocadas para este propósito era el que fuera el pensador más prestigioso de la época, Aristóteles. El Filósofo había establecido en su *Política* una teoría de la cual probablemente ni siquiera él mismo se hubiera imaginado que iba a adquirir tanta notoriedad casi dos milenios después de su muerte y a miles de kilómetros de distancia de la *polis* griega para la cual había sido concebida: la servidumbre por naturaleza. Según el planteamiento del Estagirita, está claro que en las relaciones socioestructurales entre los hombres por naturaleza unos son libres y otros esclavos – una esclavitud que les conviene y que por ende es justa. Pues el orden natural exige que lo imperfecto esté sometido a lo perfecto, tal como el cuerpo ha de estar sometido al alma, la hembra al macho o el hijo al padre. Del mismo modo es justo y normal, por lo tanto, que los hombres civilizados, guiados por la razón, puedan dominar a los seres bárbaros e irracionales, que no la tienen. Cuando los esclavos por naturaleza ofrezcan resistencia a este dominio, es lícito a los hombres prudentes establecerlo también por fuerza.⁴³

Si nos figuramos la falta de razón y cultura que la gran mayoría de los españoles atribuía a los indígenas, no es difícil comprender que la teoría aristotélica gozara de gran difusión entre los varios apologistas de la Conquista como “punto lógico” para “la bruta voluntad de su supremacía y dominio”⁴⁴ en las Indias. Su defensor más famoso fue sin duda Sepúlveda, a quien analizaremos detalladamente en este trabajo, pero la teoría fue aplicada continuamente

⁴¹ Claro está que el etnocentrismo no fue un fenómeno exclusivamente español. Lo podemos observar también en las demás potestades coloniales europeas confrontadas con un choque cultural similar. Las cuestiones y dudas por parte de los ingleses tras el descubrimiento de Australia y de las islas polinesias acerca de la naturaleza de los aborígenes recuerdan inevitablemente aquéllas que se planteaban los españoles en la colonización de América.

⁴² Arciniegas, 1990, p. 38.

⁴³ Cf. Fernández Herrero, 1992, p. 179.

⁴⁴ Gerbi, 1993, p. 83.

ya desde los mismos inicios del debate acerca de la legitimación de la Conquista. El concepto de la servidumbre por naturaleza fue combatido fervorosamente por los frailes indófilos y jamás aceptado por la Corona. Pero aun así, las costumbres supuestamente bárbaras y antihumanas de los nativos y la necesidad de impedir esas prácticas e integrar a los indios en el mundo civilizado, eran unos de los más alegados argumentos a la hora de justificar la presencia de los españoles en América.

Generalizaciones, estereotipos y desinterés etnológico

Cuando Colón descubrió América, el vasto continente ofrecía una enorme diversidad de etnias y pueblos, todos ellos con costumbres y culturas diversas y grandes diferencias con respecto a su grado de civilización. Puede causar por lo tanto cierto asombro en el lector que hayamos aplicado hasta ahora – y lo seguiremos haciendo a lo largo del trabajo – términos tan generalizados como “los nativos”, “los indígenas”, o simplemente “el indio” etc. que pasan completamente por alto esa riqueza étnica. Pues como ha señalado Roberto Levillier,

“indios eran los tekesta y tahinos de Cuba, mansos y hospitalarios; indio, el caribe antropófago; indio el otomí primitivo, que vivía en cuevas; [...] indio, el heroico azteca y el canibalesco chiriguano, y los indómitos diaguitas y araucanos; indios, el tímido jurí, el nómada lule, y el sedentario comechingón, y el fiero guaraní, y variaban las inteligencias, las crueldades, mansedumbres, los tonos de la piel, las lenguas, los ritos y las teogonías, y se confundían los *veri domini* con los indios usurpadores que los sujetaron a su obediencia. Ni en su posición jurídica, ni en su aspecto físico, ni en su lengua, ni en sus gustos, ni en sus modalidades morales, ni en sus capacidades creadoras eran los mismos”.⁴⁵

Ahora bien, la aplicación de esas generalizaciones no representa un descuido, un acercamiento superficial a la temática por nuestra parte, sino un reflejo fiel del discurso de aquella época. En muy pocas ocasiones se puede observar en las ordenanzas de la Corona o en los pareceres de los teólogos una consideración de la multiculturalidad en el Nuevo Mundo, usándose en su lugar los ya mencionados términos generalizados.

¿Cómo nació entonces esa imagen del “indio” estandarizada y generalizada? Pues en aquellas personas que jamás viajaron al Nuevo Mundo y cuyas opiniones se basaban únicamente en fuentes secundarias, como Vitoria, hay que tener en cuenta que en el temprano siglo XVI el flujo de informaciones que llegó desde América estaba bastante limitado, por lo

⁴⁵ Levillier, 1935, p. 178.

que no se puede esperar que se hiciera siempre caso a las diversidades étnicas en las Indias. Pero como el fenómeno de la generalización se daba también en los mismos conquistadores en América, hay que buscar otra explicación más satisfactoria: Es que los españoles en las primeras tres décadas después de su llegada a las Indias conocieron casi únicamente a las primitivas sociedades tributarias de los taínos⁴⁶, oriundas de las Islas Antillas. Cuando luego avanzaron a otros territorios con habitantes de un nivel cultural bien distinto, sus prejuicios y estereotipos sobre los “bárbaros” y “descivilizados” indios estaban ya tan cimentados, que no podían ser superados tampoco por la evidencia de los logros civilizatorios de las grandes culturas precolombinas.

No es que los españoles fueran ignorantes de las diferencias culturales entre los diversos pueblos americanos, como reflejan por ejemplo las medidas gubernativas tomadas tras la conquista de México: en Nueva España ya no se trataba de reestructurar de pies a cabeza la entera organización social de los indígenas para que fueran aptos de ser integrados en el imperio español, tal como se había hecho en las Antillas. Cortés de hecho pudo permitirse sustituir no más que la élite de la sociedad azteca, bien consciente de que ya se trataba de una civilización bien desarrollada. Sin embargo, ese reconocimiento se limitó al ámbito de la política en la práctica, pero no consiguió casi nunca imponerse también en el discurso teórico sobre la naturaleza de los indios. En Sepúlveda por ejemplo notaremos incluso una cierta repugnancia a admitir el avanzado nivel civilizatorio e intelectual en el que estaban ciertas culturas indígenas.⁴⁷ Pero las generalizaciones no se podían encontrar únicamente en el partido indófono, empeñado en dibujar una imagen negativa de los aborígenes. También Las Casas, la figura indófila por antonomasia, alabó las cualidades de los nativos como si los infinitos pueblos indígenas del extenso continente fueran una sola nación:⁴⁸ según él, todos los indios eran mansos, pacíficos, sumisos, en fin, nobles salvajes.

Esa incapacidad de especificar entre las varias etnias iba acompañada – y se basaba sin duda también en ello – por un fuerte desinterés etnológico en cuanto al conocimiento de las culturas autóctonas. En casi ninguno de los testimonios de aquel entonces, y sobre todo de aquellos de la primera fase de la Conquista, en la cual debía haber existido más asombro y curiosidad, se encuentran detalladas observaciones sobre la organización social o política de los indios, sobre sus costumbres religiosas o sus idiomas, que no fueran rudos atropellos.

⁴⁶ Para una breve descripción de esas civilizaciones véase a Bitterli, 1992, p. 78 s.

⁴⁷ A lo mejor estaba bien consciente de que por ejemplo los logros de los pupilos aztecas del colegio franciscano de Tlatelolco, en el que los jóvenes indígenas en muy pocos años dominaban con perfección ciencias y lenguas como el castellano o el latín, habrían contradicho su imagen del irracional, bruto y descivilizado “indio”. Para una breve caracterización de la mencionada institución escolar, véase a Hinz, 2005, II, pp. 315 ss.

⁴⁸ Cf. Hanke, 1949, p. 128.

Como dice O’Gorman, los europeos estimaban a las culturas autóctonas, con indiferencia de la repulsión o admiración que causaron, bajo el signo de negatividad histórica.⁴⁹ El único criterio relevante parece haber sido hasta qué punto correspondían a las expectativas y exigencias de sus nuevos señores.

Exentos de esa ignorancia etnográfica eran, aunque más bien en épocas más tardías de la presencia española en las Indias, muchos de los religiosos, que en estrecha convivencia con los nativos se convirtieron en conocedores profundos de esos pueblos, hablando a menudo varios idiomas indígenas con fluidez.⁵⁰ Sin embargo, parece que esos esfuerzos por entrar en las complejidades de las culturas indígenas no se debían a un interés en esas culturas *per se*, sino que fueron siempre percibidos como un medio, un instrumento para poder llevar a cabo de forma más efectiva la evangelización. Pues que los indios quizá estuvieran perfectamente felices con su vida y costumbres antes de la llegada de los españoles y que a lo mejor simplemente no sentían la necesidad de participar en las bendiciones del cristianismo y la civilización occidental, esa extraña idea no le habría ocurrido ni siquiera a los españoles más indófilos.

1.4 La ética de la colonización versus la ética de la conquista: una desambiguación

El debate mantenido por los círculos intelectuales de la España del temprano siglo XVI sobre la legitimación de la conquista de América fue provocado por los problemas morales planteados por el hecho trascendental del Descubrimiento. Esos problemas se dejan agrupar, como indica el subtítulo de nuestro trabajo, en tres grandes bloques temáticos: primero aquellos derivados del supuesto dominio político de España sobre las nuevas tierras y la legitimidad de la soberanía española. Luego aquellos conexos con la licitud – o ilicitud – de las empresas conquistadoras y de las guerras que se hacían a los habitantes nativos y, por último, aquellos conectados con el justo régimen en que habían de vivir los indígenas bajo el

⁴⁹ Cf. O’Gorman, 1958, p. 89.

⁵⁰ En 1547 redacta el franciscano Andrés de Olmos la primera gramática del náhuatl. Poco después publica Alonso de Molina, también él de la Orden de San Francisco, el primer diccionario náhuatl-castellano. Cf. Hinz, 2005, II, p. 317.

dominio español y el trato que había que darles.⁵¹ Se trataba pues, en una palabra, de evaluar si las actuaciones españolas en el Nuevo Mundo eran justas o no.

Sin embargo, esos tres aspectos son todo menos uniformes y corresponden a ámbitos muy diferentes: los primeros dos pertenecen al campo del derecho internacional, enfocando las relaciones entre el estado español y otros pueblos, mientras que el último punto forma parte del derecho civil con el enfoque en las relaciones entre los individuos españoles e indios.⁵² En las cuestiones de la soberanía política y la licitud de la guerra, el interés principal no está en el destino de los seres humanos en particular, sino en averiguar cuáles son las condiciones y circunstancias que tienen que darse para que una nación o un pueblo, en el presente caso España, pueda conquistar y hacerle justificadamente la guerra a otro. La preocupación por esos temas representa en cierto modo, y así vamos a denominarla en este trabajo, una ética de la conquista. Mientras que este acercamiento encara la problemática en un nivel más bien teórico – digamos en el macroplano –, con las discusiones sobre el tercer punto, o sea el régimen de gobierno adecuado para los indígenas y su tratamiento correcto por los españoles, pasa lo contrario. Aquí no interesan tanto las dudas sobre si es lícita la Conquista o no – se acepta simplemente como un hecho consumado cuyas consecuencias hay que tratar. La ética de la colonización, apliquémosle este término, deja por lo tanto atrás el macroplano de las relaciones interestatales para entrar en el microplano de las relaciones interpersonales. El objetivo en este caso es mucho más práctico: luchar por los derechos y la protección de los indios e impedir la explotación y los maltratos por parte de los encomenderos a los que están expuestos. El discurso sobre la ética de la conquista se caracteriza por sus móviles jurídicos; en la ética de la colonización, al contrario, son más bien razones humanitarias las que fomentan el debate.

Uno podría pensar que la ética de la conquista nació anterior a aquella de la colonización, ya que lo más lógico habría sido que los españoles, antes de apropiarse de las tierras recién descubiertas, hubieran puesto en tela de juicio su derecho a hacerlo, para ocuparse sólo después, una vez determinada la licitud de su procedimiento, de crear un gobierno y tratamiento más justos posibles para los nativos bajo su soberanía. Sin embargo, fue precisamente al revés: las primeras voces críticas llegaron de las zonas donde la conquista ya estaba realizada, protestando contra el trato que los españoles daban a los indios sometidos, institucionalizado en el sistema de encomiendas. La cuestión emergente de esa situación no era ni podía ser la de la ética de la conquista, sino la de la ética de la colonización, la del trato justo que se daba a los indígenas y la de la institución de la encomienda en la que tal trato se

⁵¹ Cf. Abellán, 1979, p. 429.

⁵² Cf. Fernández Herrero, 1992, p. 171.

apoyaba. Solamente después de esas preocupaciones, y en gran parte provocada por ellas, se pasó, en un tipo de mirada retrospectiva, a la consideración del fundamento ético-jurídico de la presencia española en el Nuevo Mundo:⁵³ la ética de la conquista.

Sostiene Höffner que la enunciación de normas morales a que debía atenerse la política colonial, o sea la ética de la colonización, era el objeto de las disputas entre los encomenderos y los religiosos en la propia colonia, mientras que de la ética de la conquista se ocupaban sobre todo los escolásticos y teólogos españoles.⁵⁴ Pues a primera vista no hay nada que objetar a esa constatación: para participar en el debate sobre el trato justo y la protección de los indios era imprescindible contar con las experiencias prácticas en las Indias, hacía falta haber vivido las injusticias ocurridas allí. Por el contrario, las cuestiones complejas acerca de la licitud jurídica de la Conquista se dejaban sin duda resolver mejor en el ambiente estudiantil de las venerables universidades en España. No obstante, no se trataba de una cuestión “o blanco o negro, o lo uno o lo otro”: se documentan muchos casos en los que los doctos letrados en la tierra natal, pese a jamás haber pisado el suelo americano, se mostraron tan consternados de las atrocidades cometidas en el Nuevo Mundo que decidieron entremezclarse en el debate ético colonial, urgiendo un régimen más humano para los nativos. Por otro lado veremos que el Padre Las Casas, que durante décadas en varias regiones americanas se había dedicado de la forma más inmediata a la protección de los indígenas, pasó en la fase tardía de su vida a un plano más bien teórico para demostrar de manera dialéctica la ilicitud de la Conquista *per se*.

No cabe duda de que la ética de la conquista y la ética de la colonización, correspondientes al mismo ámbito temático, están íntimamente entrelazados y a veces muy difícil de distinguir: las Leyes Nuevas por ejemplo estaban dedicadas en primer lugar a reglamentar las relaciones entre encomenderos e indios, pero al mismo tiempo contenían unas disposiciones de cómo debían llevarse a cabo las futuras empresas conquistadoras. También Las Casas a menudo trataba a la vez y de forma mezclada los asuntos de conquista y colonización. En otros pensadores, sin embargo, la diferencia es más evidente: a Vitoria, como nos daremos cuenta, le interesaban muy poco el destino de los nativos en particular y las injusticias padecidas por ellos, sino casi exclusivamente que la conquista de América siguiera ciertos principios que la convirtieran en una empresa justa – un clásico representante de la ética de la conquista.

Resumiendo enfatizamos que no se trataba de dos debates separados que se mantuvieran en períodos o lugares distintos. La discusión entera tenía como objetivo evaluar la legitimidad y

⁵³ Cf. García y García, 1984, p. 112 s.

⁵⁴ Cf. Höffner, 1957, p. 456 s.

licitud de lo que hacía España en el Nuevo Mundo, enfocándose sin embargo unos aspectos del tema bien distintos.

SEGUNDA PARTE

LA ÉTICA DE LA COLONIZACIÓN

2.1 El sistema de encomiendas y repartimientos

Para comprender las características de la discusión ética acerca del tratamiento correcto de los habitantes indígenas americanos, es imprescindible hacer un detallado análisis del sistema de encomiendas o repartimientos⁵⁵, ya que aquella institución representa tanto la razón por la que surgió como el eje en torno al cual giraba gran parte del debate.

Este régimen de trabajo “fue, en los tiempos iniciales de la colonización española, la institución axial de ese proceso”.⁵⁶ Fue evolucionando gradualmente entre 1496 y 1503 en la Española⁵⁷, debido a la necesidad de integrar a los naturales al sistema socioeconómico que se pensaba establecer en el Nuevo Mundo.

En los primeros momentos de la colonización en América, los españoles no tenían aún del todo claro cuál iba a ser la condición jurídica que se les asignaría a los habitantes nativos sometidos. Una vez determinado su estado como vasallos libres de la Corona⁵⁸, se planteó el problema de cómo integrarles en el sistema económico-fiscal. Inicialmente se les impuso un tributo en especie consistente en oro y algodón, pero pronto los indios, acostumbrados a la economía de subsistencia y no capaces de entender el sentido detrás del concepto económico que sostenían sus nuevos señores, empezaron a protestar contra aquella medida. Poco después se dio una revuelta de un grupo de colonizadores descontentos con la administración de los nuevos territorios, que no ofrecían el beneficio económico que todos esperaban. Ese grupo estableció entonces por su cuenta la costumbre de *repartir* los indígenas entre sí para la prestación de distintos servicios de trabajo, sobre todo en los campos de la agricultura y la minería. Colón, después de todo, aceptó esa práctica como sustitución de los pagos de tributo.

⁵⁵ En este capítulo dedicaremos un apartado extra a la desambiguación de ambos términos.

⁵⁶ Navarro García, 1996, p. 33.

⁵⁷ Esta isla en las primeras dos décadas de la presencia española en las Indias fue la sede principal de la administración colonial. Allí se hacían también las primeras experiencias en cuanto al trato y la convivencia con los nativos, por lo que Navarro García, 1996, p. 38 ha caracterizado la Española como el “primer campo de experimentación de la colonización en América.”

⁵⁸ Había una gran polémica en la corte acerca de ese tema ya poco después del Descubrimiento. Muchos juristas y letrados se pronunciaban por la servidumbre de los indígenas. Y realmente, cuando Colón envió en 1495 un grupo de indios a España, se ordenó que fueran vendidos como siervos. Sin embargo, ya al día siguiente se retiró la orden y al cabo de un rato los nativos fueron puestos en libertad y restituidos a su país de origen. A pesar de que la Corona en general les concedía el derecho a la libertad a los aborígenes, existían muchos huecos y excepciones a esa regla: así se admitió en una Real provisión de 1503 que se esclavizaran los indios caníbales. De la misma manera se podía proceder con los nativos que se oponían contra los españoles de forma armada pese a que se trataba, desde el punto de vista español, de una *guerra justa*. Cf. Ots Capdequí, 1959, p. 64 s.

Surgieron así en los años 1496 y 1499 los primeros repartimientos de indios en la Española, aunque, como ha señalado Mira Caballos, se trataba de simples repartos puntuales, que todavía no llevaban el contenido legal que los repartimientos generales adquirirían unos años más tarde.⁵⁹

Ese procedimiento causó el sumo disgusto de los Reyes Católicos, ya que consideraban a los nativos americanos, como hemos visto, sus vasallos libres y no habían autorizado los repartos. Es famoso el enfado de la reina Isabel al percatarse de las medidas tomadas por Colón: “con qué derecho dispone el Almirante de mis súbditos?, ¿quién es él para hacer esclavos a mis vasallos?”. Como consecuencia se mandó en 1502 al gobernador de la Española, Nicolás de Ovando, a que liberara a los indios de la servidumbre, retirándoles del poder de los colonizadores y colocándolos bajo la soberanía de la Corona, donde se les debía cobrar un tributo como a cualquier otro vasallo del imperio.⁶⁰

Esa medida, sin embargo, demostró ser poco eficaz, visto que los indígenas, una vez declarados libres, no optaron por seguir sirviendo a los españoles sino que prefirieron huir a sus pueblos o a las montañas. Bajo estos auspicios, los reyes cambiaron de estrategia aceptando al final la retención de los repartimientos tal como el propio Ovando se lo aconsejó. En una Real Cédula expedida el 20 de diciembre de 1503, la reina Isabel ordenó la implantación oficial de ese régimen:

“[...] soy informada que a causa de la mucha libertad que los dichos indios tienen, huyen y se partan [sic] de la conversación y comunicación de los cristianos por manera que aun queriéndoles pagar sus jornales no quieren trabajar y andan vagabundos, ni menos los pueden haber para los doctrinar y atraer a que se conviertan a nuestra fe católica y que a esta causa los cristianos [...] no hallan quien trabajen en sus granjerías y mantenimientos ni les ayude a sacar ni coger el oro, [...] de que a los unos y a los otros vienen perjuicio, y porque nos deseamos que los dichos indios se conviertan a nuestra santa fe católica [...] y porque esto se podrá mejor facer comunicando los dichos indios con los cristianos que en la dicha isla están, [...] y ayudando los unos a los otros para que la dicha isla se labre y pueble y aumentan los frutos della y se coja el oro que en ella hubiere para que estos mis Reinos y los vecinos dellas sean aprovechados, [...] mando a vos, el dicho nuestro Gobernador, que [...] en adelante compelaís y apremiéis, a los dichos indios que traten y conversen con los cristianos de la dicha isla y trabajen en sus edificios, en coger y sacar oro y otros metales y en hacer granjerías y mantenimientos para los cristianos vecinos y moradores de la dicha isla [...].”⁶¹

⁵⁹ Cf. Mira Caballos, 1996, 15.

⁶⁰ Cf. Fernández Herrero, 1992, p. 172.

⁶¹ Konezke, 1953, p. 16 s.

Con este giro de ciento ochenta grados respecto a la postura defendida por la Corona anteriormente, los Reyes claudicaron ante los numerosos informes y observaciones de sus funcionarios coloniales en el Nuevo Mundo que consideraban el nuevo sistema el “único que se ofrecía como posible para articular al indio en la vida económica de la colonia.”⁶²

Las características de la institución

¿En qué consistía entonces este famoso régimen laboral que causaba tanta polémica a lo largo del entero período colonial español en las Indias? En pocas palabras, podría describirse como

“un derecho concedido por merced real a ciertos conquistadores u hombres valerosos, por el que un grupo mayor o menor de familias indígenas quedaba encomendado, es decir, tutelado por el español – el encomendero –, que podía beneficiarse del trabajo de los indios y del cobro de los tributos a cambio de la obligación jurídica de protegerlos y de encargarse de su instrucción religiosa [...]”⁶³

En primer lugar las encomiendas eran una forma de recompensar a los soldados. La Corona cedía una parte de los pagos de tributo impuestos a los nativos a los conquistadores, ya que aquéllos exigían una compensación por haber financiado las empresas por sus propios gastos. Puesto que los nativos no daban abasto para pagar el tributo – cosa que era obligatoria para ellos igual que para todos los demás súbditos de la Corona – se les obligaba, como recambio, a cumplir ese deber mediante prestaciones de trabajo. Además, los conquistadores habían venido al Nuevo Mundo para ganar riquezas y fama, pero seguramente no para cultivar la tierra o catear oro en las minas, por lo que era imprescindible para ellos contar con mano de obra indígena.⁶⁴

Aparte de ese predominante factor económico, ha señalado Fernández Herrero⁶⁵ otro aspecto de la institución, éste de carácter más bien utópico y misionario. Hemos comprobado que se les aplicaba a los indígenas el estado de vasallos del Rey con el objetivo de integrarlos plenamente en el sistema social europeo-cristiano. Sin embargo, los nativos eran considerados

⁶² Peña, José de la: *El tributo. Sus orígenes. Su implantación en Nueva España*. Sevilla, 1934, p. 12. Citado en Ots Capdequí, 1959, p. 66.

⁶³ Fernández Herrero, 1992, p. 190.

⁶⁴ Cortés, a la hora de discutir la instalación de la encomienda en Nueva España, advirtió en 1523: “en estas partes los españoles *no tienen otros géneros de provechos*, ni maneras de vivir ni sustentarse en ellas, sino *por el ayuda que de los naturales reciben*, y faltándoles esto, no se podrían sostener, y forzado habían de desamparar la tierra [...]”. Citado en Zavala, 1992, p. 45.

⁶⁵ Fernández Herrero, 1992, p. 187 s.

seres rústicos o menores según el viejo derecho castellano, hombres que eran retenidos en el salvajismo y las costumbres bárbaras, visto que pasaban todo el día sin hacer nada, extrayendo de la tierra sólo lo necesario para sobrevivir. Ya que la ociosidad era, según los españoles, la razón de su estado degenerado, era imprescindible obligarles al trabajo, aunque fuera con fuerza, con el fin de que aprendieran a comportarse como seres civilizados y se mostraran aptos de ser integrados a la nueva sociedad colonial.

Otro ámbito en el cual el sistema de encomiendas se creía indispensable para la evolución de la población aborígen era el campo religioso. Se observaba que aquellos indígenas que vivían en las comunidades apartadas de las poblaciones de los españoles se resistían a aceptar el cristianismo o que incluso los ya convertidos recaían en sus viejas costumbres paganas. Para evitar dichos efectos, se consideraba como mejor medida la convivencia inmediata entre colonizadores y nativos, visto que los últimos bajo la tutela y la proyección de los europeos iban a ser instruidos en la fe y pronto se convertirían en buenos cristianos. De ahí que se ordenara a los colonos que construyeran viviendas al lado de sus propios edificios para los indios que tenían encomendados, que edificaran iglesias y que acompañaran a los indígenas a misa ejemplificándoles de esa manera el modo correcto de vivir.

En la encomienda se entrecruzaban por tanto conceptos o principios que obedecían a preocupaciones diferentes: por una parte hay el interés económico con el problema del trabajo y el cultivo de la tierra. Luego nos encontramos con el interés fiscal por parte del Estado, visto que los colonizadores, siendo ellos los beneficiados de las encomiendas, tenían que pagar cierta cantidad de impuestos a la Corona por cada indio encomendado. Y por último cabe mencionar el interés espiritual y político manifestado en el afán de instruir los aborígenes en la fe y en las costumbres culturales cristianas.⁶⁶ Aunque los más beneficiados de esa institución eran sin duda los conquistadores por sacar gran provecho económico gracias a la mano de obra indígena, también a la Corona, que inicialmente había aceptado los repartimientos sólo a regañadientes y como un mal menor, le convenía por varias razones.⁶⁷

⁶⁶ Cf. Ots Capdequí, 1959, p. 67.

⁶⁷ A la Corona, la encomienda le ofrecía la posibilidad de matar dos pájaros de un tiro: primero cumplía de esa manera con su tarea de evangelización, luego saldaba su deuda con los conquistadores recompensando los refuerzos de aquéllos en la Conquista y por último satisfacía sus propios intereses económicos-fiscales. Cf. Mira Caballos, 1996, p. 20. Mires ha subrayado otro aspecto de la encomienda ventajoso para el Estado, que es el militar: en las fases más tardías de la expansión española, concretamente a partir de la conquista de México se les exigían a los encomenderos servicios militares que habían de prestarse al Rey. De esa manera los encomenderos se convirtieron en un tipo de milicia privada capaz de reprimir posibles resurrecciones de los indígenas, visto que el sostenimiento de un ejército profesional en los vastos territorios americanos habría sobrecargado las capacidades económicas de la Corona. Cf. Mires, 1986, p. 80 s.

Es importante subrayar que la encomienda no se inventó en las Indias, sino que se trata de una institución de origen castellano.⁶⁸ Sin embargo, la encomienda no representa un simple traslado del feudalismo medieval europeo a tierras americanas, visto que en las Indias con una encomienda no se confería la propiedad territorial. Se trataba por tanto más bien de una “adaptación al Nuevo Mundo del *señorío territorial europeo*”, siendo el rasgo común sobre todo el de la dependencia personal.⁶⁹

Otro punto interesante es el de la duración de la encomienda, es decir durante cuanto tiempo el encomendero podía servirse de sus indios. Los primeros repartimientos en las Antillas se otorgaron temporalmente, con plazos bastante limitados de unos pocos años. Luego, sin embargo, esos marcos temporales se fueron prolongando de forma significativa. A partir de 1513, las encomiendas se concedieron por dos vidas, es decir, por la del propio encomendero y la de un heredero.⁷⁰

Concluyendo, cabe enfatizar que la encomienda era una institución muy heterogénea que, con dependencia de la época y de la región, sobre todo en las fases tempranas de la colonización fue cambiando continuamente sus características con respecto a aspectos como la duración o los deberes que se exigían de los indígenas.⁷¹

¿Repartimiento o encomienda? – el problema de la denominación

En la investigación a veces rige cierta confusión en cuanto a la denominación del sistema de labor forzosa establecido en el Nuevo Mundo. Generalmente ambos términos se usan como sinónimos para hacer referencia a la misma realidad, cosa que ciertos autores califican de no

⁶⁸ Durante la Reconquista, los monarcas de Castilla solían dar a los señores importantes, tanto eclesiásticos como laicos, la facultad de cobrar los impuestos de ciertos territorios, titulados *commenda* o *mandatio*. Esas donaciones eran en un primer momento de carácter temporal y más tarde pasaron a ser vitalicias. Cf. Fernández Herrero, 1992, p. 189. Mira Caballos, 2000, p. 14 s. ha detectado rasgos de la encomienda, o al menos de instituciones feudales de carácter similar, ya en la época del bajo Imperio Romano.

⁶⁹ Höffner, 1957, p. 221. Aunque el autor en el mismo lugar afirma que la encomienda “en teoría, no era más vejatoria que la vinculación inherente al señorío feudal, en la que la gran mayoría de los hombres occidentales vivían desde hacía siglos”, no cabe duda de que los indios se veían mucho más perjudicados por la encomienda americana que los paisanos europeos por el parecido sistema europeo.

⁷⁰ Cf. Mira Caballos, 1996, p. 18 s. El tema de la duración demostraba ser uno de los más discutidos y combatidos durante todo el período de la colonización española. Muchos encomenderos abogaban incluso por la perpetuidad de las encomiendas, mientras que tanto los frailes como la Corona – los primeros preocupados por el bienestar de los indígenas, la última más bien por no concederles demasiado poder a los encomenderos – estaban siempre en contra de dichas peticiones. Los conflictos de ese tipo se agravaron en los años cuarenta del siglo XVI con la promulgación de las Leyes Nuevas, como veremos más tarde.

⁷¹ Uno de los cambios más importantes ocurrió en los años treinta tras la Segunda Audiencia de México, donde el régimen de los servicios personales fue sustituido por los pagos de tributo, de los que la Corona cedía una parte a los encomenderos, ya que ese sistema era mejor compatible con el principio de la libertad de los indígenas. Para más información, véase a Zavala, 1992, pp. 13-73, donde se hace un análisis detalladísimo de la evolución de esa institución en la primera mitad del siglo XVI.

del todo correcto. Para aclarar las dudas volvamos otra vez al proceso histórico del desarrollo de la institución. Vemos que en los documentos de los primeros años se aplicaba exclusivamente el término *repartimientos*. Luego en 1509, el rey Fernando ordenó a Diego Colón que hiciera un nuevo *repartimiento* de indios “para que las tales personas a quien así se *encomendaren*, se sirviesen dellos en cierta medida”. Se trataba, por tanto, de un *repartimiento general* hecho a título de *encomienda*.⁷² Debido a este hecho, algunos autores han concluido que después de la generalización y legalización de la institución alrededor de esa fecha, el término *repartimiento* se sustituyó por la palabra *encomienda*. Lo que ocurrió según Esteban Mira Caballos, no obstante, no era una sustitución sino una convivencia de ambos términos. Para él, la palabra *repartimiento* hace referencia a un concepto general que supone simplemente, tal como lo insinúa la palabra, un reparto, en este caso, de los habitantes indígenas. “No se refiere, pues, al régimen de relaciones entre el poseedor del *repartimiento* y los indios incluidos en él, dado que las características de estas relaciones a nivel personal debían ser legisladas paralelamente”. En cambio, el término *encomienda* sí que alude al régimen personal entre el conquistador y sus indios.⁷³

Pero también aparte del aspecto semántico, existe cierta diferencia entre ambos términos. Señala Ots Capdequí que hubo *repartimientos* para la prestación de ciertos servicios personales antes de que se implantara en América el sistema de *encomiendas*.⁷⁴ Y esos *repartimientos*, que no se basaban en títulos de *encomienda*, persistieron aun después de legalizarse en las Indias esa última institución. Un gran número de indígenas se repartía entre los colonos, sin que les pertenecieran *de iure*. Mientras que los aborígenes de una *encomienda* formaban parte de los bienes y posesiones del *encomendero*, los indios de los *repartimientos* pertenecían al mismo tiempo a todos y a nadie. De hecho, muchos colonizadores preferían recurrir a los indios repartidos antes de pedir una propia *encomienda*, por la simple razón de que de esa manera no estaban obligados a cuidar a los nativos, tal como lo preveía el concepto de la *encomienda*.⁷⁵

Tan complejo como el problema de su denominación resulta ser también la historia de la institución misma: basta con recordar la polémica acerca de su duración o las varias características que fue adquiriendo a lo largo de la colonización española en las distintas áreas

⁷² Cf. Ots Capdequí, 1959, p. 67.

⁷³ Cf. Mira Caballos, 1996, p. 16 s. De forma parecida opina también Miranda Ontaneda, que igualmente ve la diferencia entre ambas palabras sobre todo en el campo semántico. Según él, *repartimiento* representa los aspectos estructurales, técnicos y organizativos, mientras que *encomienda* refleja más bien el elemento ideológico. Cf. Miranda Ontaneda, 1968, p. 197.

⁷⁴ Ots Capdequí, 1959, p. 65.

⁷⁵ Cf. Mires, 1986, p. 91. En las páginas siguientes en esa obra se hace un análisis más detallado de los *repartimientos* generales y otros tipos de labor forzada, incluido un subcapítulo dedicado a la situación de las mujeres indígenas bajo el dominio español.

del continente. Hemos intentado trazar en esas pocas líneas la más comprensible imagen posible de esa institución clave, que “había sido, desde el principio, la principal articulación entre esos dos mundos por otra parte tan alejados entre sí.”⁷⁶ Para un análisis más detallado de las varias facetas y aspectos de la encomienda que no nos ha dado espacio de analizar, remitimos a las publicaciones dedicadas exclusivamente a ella, en primer lugar *La encomienda indiana* del eminente Silvio Zavala.

De todas formas, para la presente investigación no importan tanto las varias características de la encomienda, sino más bien el impacto que tenía su instalación para los habitantes indígenas americanos y sus relaciones con los colonizadores españoles, a lo que queremos dedicarnos a continuación.

La encomienda en la práctica – explotación y miseria

En teoría la encomienda debía ser, como hemos observado, una institución beneficiosa para todos los actuantes: los indígenas iban a ser instruidos en la fe y los españoles sacarían provecho de los servicios personales prestados por los primeros. Sin embargo, en la realidad del nuevo continente, este principio del beneficio recíproco no se realizaba jamás. Los conquistadores, imponiendo la ley del más fuerte, abusaban de los indígenas hasta extremos infinitos, negándoles los derechos más básicos como el descanso, horarios de trabajo limitados etc. Sobre todo en los primeros años de la colonización, cuando aún no se habían establecido unas leyes de protección para los nativos, los indios estaban expuestos sin remedio a la merced de sus señores. La situación mejoró levemente con la promulgación de las Leyes de Burgos en 1513, que estudiaremos a continuación, pero aun así el destino de los aborígenes dependía en gran medida de los caprichos de los encomenderos, que actuaban a menudo según el lema “Dios está en el cielo, el Rey en Castilla y yo estoy aquí”⁷⁷, es decir, estaban plenamente conscientes de sus amplias libertades. La encomienda en la práctica, por regla general, se pervirtió en una máquina de explotación a todo correr, como señala Gibson:

“La historia de la primera generación de encomiendas [...] es de abuso generalizado y atrocidades singulares. Los encomenderos utilizaban a sus indígenas para todas las formas de trabajo manual, en la construcción, la agricultura y la minería y para el traslado de todos los productos del campo. Les cobraban excesivos tributos y los hacían trabajar en exceso. Los encarcelaban, los mataban, los golpeaban y los hacían perseguir por perros. Se apoderaban de sus bienes, destruían su

⁷⁶ Navarro García, 1996, p. 36.

⁷⁷ Cf. Edelmayer, 1996, p. 50.

agricultura y se apoderaban de sus mujeres. Los utilizaban como bestias de carga. Les sacaban el tributo y lo vendían por la fuerza con ganancias exorbitantes. La coacción y los malos tratos eran las prácticas diarias de sus vigilantes [...]. Los primeros encomenderos, sin excepción conocida, entendían la autoridad española como la disposición para un oportunismo personal ilimitado.”⁷⁸

No obstante, es importante resaltar que la encomienda *de iure* no era una forma de esclavitud. Los indios encomendados tenían el estado jurídico de vasallos libres de la Corona que, por lo menos en teoría, gozaban de ciertos derechos civiles e incluso podían denunciar a sus señores. En la práctica, sin embargo, se puede considerar la encomienda como una forma latente de esclavitud: el indio, convertido en un mero instrumento para el desarrollo de una economía ajena e incomprensible para él, fue trasladado a la posición más baja de la escala social de la sociedad americana, donde debía ejercer su función de herramienta al servicio de los españoles.

Aunque seguramente no todas las informaciones acerca de los problemas con la encomienda llegaban a España, en la Corte sí que eran conscientes de los inconvenientes, como demuestra un parecer redactado por el predicador del rey, Miguel de Salamanca, que confesó en una ocasión que “*el mayor mal y lo que ha sido la total destrucción [sic] de aquellas tierras y será de lo que queda si no se remedia, y lo que ni justa ni razonablemente se puede ni debe hacer, es la encomienda de los indios [...]*.”⁷⁹ Y en efecto, en épocas más tardías de la colonización, cuando las instituciones jurídicas y legislativas en las Indias estaban ya establecidas y el poder de los conquistadores disminuía, la Corona no hesitó en poner fin a las prácticas explotadoras de los encomenderos. Pues no cabe duda de que los maltratos y las injusticias fomentados por la encomienda, contradecían al concepto inicial de la institución, que era la asimilación de los indígenas al estilo de vida español-cristiano. Pero el sistema, tal como se manifestaba en la práctica, degradaba a los indios a criados y casi esclavos, lo que contrastaba diametralmente con esa idea, visto que no sólo fracasaba en reducir las diferencias entre las dos culturas, sino que al contrario las ampliaba aún más.⁸⁰

⁷⁸ Gibson, 1980, p. 82. Una descripción muy realista de las injusticias padecidas por los nativos, si bien algo exagerada, la ha dado también Las Casas en su famosa *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*.

⁷⁹ BdLC, 1994, *Hist d. l. Ind.*, III, cap. 135, p. 2350.

⁸⁰ Cf. Hinz, 2005, II, p. 401.

2.2 El sermón de Montesinos y las Leyes de Burgos

Por muy conocidas que sean las protestas de Las Casas y otros clérigos contra el abuso de los indígenas hoy en día, cabe mencionar que surgieron relativamente tarde. Pues la preocupación por el bienestar de los indígenas del Nuevo Mundo y su tratamiento adecuado no era algo que existiera desde el primer momento, sino que tardó cierto tiempo en manifestarse. En las primeras dos décadas después del Descubrimiento no había todavía nadie en las tierras recién descubiertas que se opusiera al maltrato tanto físico como psíquico ni a la explotación económica de la población autóctona descrita en el capítulo anterior.

Este período de explotación extrema, que muchos historiadores ven como “la peor época de toda la colonización española”⁸¹ en América termina en 1510 con un hecho que iba a dar comienzo al extenso discurso acerca del buen tratamiento de los indígenas, tal como se desarrollaba en los años siguientes: la llegada de los primeros dominicos a la isla Española.

El pequeño grupo de frailes – encabezado por su vicario Pedro de Córdoba, que había venido a realizar su ambiciosa tarea de evangelización, se quedaron alarmados al darse cuenta del trágico destino de los indígenas. Pues, ¿no era la única causa oficial de la presencia española en las Indias la difusión del evangelio y la cristianización de los indígenas? Los colonizadores, no obstante, parecían percibir los indios más bien como un medio para incrementar sus propios bienes económicos, abusando su responsabilidad de tutela que tenían según el sistema de encomiendas. No sorprende, por tanto, que los frailes muy pronto empezaran a cargar contra los inconvenientes de la encomienda y la abundancia de maltratos.

El primer grito por justicia en las Indias

El punto de partida de las protestas lo representa un acontecimiento comúnmente conocido como el sermón de Montesinos, un evento que “fue el detonante para que se planteara en términos filosóficos y morales el problema de la esclavización de los indios [...]”⁸² Para describir aquel hecho hacemos referencia a los respectivos capítulos⁸³ de la *Historia de las*

⁸¹ Byrd, Simpson L. (1929): *The Encomienda in New Spain*. Forced Native Labor in the Spanish Colonies, 1492-1550. Berkeley, EE. UU, p. 47. Citado en Höffner, 1957, p. 223.

⁸² Fernández Herrero, 1992, p. 203.

⁸³ Cf. BdLC, 1994, *Hist. d. l. Ind.*, III, cap. 3-6.

Indias de Bartolomé de Las Casas, que parece haber sido el único en dar testimonio de los acontecimientos de aquel entonces.⁸⁴

Los frailes dominicos, después de haberse percatado de las numerosas injusticias sufridas por los indios, decidieron lanzar sus protestas en el lugar donde mayor impacto iban a tener: el púlpito de la iglesia. Redactaron en consecuencia un sermón firmado por todos ellos en el cual acusaron a los colonizadores de la Española de vivir en grave pecado por abusar tanto de los indígenas. Luego, los frailes eligieron al más hábil y elocuente entre ellos: Antonio Montesinos, a que leyera aquel sermón el cuarto domingo de adviento del año 1511 a la entera comunidad española de Santo Domingo.

En su prédica, Montesinos no vaciló en cantarles las verdades a los colonizadores de la isla, recriminándoles impetuosamente su trato inhumano a los indígenas e insistiendo en que ése era incompatible con los valores cristianos:

*“Esta voz (dixo el) [os dice] que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? [...] ¿Cómo los tenéis tan oprimos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades [en] que, de los excesivos trabajos que les dais, incurren y se os mueren y, por mejor decir, los matáis por sacar y adquirir oro cada día? [...] ¿Éstos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? [...] Tened por cierto, que en el estado [en] que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo”.*⁸⁵

La indignación entre el grupo de los colonizadores provocada por este “primer grito por libertad humana en el Nuevo Mundo”⁸⁶ era enorme. ¿Cómo podían los frailes cuestionar la licitud de las encomiendas, visto que éstas representaban la recompensa de los colonos por haber conquistado aquellas tierras, asegurando de esa manera la soberanía de la Corona? Después de todo, había sido el propio Rey el que les había encomendado a los indios, por lo que las recriminaciones del clérigo representaban, desde el punto de vista de los colonos, una ofensa al monarca mismo. Mediante esas argumentaciones se hacía presión sobre Fray Montesinos exigiéndole que retirara sus acusaciones lo más pronto posible.

⁸⁴ Ha señalado García y García el problema resultante de este hecho: Las Casas, siendo todo menos un observador neutro, a veces – según la tesis de García – parece haber contado las cosas de una manera algo deformada cambiando la fecha o el contenido de ciertos acontecimientos para que correspondieran mejor a sus intereses. Cf. García y García, 1984, p. 111. No obstante, a pesar de esas posibles inexactitudes, la *Historia* no deja de tener un gran valor, visto que gracias a ella se conservan datos y hechos de la primera fase de la Conquista que sin los testimonios de Las Casas probablemente no hubieran jamás salido a la luz. Una evaluación bastante acertada del valor de esa obra la ha dado Hanke, 1935, p. 5, al llamar la *Historia* “one of the greatest sources of information and misinformation on sixteenth century America.”

⁸⁵ BdLC, 1994, *Hist. d. l. Ind.*, III, cap. 4, p. 1761 s.

⁸⁶ “first cry on behalf of human liberty in the New World”. Hanke, 1949, p. 17.

El grupo de frailes dominicos, sin embargo, dio respaldo a Montesinos ordenándole que siguiera fiel a sus posiciones y no dejara de denunciar la injusta situación de los indígenas. El domingo siguiente, el terco fraile se subió de nuevo al púlpito y cuando todos esperaban que se desdijera de lo que había predicado la semana anterior, volvió a condenar con palabras aún más fuertes los pecados y errores de los colonizadores amenazándoles esta vez incluso con denegarles la confesión a los más crueles entre ellos.

Aquéllos, furiosos por la impertinencia de los frailes mendicantes, mandaron varias cartas de queja a la corte real en España, que allí provocaron gran alboroto. El asunto se trasladó por tanto a España y ambos grupos enviaron un delegado a la Corte, siendo el representante de los dominicos el propio Montesinos. Cabe mencionar en este contexto que no pocos de los altos funcionarios en la corte – tanto eclesiásticos como laicos – sacaban provecho económico de manera indirecta o directa del sistema de encomiendas en el Nuevo Mundo.⁸⁷ No sorprende, por tanto, que aquellas personas intentaran todo lo posible para que el soberano no se enterara de los aspectos negativos de la presencia española en las Indias, impidiendo de esa manera que Fray Montesinos recibiera una audiencia en la que informara a Fernando el Católico de las crueldades en el Nuevo Mundo.

José Luis Abellán ve el gran valor del sermón de Montesinos y de las medidas tomadas por los frailes dominicos de la Española en que su actitud “tuvo la virtud no sólo de llamar la atención sobre el problema, sino de plantear la cuestión en términos filosófico-morales que repercutirían decisivamente en el pensamiento español de la época.”⁸⁸

*Los debates de la Junta de Burgos*⁸⁹

El rey, muy conmovido por las declaraciones del clérigo, sintió la fuerte necesidad de tomar medidas que mejoraran las condiciones de vida de la población indígena de las Indias: los nativos a fin de cuentas eran súbditos de la Corona española y no se podía permitir que los vasallos del rey tuvieran que padecer injusticias tan graves. Se convocó por consecuencia en la ciudad de Burgos – donde residía el Rey por aquel entonces – una junta de varios teólogos, juristas y otros sabios miembros de la Corte. Si el sermón de Montesinos había representado

⁸⁷ El secretario personal del rey Fernando, Lope de Conchillos, que a la vez asumía el cargo de secretario del Consejo de Indias, poseía una encomienda de mil cien indios. Juan Rodríguez de Fonseca, eminente obispo de Palencia y Burgos, que igual que Conchillos jamás había pisado el suelo americano, gozaba de un número de ochocientos naturales. Cf. Höffner, 1957, p. 225.

⁸⁸ Abellán, 1979, p. 431.

⁸⁹ Cf. BdLC, 1994, *Hist. d. l. Ind.*, III, cap. 7-12.

la causa desencadenante para despertar la conciencia ética española en cuanto a los asuntos coloniales, entonces fue allí en Burgos donde se trataba la temática por primera vez de forma sistemática y global.

Entre los varios participantes se mantenían entonces opiniones muy diferentes en cuanto a la gobernación correcta de los indígenas del Nuevo Mundo. Una posición era la regalista, defensora de los intereses de la Corona, defendida en primer lugar por el licenciado Gregorio. Según éste letrado, el sistema de encomiendas, tal como estaba organizado, no se debía tocar. Justificó su posición aplicando la teoría aristotélica de la servidumbre natural a los indios americanos: aquéllos, por su barbaridad y falta de cultura, debían estar sometidos al dominio español obligados a trabajar sin recibir ningún salario por sus rendimientos.⁹⁰ A posturas de este tipo se oponían fuertemente aquéllos que sostenían una opinión favorable al indio, en primer lugar el teólogo dominico Matías de Paz. Éste compuso un tratado en el que impugnaba “el modo de servirse de los indios despótico” y sostenía que “habían de ser gobernados como personas y gentes libres”.⁹¹ A esos apologistas de los indios pertenecía también el propio Montesinos, presente en algunas de las sesiones como informante de primera mano, que veía en peligro el éxito de la evangelización, ya que los nativos podían asociar la nueva fe con los duros trabajos a los cuales se los forzaba. Opinó, por tanto, que “las gentes infieles [...] debían ser traídas a la fe con dulzura y amor y libertad y dávidas, y no con aspereza, servidumbre y tormentos como éstas padecían [...]”.⁹²

Como es usual en reuniones de este tipo, los participantes al final acordaron un compromiso con respecto a la cuestión del gobierno apropiado. A continuación las siete proposiciones principales que se firmaron⁹³:

- Los indios representan vasallos libres del rey de España, no esclavos.
- Deben ser instruidos en la fe cristiana tal como lo prevén las bulas papales.
- Es lícito obligar a los naturales a que realicen trabajos útiles, pero de manera que la evangelización no se vea afectada.
- El trabajo al que se les obliga debe ser soportable e interrumpirse, tanto durante el día como a lo largo del año, con descansos adecuados.

⁹⁰ Esa postura resultó ser aún más radical que la que Sepúlveda iba a publicar unas tres décadas después. Según éste, la condición servil del indio se debía en gran medida al ambiente degenerado en el que estaba viviendo. Para el licenciado Gregorio, sin embargo, la servidumbre es algo sumamente intrínseco a la naturaleza del nativo americano. Por su radicalidad esta tesis no fue respaldada por la Corte en ningún momento. Cf. Fernández Herrero, 1992, p. 204.

⁹¹ BdLC, 1994, *Hist. d. l. Ind.*, III, cap. 9, p. 1783.

⁹² *Ibid.*, p. 1781.

⁹³ Cf. Höffner, 1957, p. 243 s.

- Los nativos tienen el derecho a una casa o hacienda propia.
- Con miras a su conversión al cristianismo, deben convivir en estrecha comunidad con los colonos.
- Los nativos deben recibir un salario por su trabajo.

El rey sin embargo solicitó más informes encargando a su predicador personal, Fray Bernardo de Mesa, de elaborar un dictamen en el cual se ocupara de la temática. De Mesa abogaba por un tipo de gobierno intermedio entre la libertad y la esclavitud. Negaba que los indígenas pertenecieran a la categoría de los siervos por naturaleza en el sentido aristotélico, visto que según él sí poseían la razón y tenían la capacidad de recibir la fe. Sin embargo, su natural era imperfecto, caracterizado sobre todo por su ociosidad, con muy poca disposición para el trabajo y las buenas costumbres. Por eso era imprescindible mantenerlos bajo un tipo de régimen que no los tratara literalmente como esclavos, pero que tampoco los franqueara totalmente del control de los españoles. Confirmó de esa manera el sistema de encomiendas aunque bajo ciertas restricciones como la condición libre de los indígenas, su derecho al descanso, a ser pagados y otras más.⁹⁴

Las Leyes de Burgos – un código legal ingenuo

Basándose en las mencionadas siete proposiciones de la junta y el parecer de Bernardo de Mesa, se promulgaron el 27 de diciembre del año 1512 las famosas Leyes de Burgos, el “primer código detallado de legislación indiana”⁹⁵. A continuación el contenido de las 35 leyes⁹⁶, agrupadas en las correspondientes categorías temáticas:

- Campo religioso:

Visto que es la voluntad del rey que “a los dichos indios se les busquen todos los mejores medios que se puedan para inclinarlos a las cosas de nuestra santa fe católica” se les obliga a los encomenderos a construir iglesias (ley 3 y 6). Los indios deben ser instruidos en la fe católica “con mucho amor y dulzura” (4) y ser acompañados a la misa “para que allí vengan todos los domingos, pascuas y fiestas de guardar a rezar y oír misa y asimismo recibir algunas

⁹⁴ Cf. Fernández Herrero, 1992, p. 209 s.

⁹⁵ “first comprehensive code of Indian legislation”. Hanke, 1949, p. 24.

⁹⁶ El texto de las leyes se ha citado en Konetzke, 1953, pp. 38-57, donde se encuentra la transcripción de una copia de las Leyes de Burgos que se mandó en una Real Cédula del 23 de enero de 1513 a la isla de Puerto Rico.

buenas amonestaciones” (5). Se ordena incluso que se construyan iglesias al lado de las más importantes minas de oro “de manera que todos los indios que anduvieren en las dichas minas puedan alcanzar a oír misa las dichas fiestas” (8). Los indios se deben confesar al menos una vez al año, además se reglamenta detalladamente como y donde hay que enterrarlos en caso de su muerte (10).

- Campo de la enseñanza/modo de vivir:

Los encomenderos con un cierto número de indios están obligados a enseñar a uno de éstos, “el que más hábil dellos les pareciere, a leer y a escribir las cosas de nuestra fe” para que éste luego sea capaz de instruir a los demás indígenas (9). En los matrimonios de los nativos hay que evitar tanto la poligamia como el incesto (16). A los indios hay que acostumarlos a dormir en hamacas y no en el suelo (19) y a vestirse bien (20).

- Protección del trabajo:

Está prohibido echar cargos a espaldas a los indígenas, con la excepción del trabajo en las minas y las regiones donde por razones topográficas no se puede recurrir a las bestias de carga (11). Los indígenas utilizados en las minas de oro deben trabajar un máximo de cinco meses seguidos, después de los cuales deben gozar de un descanso de cuarenta días (13). Los nativos encomendados deben disponer de suficiente comida con el derecho de comer carne o pescado los días de misa (15). Las mujeres embarazadas están exentas de trabajar en las minas y pueden ser usadas sólo en el trabajo doméstico (18).

- Ordenanzas dirigidas directamente a los encomenderos:

Se ordena que ningún encomendero disponga de más de 150 y menos de 40 indígenas (35). Los encomenderos están obligados a registrar detalladamente el número de sus indios incluidos todos los nacimientos y muertes (23). Nadie debe recurrir a indios no pertenecientes a la propia encomienda para hacerlos trabajar (21). Se deben construir casas para los indígenas al lado de las poblaciones de los españoles quemando al mismo tiempo sus viejos pueblos con el fin de que no puedan regresar a ellos (1).

- Control/vigilancia:

El cumplimiento de las mencionadas leyes iba a ser vigilado por dos visitadores dotados de extensas potestades (29), que harían dos visitas al año (31) llevando siempre consigo una

copia de dichas leyes (33). Cada dos años tendrían que mandarle un detallado informe al propio rey (34).

Es difícil evaluar las Leyes de Burgos: en la teoría significaban una mejora para los nativos por sus bien definidas normas reglamentando tanto las limitaciones de las jornadas laborales como el salario y el trato que había que darles, por lo que Castañeda Delgado las califica como “no perfectas”, pero sí “socialmente avanzadas”.⁹⁷

Ahora bien, a pesar de establecer todas esas reglas, por muy pormenorizadas que fueran, se dejaba intacto el sistema de encomiendas, origen de todos los males que pretendían zanjar dichas leyes. El gran problema consistía sobre todo en la vigilancia del cumplimiento de lo ordenado, como señaló ya en la época el ya mencionado Miguel de Salamanca: “[...] *estas leyes, por sanctas [sic] que sean, ni serán ni pueden ser guardadas ni traídas a debida ejecución.*”⁹⁸ De ahí que los indígenas, aunque teóricamente protegidos, siguieran expuestos a las voluntades y caprichos de sus señores. Por esas razones parece más convincente en su totalidad el siguiente enjuiciamiento de López Cantos:

“Las leyes de Burgos se pueden considerar como unas disposiciones ingenuas, cargadas de un fuerte formulismo y con una orientación equivocada. En definitiva, sirvieron para crear un cuerpo legal para la explotación de los indios, puesto que se aplicaron sin cambiar el régimen personal y político que existía en Indias.”⁹⁹

En cuanto a la disputa entre los encomenderos y los dominicos que había causado el debate, las Leyes de Burgos representan un compromiso entre las dos posturas opuestas. Sin embargo, los que salieron más beneficiados eran los colonos: a pesar de la restricción de tener que garantizarles un trato humano a los indígenas, el sistema de encomiendas, tan defendido por ellos y tan criticado por los frailes, se había aprobado.¹⁰⁰ Pues la Corona no tenía por qué abolir esa institución, visto que los conquistadores todavía no eran considerados un factor peligroso para la hegemonía real en las Indias, tal como iba a ser el caso tres décadas después en la promulgación de las Leyes Nuevas.¹⁰¹ Al contrario, con la ausencia de instituciones gubernativas estatales en los primeros años de la Conquista, constituían un instrumento indispensable al servicio del Monarca para la incorporación de los nuevos territorios al imperio. De ahí que una aprobación del sistema vigente, aunque bajo ciertas restricciones,

⁹⁷ Castañeda Delgado, 1992, p. 71.

⁹⁸ BdLC, 1994, *Hist. d. l. Ind.*, cap. 135, p. 2350.

⁹⁹ López Cantos, 1991, p. 437.

¹⁰⁰ Cf. Fernández Herrero, 1992, p. 210.

¹⁰¹ Cf. Mires, 1987, p. 46.

fuera lo más normal para la Corona. Pero lo barato e inefectivo que fue dicho compromiso para la protección de la población autóctona, lo demuestra la estadística demográfica de la isla Española: mientras que en 1492, año de la llegada de los españoles, el número de habitantes se estimaba a más de un millón, dos décadas después, en 1508, esa cifra había disminuido ya de forma dramática a unos sesenta miles. En 1548, quedaban tan solo quinientos nativos y poco después la extinción de los indígenas de la isla era completa.¹⁰²

2.3 Las Casas y las alternativas a la encomienda

El hecho de que las Leyes de Burgos hubieran aprobado la encomienda no significó que los apologistas de los indígenas se conformaran con las injusticias de ese sistema. Al contrario, el más importante y famoso defensor de los indios estaba aún por aparecer. Se trata de nada menos que de la figura clave del debate ético colonial, cuyo nombre a partir de la segunda década del Siglo XVI “pronto había de eclipsar a todos los demás”¹⁰³: el omnipresente y polemizante Fray Bartolomé de Las Casas.

Nacido en 1484 en el seno de una familia modesta sevillana,¹⁰⁴ el famoso protector de los indios llegó a las Indias en 1502 con la expedición de Nicolás de Ovando, distinguiéndose al principio no mucho de los varios aventureros que habían venido en abundancia al Nuevo Mundo con el objetivo de ganar fortunas. También Las Casas disponía de esclavos indígenas a los que hacía trabajar en las minas y cultivar la tierra. Habiendo recibido ya la ordenación del sacerdocio, estuvo presente en 1511 en la Española cuando Montesinos fulminó contra el injusto tratamiento de los indígenas. Sin embargo, las palabras del dominico no parecen haberle causado gran emoción, ya que poco después participó en la conquista de Cuba donde le otorgaron como recompensa repartimientos tanto de tierra como de indígenas. Las Casas

¹⁰² Cf. Bitterli, 1992, p. 89. Sin embargo, esa reducción dramática de los aborígenes no se debía exclusivamente a los maltratos de los españoles. En gran medida aportaron a ello también enfermedades contra las cuales los indios no eran resistentes o simplemente el choque de culturas que había sido una cesura insuperable para los indígenas.

¹⁰³ Höffner, 1957, p. 245.

¹⁰⁴ Rige cierta confusión respecto al año de nacimiento de Las Casas. Hasta hace algunos años, el supuesto dato fue el año 1474. Fuentes más actuales sugieren sin embargo como más probable la fecha de 1484. Cf. Dahms, 1993, p. 17. Un breve compendio de los datos biográficos de Las Casas, aunque con la fecha de su nacimiento supuestamente equivocado, se encuentra también en Abellán, 1979, pp. 416 ss.

seguía viviendo la vida agradable de un encomendero a costa de los nativos, lo que provocó incluso que los frailes en una ocasión le negaran los sacramentos.¹⁰⁵

Pero a medida que fue conociendo mejor la realidad americana, las dudas del padre acerca de la licitud del régimen dado a los nativos empezaron a crecer. Finalmente, en 1514, llegó el momento de la iluminación personal de Fray Bartolomé, que él mismo cuenta de manera algo dramática en su *Historia*: tras haber estudiado un episodio de las Santas Escrituras, que de forma metafórica se podía aplicar a la triste situación de los indígenas americanos, Las Casas comenzó a considerar “la miseria y servidumbre que padecían aquellas gentes”, dándose cuenta de que era “injusto y tiránico todo cuanto cerca de los indios en estas Indias se cometía.”¹⁰⁶

Como consecuencia de su conversión, Las Casas renunció enseguida a sus encomiendas¹⁰⁷, entregándose a continuación totalmente a la protección y la defensa de los indígenas. Las primeras acciones del cura sevillano en este contexto nos recuerdan inevitablemente las medidas tomadas por los frailes dominicos de la Española unos años antes. Igual que aquéllos, Las Casas predicó en flamantes sermones contra los maltratos cometidos dentro del sistema de la labor forzosa, tratando de convencer a los demás colonos que mejoraran las condiciones de vida de sus indios encomendados. Pero Fray Bartolomé entendió pronto que el asunto no podía resolverse apelando a la conciencia moral de los encomenderos mediante citas bíblicas. Se trataba más bien de un problema estructural que había que extirpar de raíz – la legislación real debía abolir la encomienda de una vez. Bajo estos auspicios, Las Casas decidió en 1515 trasladarse a España con el fin de interceder directamente en la Corte para lograr dicho objetivo.¹⁰⁸

El Interrogatorio de los Jerónimos

Nada más desembarcar en su tierra natal, las pretensiones de Las Casas sufrieron ya el primer golpe – el resentido estado de salud y la consiguiente muerte del rey Fernando le impidieron alegar sus asuntos de manera satisfactoria. Pero el empeño del carismático cura parece haber causado efecto en el cardenal Cisneros – tras la muerte del Monarca el regente

¹⁰⁵ Cf. Hanke, 1949, p. 21.

¹⁰⁶ BdLC, 1994, *Hist. d. l. Ind.*, III, cap. 79, p. 2081 s. El episodio bíblico, al que se ha hecho referencia, pertenece al capítulo 34 del Eclesiástico del Antiguo Testamento.

¹⁰⁷ Mires, 1987, p. 83., ve en ese acto también un tipo de exorcismo personal, ya que Las Casas “eliminaba a su ya encomendero dejando con vida sólo a su yo evangelizador”.

¹⁰⁸ Cf. BdLC, 1994, *Hist. d. l. Ind.*, III, caps. 80 ss.

provisional del Reino – quien escuchó de buena gana las ideas y planes lascasianos para encontrar una alternativa al sistema de encomiendas.

Hemos constatado ya que este régimen de trabajo se impuso con una cierta dinámica propia en la primera fase de la Conquista. La Corona lo aceptó reticentemente por carecer de alternativas sensatas y por no poner en riesgo el orden frágil en la colonia, pero en absoluto fue un entusiasmado partidario del modelo de la labor forzosa. El creciente poder de los encomenderos en las Indias y el hecho de que las normas de las Leyes de Burgos obviamente no daban abasto para proteger suficientemente a los nativos hicieron que Cisneros estuviera más que dispuesto a reconsiderar el tema de la licitud de las encomiendas.

Prescindiendo del factor económico, lo que se cuestionó esta vez fue sobre todo la necesidad política de la institución: ¿eran los indígenas tan dependientes de la tutela de los españoles para poder ser integrados al imperio español y la civilización europea? Pues si los nativos dieran pruebas positivas de una conducta de vida independiente, mostrándose también aptos para cumplir con sus deberes de vasallos de la Corona, la encomienda – en ese caso careciente de su legitimación ideológica – obviamente perdería su derecho a existir.¹⁰⁹

La pregunta que quedaba por averiguar y por cuya respuesta positiva apostaban Las Casas y los demás apologistas de los indios, era por lo tanto si los habitantes indígenas eran capaces de vivir por sí mismos o no. Para su contestación el cardenal Cisneros decidió – por iniciativa de Fray Bartolomé – mandar a las Indias a tres frailes jerónimos, equipados de unas minuciosas instrucciones: en observaciones y conversaciones con los más importantes colonos y caciques indios debían hacerse una idea de la situación actual en las islas. Luego debían considerar si, a su juicio, era viable el siguiente proyecto: la abolición de la encomienda y el asentamiento de los indígenas¹¹⁰ en unos pueblos separados de las poblaciones de los españoles y administrados por los caciques. Sin embargo, si los religiosos llegaran a la conclusión de que no era realizable dicho designio, las ordenanzas de 1512 y 1513 iban a mantenerse en vigor.¹¹¹

¹⁰⁹ Ya en 1513, en el punto 4 de la Aclaración a las Leyes de Burgos, se dispuso que aquellos indios que habían aprendido de los españoles lo suficiente en cuanto a asuntos religiosos y políticos, mostrándose también aptos de gobernarse a sí mismos, pudieran ser liberados del sistema de encomienda. Cf. Hanke, 1949, p. 42.

¹¹⁰ Exentos de esa ordenanza habrían sido por supuesto los nativos esclavizados en las guerras justas, como el pueblo de los caribes, a los que se consideraba malvados caníbales. Para el caso de una supuesta pérdida de los indígenas de las encomiendas, Las Casas aconsejó, para el funcionamiento económico de la colonia, el importe de esclavos negros africanos, a los que consideraba más aptos para el duro trabajo en las minas y la agricultura. En la fase tardía de su vida, Fray Bartolomé se arrepintió mucho de esa propuesta, como confesó en la *Historia*. Cf. BdLC, 1994, *Hist. d. l. Ind.*, III, cap. 102, p. 2191.

¹¹¹ Cf. Höffner, 1957, pp. 248 ss. Una transcripción del documento de las instrucciones dadas a los frailes jerónimos – que fueron elaboradas por Palacios Rubios y el propio Las Casas, a quien Cisneros poco antes había otorgado el título oficial del “protector de los indios” – se encuentra en Konetzke, 1953, pp. 63-67.

Los jerónimos llegaron a la Española en diciembre de 1516, empezando enseguida a llevar a cabo su prevista encuesta. Entre las siete preguntas hechas a los colonos destaca sobre todo la número tres:

“Si saben, creen [...] u oyeron decir [los colonos] que los tales indios [...], son de tal saber y capacidad, que sean para ponerlos en libertad entera e [sic] que cada uno de ellos podrá vivir políticamente, sabiendo adquirir por sus manos de que se mantengan [...], conforme a la manera que lo haría un hombre labrador de razonable saber de los que en Castilla viven.”¹¹²

Las respuestas dadas por los colonizadores, debido también al interés personal que tenían en el mantenimiento de la encomienda, fueron casi sin excepción sumamente negativas. Un enjuiciamiento especialmente severo – además de ser lleno de prejuicios y estereotipos, tal como lo hemos visto ya en el parecer ejemplar de Ortiz – lo dio un tal Antonio de Villasante, residente en la isla desde 1493. Según él, ninguno de los indígenas sabría gobernarse ni siquiera como el más grosero entre los españoles. Una vez otorgada la libertad, los indios recaerían en sus antiguas costumbres de ociosidad, desnudez, alcoholismo y falta de previsión. Volverían a frecuentar a sus curanderos y comerían serpientes y arañas. Además, en el caso de la abolición de la encomienda, la colonia afrontaría la ruina económica.¹¹³

No asombra que a base de semejantes respuestas los jerónimos se negaran a desvincular a ningún indio de las encomiendas menos a uno, aconsejando que el sistema vigente se mantuviera en vigor. El problema de su encuesta consistía una vez más en el etnocentrismo, que hizo que el *modus operandi* en cuanto a la cuestión por evaluar fuera tendencioso y predispuesto. Los españoles jamás dudaron que sus propias normas eran las más lógicas por aplicar;¹¹⁴ la capacidad de los nativos de vivir por sí mismos, para ellos no significaba nada más que la capacidad de vivir como *un español*. El modo de vida de los nativos mantenido hasta 1492, evidentemente autónomo e independiente, desde el punto de vista de los colonizadores no tenía validez.

¹¹² Citado en Zavala, 1978, p. 137.

¹¹³ Cf. Hanke, 1949, pp. 43 ss.

¹¹⁴ Cf. *ibid.*, p. 41. En otro lugar de la misma obra el autor afirma que ni durante ni después de esos experimentos sociales hubo un reconocimiento, ni en círculos eclesiásticos ni en los oficiales, que el intento de imponer uno por uno las instituciones españolas a los indios podría resultarles tan letal como las escopetas y los perros de caza de los conquistadores. Cf. *ibid.*, p.53.

El intento de la colonización con agricultores

Furioso y desilusionado por el resultado del interrogatorio y su consiguiente mantenimiento del *status quo* en los asuntos de la encomienda, Las Casas regresó en 1517 a España para volver a hacer campaña en la Corte. Con la muerte del cardenal Cisneros perdió uno de sus más importantes partidarios, pero pronto consiguió ganar la confianza de los influyentes asesores flamencos del recién instalado emperador Carlos V.

Esta vez, no obstante, Fray Bartolomé estaba harto ya de ver a otros realizar sus proyectos, cuyo fracaso tuvo que tolerar luego como espectador impotente, como había sido el caso en el interrogatorio de los jerónimos. Por la decepción de esa empresa había aprendido que

“la abolición inmediata y general de las encomiendas no sería hacedera mientras no se invalidara el argumento principal de los colonizadores: la referencia a la ruina económica de las colonias. Así, pues, con perservante energía trató de obtener del emperador los fondos para llevar a cabo un ensayo de colonización que él mismo se proponía emprender. Como idealista, se había empeñado en demostrar con hechos al mundo cómo debía colonizarse en América.”¹¹⁵

De todas formas, en el supuesto de que se consiguiera derogar esa institución de labor forzosa, quedaba todavía el problema de qué régimen podía sustituirlo. ¿Cuáles eran las alternativas a la encomienda?

De hecho, Las Casas ya le había propuesto a Cisneros un modelo alternativo para el gobierno de las Indias, que habría previsto la abolición de la encomienda y la introducción de un régimen de vida comunitario para los indígenas en poblaciones administradas por comunidades de colonos españoles. En esa comunidad nadie tendría indios a su servicio, sino que todos los repartimientos serían comunitarios. Preveía también la fundación de asociaciones de labradores entre indígenas y españoles, donde los últimos debían educar a los nativos en los asuntos agrícolas sin explotarlos. Este plan de gobierno al final no fue aceptado por su carácter comunitario y colectivista, que a la Corte le pareció demasiado revolucionario – Cisneros prefirió implementar en su lugar el mencionado interrogatorio jerónimo.¹¹⁶

En 1517, Las Casas presentó otro plan de colonización al nuevo regente Carlos V, que difería del primero en ciertos puntos por ser de carácter más paternalista: en lugar de las comunidades agrícolas preveía el concepto de la familia rústica, es decir, cada seis familias de nativos – a los cuales se otorgaría el estado jurídico de seres libres – debían ser tuteladas por

¹¹⁵ Höffner, 1957, p. 251.

¹¹⁶ Cf. Fernández Herrero, 1992, p. 221 s.

una familia de labradores colonos siendo los españoles los padres de familia. Los paisanos españoles vivirían codo con codo con los aborígenes, que absorberían de esa manera tanto las técnicas agrícolas como los valores ético-morales europeos.¹¹⁷

Tras negociaciones tenaces con los círculos más conservadores en la Corte, se aceptó finalmente en 1520 una versión ligeramente adaptada de ese plan: se le facilitó a Las Casas una amplia región en Cumaná en Tierra Firme, donde debía llevar a cabo su proyecto de colonización pacífica con agricultores. No es que la Corona aprobara el plan por simplemente caerle bien el comprometido “protector de los indios”: en las capitulaciones de esa empresa el Estado había pensado también en proteger sus intereses, visto que obligó a Las Casas a pacificar los territorios concedidos, asegurar la renta de la Corona mediante pagos de tributos y explorar los recursos naturales de la zona.¹¹⁸

Este proyecto de Las Casas era de un espíritu utópico. Estaba previsto que

“las gentes españolas se casarían con las gentes nativas y de ambas se haría una de las mejores repúblicas y acaso más cristiana y pacífica del mundo, en vez de enviar indiferentemente todo género de personas desalmadas que robaban y destruían el Nuevo Mundo.”¹¹⁹

En teoría, la empresa resultaba ventajosa para todos los participantes: por un lado los paisanos españoles gozaban de la oportunidad de mejorar su destino escapando la pobreza de la Península, y al mismo tiempo ayudaban a fomentar el desarrollo en las tierras de la Corona en ultramar, incrementando de ese modo los ingresos reales. Además, se realizaba también la cristianización de los nativos, que, para que se lograra esa meta, ya no estaban expuestos a la violencia de los encomenderos. Así y todo, con la inmigración de campesinos españoles a gran escala, que sí estaban – a contrario de los conquistadores – dispuestos a trabajar en el Nuevo Mundo, la encomienda habría perdido no sólo su legitimación moral sino también la necesidad económica.¹²⁰

Hasta aquí la noble teoría. En la práctica sin embargo este intento de colonización fracasó por todos lados, recordando, según Lewis Hanke, una auténtica “tragedia griega”.¹²¹ Primero, varios de los campesinos elegidos para el proyecto, pese a los privilegios prometidos, desertaron a la búsqueda de fortunas. Luego los indios de Cumaná, perjudicados por una

¹¹⁷ Cf. Fernández Herrero, 1992, p. 222.

¹¹⁸ Cf. Miranda Ontaneda, 1968, p. 186 s.

¹¹⁹ Zavala, 1978, p. 143.

¹²⁰ Las Casas no fue el primero en aconsejar la colonización de América con agricultores españoles para resolver la pendiente cuestión económica. La misma propuesta la había hecho ya Colón en 1493. En los años siguientes la Corona pretendió varias veces promocionar la emigración de agricultores españoles a las Indias. Al final, sin embargo, ninguno de esos proyectos logró imponerse. Cf. Hanke, 1949, p. 55.

¹²¹ *Ibid.*, p. 66. El capítulo 5 de esta obra está enteramente dedicada a esa empresa, describiendo tanto su génesis como su fallo en la práctica. El propio Las Casas, en ese aspecto sin duda algo masoquista, cuenta el episodio con pelos y señales en su Historia. Cf. BdLC, 1994, *Hist. d. l. Ind.*, III, caps. 158-160.

expedición esclavista que había invadido su tierra previamente, estaban llenos de odio contra los europeos y no querían saber nada sobre una convivencia con los agricultores. Las Casas, con el alma apesadumbrada, entendió que no sería realizable la empresa y abandonó la región. Después de su partida, los indígenas mataron a los pocos europeos que se habían quedado, lo que provocó por su parte una expedición punitiva de los españoles, que causó cientos de víctimas entre los nativos.

La evangelización pacífica en Vera Paz

Después del fracaso total de su proyecto en Cumaná, Las Casas, destrozado y amargado, decidió en 1523 ingresar a la Orden Dominicana¹²² con la que desde hacía mucho compartía los mismos valores. Viviendo retirado de la vida pública en un monasterio en la Española, dedicó los siguientes diez años de su vida a los estudios y a la redacción de varios libros. Aparte de obras tan conocidas como la ya mencionada *Historia de las Indias*, destaca en este contexto sobre todo el tratado *De único vocationis modo*, en el que, como indica ya el título, despliega su concepto de la acción misionera ideal. Resumiendo brevemente sus prolijas tesis, podemos afirmar que Las Casas cree en el éxito de la evangelización estrictamente apostólica, es decir, rechaza la necesidad de que los indígenas fueran sometidos con fuerza previamente, como solía ser el caso en las Indias. Mires ha caracterizado el libro como una “*apología literaria de la no violencia en las relaciones sociales y políticas*”.¹²³

Cuando Las Casas abandonó a principios de los años treinta el aislamiento en el monasterio para volver a luchar por los derechos de los nativos americanos, quería poner en evidencia que en las ideas desarrolladas en su tratado no se trataba de meras ensoñaciones poco realistas, sino que era más que posible hacerlas realidad.

Como maestro del cabildo¹²⁴, Fray Bartolomé pronto obtuvo el permiso de la Corona, que en 1537 le otorgó como “campo de experimentación” la provincia de Tuzutlán en la actual Guatemala, a la cual los conquistadores españoles por sus habitantes feroces, a los que habían intentado subyugar varias veces en vano, habían dado el nombre de “Tierra de Guerra”. Desmintiendo el escepticismo frente a su proyecto, Las Casas y los suyos, protegidos por la

¹²² Por lo que, de hecho, la denominación “Fray Bartolomé” se debería usar sólo a partir de ese momento, visto que hasta aquel entonces Las Casas era un sacerdote ordinario.

¹²³ Mires, 1986, p. 155.

¹²⁴ En su *Historia* Las Casas dedica capítulos enteros a la narración de cómo en varias ocasiones consiguió convencer a los diferentes regentes y sus asesores de sus proyectos e ideas. Cf. BdLC, 1994, *Hist. d. l. Ind.*, III, caps. 82 ss., 99 y 149, para nombrar sólo algunos.

ordenanza real de que ningún español menos ellos pisara dicho territorio durante cinco años para no poner en peligro la labor evangelizadora, fueron ganando la confianza de los indígenas. Aquéllos, apasionados por la nueva religión, se convirtieron a continuación en gran número al cristianismo.

A finales de los años treinta, la empresa había superado ya todas las expectativas. La Corona quedó impresionada con los resultados, asegurando cualquier tipo de respaldo para el futuro. Incluso hubo un cambio respecto al apodo de la región, Tierra de Guerra, a favor de otra denominación más adecuada, que por el éxito del proyecto fue más que justificada: Tierra de Vera Paz. Bartolomé de las Casas, “paladín de la predicación pacífica”¹²⁵, había demostrado contundentemente que no era necesaria la violencia de los conquistadores y encomenderos para evangelizar a los indígenas americanos: el tercero y último de los experimentos sociales lascasianos resultó – al menos por el momento – un pleno éxito.¹²⁶

2.4 El cambio de rumbo de las Leyes Nuevas

La segunda mitad de los años treinta del siglo XVI resultó por varias razones un período fructuoso para el progreso de los asuntos indigenistas: Las Casas había demostrado con su proyecto de evangelización pacífica en Vera Paz que sí existían alternativas a la violencia y los maltratos de las encomiendas para difundir la fe entre los nativos. En un nivel más teórico tomó partido por los indios también Francisco de Vitoria; aunque en su *Relectio de Indis* – a cuyo análisis nos dedicaremos más adelante en esta obra – no trató explícitamente el tema de las encomiendas, sí logró señalar con poder de convicción que el carácter vigente de la política indiana carecía de legitimación.

¹²⁵ Castañeda Delgado, 1990, p. XXVI.

¹²⁶ Cf. Hanke, 1949, pp. 77 ss. La armonía en esa región, no obstante, con el paso de los años fue desapareciendo poco a poco. A partir de los años cuarenta, los intereses de los clérigos y los colonos entraron cada vez más en conflicto agitando los unos contra los otros en la Corte. En un clima tan crispado sufrió daños también la relación con los indios. En 1556, cuando Las Casas ya había abandonado la zona, una revuelta violenta provocada por algunos entre los nativos puso fin al proyecto de la evangelización pacífica en Vera Paz. Una interesante explicación por qué al fin y al cabo fracasaron todas esas empresas de colonización alternativa la ha ofrecido Bitterli: según él, el repentino aparecimiento de los misioneros fue un cargo demasiado grande para las complejas estructuras étnicas de los arcaicos pueblos nativos. Ocurrieron pues notables cambios y rupturas en las relaciones sociales de las tribus, que tarde o temprano tenían que resultar en actos de agresividad. Cf. Bitterli, 1992, p. 92.

Otra importante señal de apoyo llegó de la máxima autoridad cristiana: cuando en 1537 reportaron al papa Paulo III las injusticias padecidas por los nativos americanos, la Santa Sede expidió la bula *Sublimis Deus*, en la que declaró con una rotundidad sin precedentes que los indígenas eran hombres libres a los que, a pesar de ser paganos, no se debía esclavizar ni privar de sus bienes. Significó ese documento un hito histórico en cuanto a la postura de la Iglesia, visto que en momentos anteriores de la Conquista una supuesta negativa a aceptar la fe cristiana por parte de los indios era causa suficiente para declararles la guerra. En caso de incumplimiento de lo determinado, el Vaticano amenazó incluso con la excomuni3n a las respectivas personas. Aunque por problemas diplomáticos¹²⁷ el contenido de la bula tuvo que ser revocado poco despu3s, el mensaje moral transmitido y el inmenso valor simb3lico del documento quedaban en pie.

Todos esos acontecimientos nos pueden servir de ejemplo de la creciente conciencia 3tica respecto a los asuntos coloniales por aquel entonces, que llegarían a su punto m3ximo con la promulgaci3n de las Leyes Nuevas de 1542.

El contexto de la promulgaci3n

Tambi3n entre las altas autoridades eclesi3sticas americanas, que cada día estaban confrontadas con el sufrimiento de los indígenas de sus distritos, aumentaron las voces de que la pr3ctica colonizadora no podía seguir así.¹²⁸ Claro est3 que desde sus confortables palacios episcopales no dedicaron la misma energía y fervor a la defensa de los habitantes nativos como un Las Casas, pero sí manifestaron su desacuerdo con el r3gimen de gobierno actual – fuera por convicci3n cristiana o por el simple c3lculo de que un sistema cargado de maltratos y violencia era todo menos favorable a la imagen de la fe cat3lica entre los indígenas.

Ese descontento se fue manifestando en numerosas cartas de queja e informes de denuncia dirigidas a la Corte castellana. Pero la corrupci3n regente en el Consejo de Indias¹²⁹ hizo que esos reportes no llegaran jam3s o s3lo de forma censurada al conocimiento del Emperador,

¹²⁷ Las bulas fueron enviadas a las Indias sin la aprobaci3n de la Corona espa3ola, a la cual el Vaticano en 1508 había cedido el derecho de patronato eclesi3stico para Am3rica, es decir, a partir de aquella fecha los monarcas espa3oles de hecho representaban la m3xima autoridad en asuntos espirituales. Gracias a este privilegio, la Corona declar3 enseguida por inv3lida la bula, por lo que aqu3lla, al menos respecto a su valor jur3dico y la amenaza de excomuni3n, se convirti3 en un “tigre de papel”, como ha se3alado Prien, 1996, p. 75.

¹²⁸ El obispo de M3xico, Juan de Zum3rraga, en 1536 se declar3 en contra de la pr3ctica de esclavizar a los naturales, apostando en su lugar por la evangelizaci3n pacífica. De manera parecida opinaron tambi3n otros venerables eclesi3sticos del Nuevo Mundo. Cf. P3rez, 1984, pp. 131 ss.

¹²⁹ Hanke reporta que varios miembros de ese 3rgano administrativo habían aceptado pagos de soborno por parte de los conquistadores para ocultar los inconvenientes de la encomienda y empeñarse en garantizar el mantenimiento del sistema vigente. Cf. Hanke, 1949, p. 93 s.

que a la sazón además estaba ocupadísimo con los desenvolvimientos de la política europea. Bajo tales circunstancias, Las Casas pensó en 1539 que haría falta trasladarse a España para informar directamente a Carlos V de la situación en el Nuevo Mundo, con el fin de conseguir de una vez el tan deseado cambio de rumbo respecto al gobierno de las Indias.

Las denuncias que hizo Fray Bartolomé al Emperador en la consiguiente audiencia – que no llegó a realizarse antes de 1542 por los compromisos diplomáticos que había tenido Carlos en el extranjero –

“presentaban un panorama desolador con las injusticias y atrocidades que se habían cometido y se cometían en todas las regiones en las Indias [...], ejemplificando con casos espeluznantes. [...] [Informó Las Casas] sobre la triste vida que llevaban los indios no oficialmente esclavos en los repartimientos o encomiendas. Todos ellos, procedimientos de destrucción por parte de los conquistadores y colonos, víctimas de una ‘ceguedad’ profunda de todos, sin excluir a los del Consejo de Indias en la metrópoli, cuya venalidad también denunció.”¹³⁰

Como consecuencia de ese alarmante informe, el Monarca decidió tanto ordenar una inspección al supuestamente corrupto Consejo de Indias,¹³¹ como convocar una junta extraordinaria que elaborase unas nuevas Ordenanzas generales para el gobierno de las Indias que acabaran con las injusticias denunciadas por el Padre Las Casas.

A lo largo de dicha reunión, celebrada en la primavera de 1542 en Valladolid y Barcelona, Fray Bartolomé demostró una vez más ser un verdadero maestro de la formación de opiniones. Presentó dos espléndidas escrituras, con la intención de convencer tanto al Emperador Carlos, que presidió personalmente las primeras sesiones, como a los demás miembros de la junta de la licitud de sus posturas.

El Octavo Remedio es un tratado argumentativo con el objetivo de demostrar en un nivel dialéctico la nocividad de las encomiendas. Aquí un breve resumen de los veinte argumentos lascasianos:¹³² Primero advirtió de que la fe cristiana y el principio del gobierno justo eran fines incompatibles con el sistema de encomiendas. Según él, por el bien de la cristianización, la Corona no tenía el derecho de ceder la tarea evangelizadora a personas particulares, es decir a los encomenderos, ya que aquellos no eran capaces de transmitir a los indígenas los valores correctos. Bajo el sistema vigente, los indios sufrían tantos agravios que no tenían la tranquilidad para centrarse en las cosas divinas. Se debía establecer un tipo de gobierno del

¹³⁰ Pérez, 1984, p. 149.

¹³¹ Éste en consecuencia quedó suspendido durante varios meses hasta que no se hubieran aclarado las acusaciones. Cf. Hanke, 1949, p. 94.

¹³² Cf. Zavala, 1992, pp. 75 ss. Por razones de espacio tenemos que limitarnos a presentar las más interesantes posturas establecidas por Fray Bartolomé, lo que no significa que los demás tesis de ese memorial sean menos concluyentes.

cual los nativos sacaran provecho tanto espiritual como temporal – pues la convivencia con los españoles tal como estaba organizada hizo que los indígenas aborrecieran tanto el cristianismo como el gobierno real. Insistió en que los indios eran lo suficientemente maduros para no necesitar tutela de los encomenderos, y mucho menos si aquéllos representaban hombres codiciosos, empeñados en enriquecerse a toda costa. Por último, la encomienda perjudicaba no sólo a los indios, sino también a la propia Corona, visto que por las muertes provocadas por los maltratos perdía en gran número a sus vasallos; de igual manera, y eso sorprende, también a los encomenderos, dado que caían en grave pecado por las perversiones de la institución. Por todo ello exigió Las Casas que se aboliera la encomienda y que todos los indios fueran incorporados a la Corona como vasallos y súbditos libres.

Mientras que el *Octavo Remedio* apostaba por los factores de la lógica y la deducción, el segundo texto presentado en aquella ocasión, la *Brevísima Relación de la destrucción de las Indias* estaba dirigido más bien al nivel afectivo del lector. Lucena describe el libro como “un simple retrato de terror sobre la conquista española en América, que se utiliza como ariete para mover la opinión del Emperador y del Consejo de Indias.”¹³³ Llena de evidentes exageraciones e inexactitudes numéricas¹³⁴, la *Brevísima* representa una auténtica escritura de propaganda que en muchos puntos no resistiría a una comprobación histórica de los hechos referidos. Pero acaso no era ése el afán de Las Casas, hombre obsesionado de una idea fija – la derogación de las encomiendas – por cuya realización estaba dispuesto a darlo todo. Dibujando las crueldades cometidas por los españoles de la manera más palpitante posible, la *Brevísima* debía en primer lugar conmocionar, provocar y llamar la atención, fueran auténticos los episodios contados en ella o no.¹³⁵ Sin embargo, aunque los hechos referidos probablemente a menudo fueran de una u otra forma exornados, las acusaciones en su fondo eran justificadas y en cuanto a la descripción de la violencia y los maltratos padecidos por los indígenas en su totalidad, Las Casas en muchos casos habría dado en el blanco.

Lucena ha señalado la importancia de ambos libros para las Leyes Nuevas, ya que la promulgación de las leyes, la visita al Consejo y las escrituras lascasianas no representan

¹³³ Lucena, 1984, p. 187 s.

¹³⁴ Por ejemplo se cifra el número de habitantes indígenas en América antes de la llegada de los españoles con mil millones, un número evidentemente exagerado. Cf. Varela Iglesias, 2005, p. 142.

¹³⁵ A pesar de la dudosa veracidad de algunos de sus capítulos, la *Brevísima* pronto se convirtió en la obra más conocida de Las Casas, que ya en el siglo XVI se tradujo a varios idiomas. A las demás naciones europeas el libro vino de perlas para denunciar las crueldades del dominio español en las Indias, aunque, como hemos mencionado, muchos de los episodios se narran de forma exagerada. Por esa razón Las Casas y su obra se han visto continuamente confrontados con el reproche de ser los fundadores de la “Leyenda Negra”.

hechos separados, sino “íntimamente entrelazados, pues son efectos y causa de una presión religiosa ejercida sobre la real conciencia ante la problemática indígena.”¹³⁶

No sabemos si por influencia de Las Casas o sin ella, lo cierto es que la mayoría de los miembros de la Junta se declaró en consecuencia en contra de las encomiendas: hubo luz verde para reformas sustanciales en el régimen de gobierno para las Indias.

De hecho, los argumentos alegados en contra de la institución de la encomienda en aquella ocasión eran los mismos de los últimos treinta años. Lo único que realmente cambió en aquel especial año de 1542 fue la posición adoptada por la Corona ante esas demandas. Señala Zavala que

“el fin cristiano, la libertad de los indios, la autoridad y rentas de la Corona, ya se habían mencionado antes en el curso de las disputas. Pero en esta ocasión la decisión teórica pasaba a una detenida y radical legislación, que iba a intentar cortar la práctica y las concesiones legales que habían dado lugar al desarrollo de las encomiendas.”¹³⁷

¿Cuáles eran por tanto las razones que, después de medio siglo caracterizado por una legislación titubeante y poco resuelta, llevaron a la Corona a expedir unas medidas tan drásticas como las Leyes Nuevas? ¿Era solamente una “crisis moral”¹³⁸ por parte del Emperador, puesto que Carlos en ese asunto parecía haber hecho más caso a unos religiosos, insistentes en un régimen más humano, que a sus asesores políticos? Pues sin duda los valores del creciente espíritu humanista y la tenacidad de Las Casas, de quien el monarca tenía muy buena opinión, dejaron sus huellas en el estilo de gobierno y las decisiones de Carlos V.

No obstante sería insuficiente explicar la promulgación de las Leyes Nuevas sólo con motivos morales. Pues también por razones políticas y económicas era indispensable un cambio radical en el gobierno de las Indias: Por un lado el creciente poder de la casta de encomenderos llevó consigo la amenaza de que la Corona perdiera un día la soberanía sobre los vastos territorios americanos, fraccionándose aquéllos en varios reinos feudales bajo el control de actores privados. Para evitar una “reproducción del mundo europeo medieval en las tierras nuevas”¹³⁹, el debilitamiento de la encomienda era por lo tanto imprescindible. Por otro lado, España era cada vez más dependiente del importe de metales preciosos desde las Indias para mantener vivo su erario extremadamente debilitado por las intensas guerras en Europa. Pero la progresiva disminución de la población indígena americana ponía en peligro el funcionamiento de la economía en ultramar y, en consecuencia, también las lucrativas fuentes

¹³⁶ Lucena, 1984, p. 163 s.

¹³⁷ Zavala, 1992, p. 79.

¹³⁸ Lucena, 1984, p. 163.

¹³⁹ Zavala, 1992, p. 85.

de ingreso de la Corona. La decisión de tomar medidas para la protección de los nativos americanos se debió por consiguiente no únicamente a nobles preocupaciones ético-morales, sino también al sobrio cálculo de los intereses reales.

Las reformas revolucionarias de las Leyes Nuevas

Las Leyes Nuevas se promulgaron el 20 de noviembre de 1542 en Barcelona. A continuación un resumen de los más importantes entre los 40 capítulos de la recopilación, agrupados en campos temáticos:¹⁴⁰

- Reorganización de las estructuras administrativas de las Indias (caps. 1-19). A causa de la ya mencionada corrupción en el Consejo de Indias, se pretendía lograr una mayor eficacia de la institución y más honradez de sus miembros. Los principales objetivos eran la lucha contra el soborno, fijándose directivas en cuanto a incompatibilidades y la prohibición de recibir regalos. El objetivo principal del Consejo debía ser la conservación y el aumento de la población aborigen.

- Trato a los indígenas (caps. 20-25). Destaca la ley XX en la que se ordena “que de aquí adelante, por ninguna causa de guerra ni otra alguna, aunque sea so título de rrevelión ni por rrescate ni de otra manera, no se puede hazer esclauo yndios alguno.”¹⁴¹ Significó este artículo la abolición del derecho de esclavitud, declarándose ilícitas las causas a las que se había acogido anteriormente para esclavizar a los naturales, como la sublevación o la resistencia a los españoles. Estaba prohibido además usar a los naturales para trabajos de carga excesivos y en la pesca de perlas. Todos los indios debían ser considerados súbditos libres de la Corona, para lo cual se instalaron funcionarios encargados de poner en libertad a los nativos que todavía se encontraran en régimen de esclavitud.

- Reforma del sistema de encomiendas (caps. 26-33). Representan esos artículos sin duda la parte más importante de las Leyes Nuevas. La Corona quitó las encomiendas a todos los funcionarios reales tanto laicos como religiosos, acabando de ese modo con la práctica de

¹⁴⁰ Cf. Morales Padrón, 2008, p. 424 s. En las pp. 428-440 se encuentra una transcripción del texto original de las leyes. Algunos de los respectivos artículos, aunque no la recopilación entera, los reproduce también Konetzke 1953, pp. 216-220.

¹⁴¹ Citado en Morales Padrón, 2008, p. 434.

remunerar a sus oficiales mediante repartimientos de indios en vez de salarios ordinarios. Se ordenó también que se retiraran las encomiendas poseídas sin legitimación o título justo y que se quitaran indígenas a aquella gente que hubiera sobrepasado el límite máximo respecto al número total de indios en su encomienda. Todos los encomenderos que hubieran maltratado a sus nativos, los perderían enseguida. Estaba previsto también un mejor control con respecto al cobro de los tributos en el régimen de las tasaciones – sustituto del servicio personal establecido en la Segunda Audiencia de México – para que los indios no pagaran más de lo debido.

En la ley XXX se ordena

“que de aquí adelante ningún visorrey, gobernador, Audiencia, descubridor ni otra persona alguna no pueda encomendar indios por nueva provisión, ni por renunciación, ni donación, venta, ni otra cualquier forma, modo, ni por vacación ni herencia, sino que muriendo la persona que tuviere los dichos indios, sean puestos en nuestra Real corona; [...]”¹⁴²

Significó esa provisión nada menos que la abolición – aunque no inmediata, sino más bien paulatina – de la institución, visto que no se debían asignar nuevas encomiendas y los derechos a las vigentes volverían a la Corona con la muerte del encomendero. Al mismo tiempo se derogó con este punto también la antigua ley de la sucesión por dos vidas, puesto que los descendientes ya no heredarían la encomienda, sino que gozarían sólo de una pensión acordada por la Corona. Representa este capítulo una de las normas más importantes establecidas en las Leyes Nuevas, visto que culminaba en él su espíritu general, tan hostil a las encomiendas.¹⁴³

En comparación con el primer código legal de las Indias, las Leyes de Burgos de 1512, las Leyes Nuevas parecieron un hito trascendental para la protección de la población aborigen.¹⁴⁴ En Burgos, aún no se había atrevido a acabar con el sistema de encomiendas. Además, las normas establecidas en aquella ocasión resultaron ser difíciles de vigilar y de todos modos parecían pretender más bien la educación de los “salvajes” indios en vez de acabar con los maltratos. Las Leyes Nuevas, por el contrario, representan un código legal intransigente que, aboliendo el sistema de encomiendas y estableciendo unas normas de protección eficaces, implicaban una mejora significativa de las condiciones de vida de los indígenas.

¹⁴² Citado en Konetzke, 1953, p. 219.

¹⁴³ Cf. Zavala, 1992, p. 80.

¹⁴⁴ Claro está que dicha comparación es admisible sólo bajo restricciones, visto que tanto las circunstancias generales como los móviles de la Corona en la redacción de las dos leyes eran muy diferentes.

Las Leyes Nuevas previeron, pues, la derogación progresiva de las encomiendas, pero a la hora de analizar la ejecución de las leyes, nos vemos confrontados una vez más con el abismo entre teoría y práctica, tan frecuente en el presente debate. Por las disposiciones de Barcelona la encomienda fue “herida de muerte”¹⁴⁵, pero el paciente moribundo resultó resistente y para nada dispuesto a resignarse con su inminente muerte.

El revuelo y la indignación entre los encomenderos – un grupo social que “defendía a brazo partido sus intereses frente al creciente regalismo de la Corona”¹⁴⁶ – tras conocer la nueva ley eran inmensos. Muchos de ellos en el proceso conquistador habían arriesgado su vida por España y ahora se sentían privados de sus legítimos privilegios y recompensas. Las protestas más intensas ocurrieron en el Perú, donde las leyes fueron impuestas con suma autoridad. El rencor de los encomenderos estalló en una auténtica rebelión, encabezada por Gonzalo Pizarro, hermano de Francisco, en cuyo desarrollo fue muerto el virrey Núñez Vela. Aunque la sublevación después de cierto tiempo logró suprimirse, estaba claro que la oposición contra las Leyes Nuevas era demasiado grande para mantenerlas en vigor. El encargado de vigilar el cumplimiento de las leyes en Nueva España, teniendo mejor olfato de percatarse de la enorme resistencia contra las nuevas disposiciones, ni siquiera intentó ejecutar las más polémicas entre ellas.¹⁴⁷

Pero las protestas no se limitaban a los encomenderos, sino que fueron apoyadas por todas las capas sociales de la joven sociedad colonial. Las autoridades eclesiásticas, pese a que en ocasiones anteriores habían apoyado un cambio de rumbo en el gobierno de las Indias, se unieron a las quejas. Semejantes posturas resultan comprensibles, visto que la Iglesia de manera directa o indirecta sacaba provecho de las encomiendas. Pero lo que sorprende realmente es que incluso algunos de los frailes mendicantes, que durante décadas habían luchado con intensidad contra las injusticias de la institución, de repente se pronunciaron en contra de una abolición de la encomienda.¹⁴⁸ También en España aumentaron las voces en

¹⁴⁵ Morales Padrón, 2008, p. 425.

¹⁴⁶ González Rodríguez, 1984, p. 206.

¹⁴⁷ Los capítulos que más disgusto causaron en los colonizadores eran los que impedían la labor forzosa de los indígenas y sobre todo el XXX así como el XXXVIII, que generalmente prohibían las encomiendas para el futuro. Cf. Zavala, 1992, p. 82 s.

¹⁴⁸ En un parecer de 1544, los dominicos de la Nueva España, entre ellos también el amigo de Las Casas, Domingo de Betanzos, declaraban que la liquidación total de la institución ponía en peligro la armonía y la paz en las Indias. Avisaban además que por las nuevas disposiciones sufría la tarea evangelizadora, ya que los indígenas no tenían la firmeza para mantenerse fiel a la fe cristiana sin el contacto con los españoles. Como consecuencia, los frailes pedían la revocación de las Leyes Nuevas, por lo menos en las tierras mexicanas, puesto que en esas zonas los encomenderos no trataban tan mal a sus indios como en otras regiones. Cf. Torres de Mendoza, 1867, VII, p. 532 s.

contra de las Leyes Nuevas: El tercer Duque de Alba, a la sazón Consejero de Estado, recomendó la suspensión de las leyes y la entrega de las encomiendas a perpetuidad.¹⁴⁹ Confrontado con esa masa de protestas, Carlos empezó a comprender la impracticabilidad de las leyes, ya que las encomiendas obviamente “eran un cauce sólido para la relación de los españoles con los indios y no podían suprimirse sin desorganizar la economía de las colonias.”¹⁵⁰

Como consecuencia, se promulgó el 20 de octubre de 1545 en la localidad belga de Malinas la revocación parcial de las Leyes Nuevas. Entre las varias reformas destaca la cancelación de la ley XXX, que había prohibido la sucesión en las encomiendas y en realidad habría significado la liquidación progresiva de la institución. Por la disposición de Malinas volvía a entrar en vigor la ley anterior de sucesión por dos vidas.¹⁵¹ El sistema de encomiendas, ya declarado por muerto en 1542, había vuelto.

Pese a que este paso atrás dado por el Emperador había quitado a las Leyes Nuevas indudablemente cierta parte de su carácter revolucionario, las disposiciones seguían siendo un paso enorme en la historia de la legislación indiana. Los artículos referentes a la protección de los nativos quedaban en vigor, impidiendo que la encomienda volviera a ser la misma institución explotadora de los primeros tiempos. Bajo el control y la mediación legal del Estado, representado por sus varios órganos administrativos, la institución a partir de la segunda mitad del siglo XVI adquirió el carácter de un simple régimen tributario, ya conocido desde la Segunda Audiencia de México: la Corona cedía al encomendero parte de la renta obtenida de los indios. Como por ese método el sistema de los servicios personales pasó a un segundo plano, disminuyeron también de forma significativa los abusos de los indígenas. A pesar de todo, la encomienda, aunque convertida en un simple sistema de cesión de tributos, legalmente separado de los conceptos de la labor forzosa y los servicios personales, se mantenía en vigor en las tierras americanas hasta los principios del siglo XVIII.¹⁵²

¹⁴⁹ Cf. *Col. doc. hist. form.*, 1953, p. 234 s.

¹⁵⁰ Zavala, 1992, p. 88.

¹⁵¹ Cf. *ibid.*, p. 89.

¹⁵² Sobre el desarrollo de la encomienda en el período después de las Leyes Nuevas hasta su suspensión definitiva – un cuarto milenio tras su instalación – reporta detalladamente Zavala, 1992, pp. 91-255.

TERCERA PARTE

LA ÉTICA DE LA CONQUISTA

3.1 La polémica donación papal

Hasta aquí por lo tanto la lucha por la protección de los nativos en la convivencia con los colonos y los esfuerzos de conseguir un régimen de gobierno justo para la población autóctona bajo el dominio español. Antes de que pasemos al análisis de la ética de la conquista, advertimos, y aun con peligro de repetirnos, de que los siguientes capítulos forman parte del mismo y un solo debate – de ahí que volvamos a encontrarnos con muchos eventos y personas que acabamos de estudiar en la ética de la colonización –, sólo que esta vez se enfocan otros aspectos de la legitimación de la actuación española en el Nuevo Mundo: por un lado la legitimidad de la soberanía política de España en las nuevas tierras y por otro la justificación de las guerras contra los nativos todavía no sometidos. Para el análisis de esos dos puntos hace falta volver a los mismos inicios de la presencia española en las Indias.

El ansia de proteger lo descubierto

Después del primer viaje de Colón a América se les planteaba a los Reyes Católicos el reto de cómo asegurarse los derechos sobre los territorios recién descubiertos y los muchos otros que – como se pensaba – quedaban aún por descubrir. El problema no era la existencia de los habitantes indígenas y el hecho de que los españoles iban a apropiarse de sus tierras: según los conceptos jurídicos medievales era sumamente lícito tomar posesión de los países de los infieles siempre que no lo hubiera hecho ningún príncipe cristiano antes. Lo peligroso, desde el punto de vista castellano, eran más bien las pretensiones de las demás naciones europeas, en primer lugar Portugal, de emprender expediciones a dichas regiones. El objetivo principal de España era, por tanto, lograr el monopolio para descubrir aquellas regiones.

Fernando e Isabel decidieron ante esa problemática recurrir a la Santa Sede con la intención de que el Papa – a la sazón considerada la autoridad suprema de la comunidad de pueblos del Occidente – diera por bueno su derecho a los descubrimientos en ultramar. En aquella época ese procedimiento no era nada inusual: con la ausencia de un derecho público internacional, las confirmaciones pontificias mediante unas bulas de donación en los países

cristianos en el siglo XV tenían un carácter internacional, aunque en ciertos casos fueron completadas por tratados interestatales, como el de Tordesillas o Alcazovas.¹⁵³

Las bulas papales tienen tradición desde la Baja Edad Media: en el siglo XII, el papa Adriano IV concedió Irlanda al rey inglés Enrique II con la condición de que se realizara la evangelización de los habitantes nativos. Dos siglos más tarde, Luis de la Cerda, hijo de Alfonso de Castilla, consiguió la concesión de las Canarias por Clemente VI.

Las bulas que interesan más para nuestra investigación son aquéllas dadas a los portugueses a mediados del Siglo XV: en 1445, Alfonso V de Portugal fue autorizado por Nicolás V a conquistar los países de los infieles de la costa occidental africana con el derecho implícito de desterrar y esclavizar a los indígenas.¹⁵⁴ Con la bula *Romanus Pontifex* de 1455, Portugal consiguió la exclusión de los demás potentados cristianos, y especialmente la de Castilla, de los territorios situados al sur del Cabo Bojador, asegurándose de esa manera del monopolio del comercio con África. Esa última bula sirvió entonces de modelo para las famosas Bulas alejandrinas concedidas a los Reyes Católicos en 1493, con la única diferencia de que el espíritu de cruzada, que caracterizaba a las bulas portuguesas, desapareció a favor de la tarea de misión, que – como veremos a continuación – se les encargó a los monarcas españoles.¹⁵⁵

Las Bulas alejandrinas de 1493

En la primavera y el verano de 1493, el papa Alejandro VI expidió, por la iniciativa y quizá incluso presión de Castilla¹⁵⁶, un total de cuatro¹⁵⁷ bulas con el fin de aclarar las dudas de posesión provocadas por el hecho del Descubrimiento:

¹⁵³ Claro está que los pontífices a finales del siglo XV ya no gozaban de tanto poder como en la época del conflicto de las Investiduras en la Alta Edad Media. Sin embargo, aún a principios de la edad moderna “el Papado, recuperado de su fase débil en forma de cisma y del subsiguiente conciliarismo, seguía representando para los monarcas una importante autoridad.” Cf. Prien, 1995, p. 17 s.

¹⁵⁴ Cf. Zavala, 1944, pp. 45 ss.

¹⁵⁵ Cf. Morales Padrón, 2008, p. 160.

¹⁵⁶ Parece que el Pontífice era en cierta medida dependiente de los Reyes Católicos por haber tenido la intención de casar a sus hijos con los parientes de los monarcas españoles. De todas formas, Alejandro VI, debido a su origen aragonés, “se mostraba inclinado” a Fernando e Isabel, teniendo en cuenta también que España representaba un importante aliado para la curia romana a la hora de defender sus intereses en Italia contra las pretensiones francesas. Por esas razones, algunos investigadores han opinado que el contenido de los documentos no lo definió el Papa sino que en realidad fue dictado por la Cancillería de la corte castellana. Cf. Prien, 1995, p. 20 s.

¹⁵⁷ En la obra citada de Prien, el número total de las bulas es de cinco, contando también la relativamente desconocida *Piis Fidelium*. La mayoría de los autores, sin embargo, menciona sólo cuatro bulas papales.

En la bula *Inter Caetera I*, o de donación, del 3 de mayo, se les concedieron a los Reyes Católicos los territorios descubiertos y por descubrir que se encontraran navegando hacia el Oeste en el Océano Atlántico, siempre que aquéllos no hubieran sido tomados en posesión por otro príncipe cristiano previamente. Al mismo tiempo se les prohibió la navegación por dichas regiones a cualquier otra potestad cristiana. La donación implicó la obligación de mandar misioneros a esas zonas a que predicaran la fe y difundieran el cristianismo. El texto original de la bula dice así:

“[...] donamos, concedemos y asignamos todas y cada una de las tierras e islas supradichas, así las desconocidas como las hasta aquí descubiertas por vuestros enviados y las que se han de descubrir en lo futuro, que no se hallen sujetas al dominio actual de algunos Señores cristianos, con todos los dominios de las mismas, con ciudades, fortalezas, lugares y villas, derechos, jurisdicciones y todas sus pertenencias. Y a vosotros y a vuestros dichos herederos y sucesores investimos de ellas y os hacemos, constituimos y deputamos señores de ellas con plena y libre y omnípoda potestad, autoridad y jurisdicción. Decretando no obstante que por semejante donación, concesión, asignación e investidura nuestra, a ningún Príncipe Cristiano pueda entenderse que se quita o se deba quitar el derecho adquirido. Y además os mandamos, en virtud de santa obediencia, que así como lo prometéis y no dudamos lo cumpliréis por vuestra gran devoción y regia magnanimidad, habréis de destinar a las tierras e islas antedichas varones probos y temerosos de Dios, doctos, instruidos y experimentados para adoctrinar a los indígenas y habitantes dichos e la fe católica e imponerlos en las buenas costumbres, [...]”¹⁵⁸

Sin embargo, a los Reyes Católicos no les pareció satisfactorio ese documento para proteger sus intereses, por lo que, con vista al segundo viaje colombino a las Américas, la curia romana redactó otra bula. El contenido de la segunda bula, *Inter Caetera II*, del 4 de mayo, aunque posiblemente fuera expedida sólo en junio, es casi literalmente idéntico con el de su antecedente. La única diferencia importante consiste en la introducción de una línea ficticia de demarcación trazada a cien leguas al oeste de las Azores¹⁵⁹, que iba a delimitar las zonas de influencia de España y Portugal en el Atlántico, perteneciendo las regiones orientales a esa línea a los lusitanos y las occidentales – exclusivamente y so pena de excomunión para quien no lo cumpliera – a los españoles.

“[...] Y severamente prohibimos a cualquiera personas, sean de cualquier dignidad incluso la imperial y la real, estado, grado, orden o condición, bajo pena de excomunión ‘*latae sententiae*’, en la cual incurran por el mismo hecho si lo contrario hicieren, que no pretendan ir a las y tierras firmes, halladas y que se hallaren, descubiertas y por descubrir, hacia el Occidente y Mediodía,

¹⁵⁸ El texto de las varias bulas se ha citado en Fernández Herrero, 1992, pp. 115 ss.

¹⁵⁹ Dicha línea de demarcación al año siguiente en el tratado de Tordesillas se iba a trasladar a 370 leguas al oeste de los Azores, concediendo de esa manera una zona más amplia a los portugueses.

fabricando y construyendo una línea desde el Polo Ártico al Antártico, ya sean tierras firmes e islas halladas y que se hubieren de hallar hacia la India o hacia cualquiera otra parte, la cual línea diste de cualquiera de las islas que vulgarmente llaman las Azores y Cabo Verde cien leguas hacia el Occidente y Mediodía como queda dicho, para grangear mercaderías o por cualquier otra causa, sin especial licencia vuestra y de vuestros herederos y sucesores [...]"

La tercera bula, *Eximia Devotionis*, igualmente fechada el 3 de mayo, pero antedatada del mes de julio¹⁶⁰, coincide inicialmente en grand parte con las dos *Inter Caetera*. Luego se separa de aquéllas concediendo a los monarcas españoles, en sus tierras descubiertas y por descubrir, los mismos privilegios que se habían hecho a los portugueses unas décadas antes respecto a sus navegaciones a lo largo de la costa africana. También la cuarta y última bula alejandrina, la *Dudum Siquidem*, del 26 de septiembre, aunque se redactara tal vez en diciembre, se caracteriza por la rivalidad luso-castellana: delimita los derechos del monarca portugués, Juan II, mientras amplía los de los Reyes Católicos donándoles las islas y tierras al sur, este y oeste de la India. Este punto significaba una debilitación de la posición portuguesa por la razón de que España a partir de entonces podía descubrir y ocupar por el Occidente todo lo que los lusitanos no hubieran descubierto por el Oriente.¹⁶¹

Interpretaciones y consecuencias de las bulas

Como afirma García Gallo, “pocos textos de la historia jurídica indiana han sido objeto de tan amplia atención y discusión como las llamadas Bulas alejandrinas.”¹⁶² Muchos investigadores, críticos con las pretensiones universalistas papales, ven los edictos como un acto caprichoso y prepotente, visto que el Pontífice donó algo que no era suyo y que además ni siquiera conocía. Höffner, sin embargo, niega la presunción de que el Papa se considerara realmente soberano de los señoríos paganos en ultramar, cediendo su supremacía a los Reyes Católicos. Según él, la calificación de los documentos como “donación del mundo” se debe sobre todo a la interpretación errónea de las viejas fórmulas del derecho feudal. Los términos mencionados en la *Inter Caetera* “*donamus, concedimus et assignamus*” no se referían a ninguna donación, sino que ya desde hacía mucho tiempo expresaban simplemente la transmisión de un feudo. El error de considerar las bulas como una donación lo cometió

¹⁶⁰ Se ha señalado en varias ocasiones el problema de la datación de las bulas. Aunque habían transcurrido varias semanas entre sus expediciones, llevan todas la misma fecha. Ese procedimiento se siguió, según los investigadores, para evitar posibles sospechas por parte de Portugal. Cf. Morales Padrón, 1990, p. 108.

¹⁶¹ Cf. Morales Padrón, 2008, p. 162.

¹⁶² García Gallo, 1957, p. 467.

también el famoso jurista holandés Hugo Grocio, quien arrancó las bulas de este modo de la esfera del derecho público para trasladarlas al “falso cauce” del derecho civil.¹⁶³

Tampoco se trataba de un fallo arbitral para delimitar las esferas de intereses de España y Portugal. Alejandro VI no actuó como árbitro, ya que para este propósito ambas naciones tendrían que haber pedido el juicio del Sumo Pontífice. Sin embargo, las bulas fueron redactadas sin el conocimiento y sin haber sido oídas por los lusitanos. El hecho de que la Corona portuguesa no aceptó incondicionalmente las demarcaciones establecidas en las bulas es otro indicador de que el enjuiciamiento de los documentos como fallo arbitral se puede descartar.¹⁶⁴

Ya se ha insinuado que para Höffner el sentido de las bulas consiste en el mero reconocimiento del beneficio español en ultramar por el Papa, siendo las bulas alejandrinas por tanto unos documentos de enfeudación:

“Que el edicto de Alejandro VI es una escritura de enfeudación se desprende también de un examen más minucioso del contenido del *motu proprio*. Primero se concreta la *obligación* que va unida al feudo, a saber: la evangelización del Nuevo Mundo. No se exigen ningún *censo ni tributo* feudales. La *protección* de que goza el feudo consiste en la excomunió*n ipso facto* en que incurrer todos los que osen perturbar el usufructo del mismo. También se prevé el deslinde de la *extensión* del feudo. Se establece que el feudo español queda separado del portugués por una línea de demarcación [...].”¹⁶⁵

Por muy elaborada que parezca esa opinión, está claro que con ella no se han terminado ni se terminarán las infinitas discusiones y debates acerca del verdadero significado de las Bulas alejandrinas. Para nuestra investigación de todas formas no interesa tanto el significado de las bulas, sino más bien los efectos que causaron en la realidad americana. Hemos visto que la intención inicial de los documentos era la de proteger los intereses españoles en las Indias contra las demás potencias europeas, sobre todo Portugal.

No obstante, a partir del comienzo del debate ético colonial a principios del siglo XVI, las bulas adquirieron otro significado al ser alegadas como argumento principal, como “caballo de batalla”¹⁶⁶ para justificar la conquista de los pueblos indígenas americanos. Ya en 1503, unos años antes de la llegada de los frailes dominicos a la Española, se puede observar el uso de las bulas para este propósito: en una junta de canonistas y letrados organizada en Valladolid, se recurre a la donación alejandrina para dar por buenas las expediciones de

¹⁶³ Cf. Höffner, 1957, pp. 268 ss.

¹⁶⁴ Cf. Prien, 1995, p. 21. Aun así, las bulas representaban una “carta de triunfo ante los inevitables conflictos diplomáticos con Portugal.” Ibid., p. 17.

¹⁶⁵ Höffner, 1957, p. 270.

¹⁶⁶ Morales Padrón, 1990, p. 108

conquista y la presencia de los españoles en el Nuevo Mundo.¹⁶⁷ En 1512, como reacción al sermón de Montesino, el provincial de los dominicos en España, Alonso de Loaysa, critica en una carta a los frailes de Santo Domingo alegando que “resulta claro para todos que su Majestad ha adquirido estas islas ‘*iure belli*’ y Su Santidad se las ha dado al Rey, nuestro Señor, por lo que son lugar y motivo para la esclavitud.”¹⁶⁸

Esas palabras reflejan bien el panorama intelectual de aquella época, visto que durante las primeras décadas del régimen colonial en las Indias nadie ponía en duda de forma seria el vigor de las bulas como título justo y base moral de la Conquista. Sólo a partir de Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca se empezará a cuestionar la donación papal – y sobre todo los efectos causados en la práctica – que se considerará entonces insuficiente para justificar la Conquista y será sustituida en consecuencia por otros títulos y motivos de legitimación.

3.2 La absurdidad del Requerimiento

Las protestas de los frailes dominicos de La Española culminadas en el famoso sermón de Montesinos hicieron que en la Junta de Burgos de 1512 se discutiera por primera vez de forma sistemática el régimen adecuado para las tierras conquistadas y el trato que había que darles a la población autóctona. Los padres, de hecho, sólo habían querido condenar abusos y lograr una mejora de las condiciones de vida de los indígenas, razonando sus censuras con la condición humana de aquéllos. Ello, sin embargo, implicaba también concederles todos los derechos inherentes al ser humano, como libertad, propiedad, familia o sociedad. De este modo, su sermón había adquirido una fuerte connotación jurídica, lo que hacía que los dominicos, quizá sin quererlo, sembraran la duda sobre la legitimidad de la Conquista misma.¹⁶⁹

Por tanto, cuando en las reuniones de la Junta de Burgos la cuestión acerca de la protección de los nativos estaba a punto de resolverse, aunque de una manera no del todo satisfactoria en

¹⁶⁷ Cf. Abellán, 1979, p. 430.

¹⁶⁸ “Mensajera del provincial de los dominicos, para los dominicos que están en las Indias, de reprehensión” – Marzo de 1512: J. M. Chacón y Calvo, *Cedulario Cubano (Los orígenes de la colonización)*. Colección de documentos inéditos para la Historia Hispanoamericana, Madrid 1929, pp. 445-447, cita según Gustavo Gutiérrez, *Gott oder das Gold*, Freiburg etc. 1990, p. 45. Citado en Prien, 1995, p. 20.

¹⁶⁹ Cf. Castañeda Delgado, 1992, p. 73.

las Leyes de Burgos, surgió de repente otro problema que quedaba por solucionar: la legitimación moral de la Conquista y de las diversas actuaciones bélicas llevadas a cabo por los españoles. El derecho español a conquistar el Nuevo Mundo se basaba, como hemos comprobado, en el hecho del Descubrimiento y la donación papal por medio de las bulas de Alejandro VI. En la Junta de Burgos de 1512 se volvió a debatir sobre la temática: ¿Podía el pontífice donar unas tierras que no eran deshabitadas sino que ya tenían sus señores y gobernantes? ¿Era lícito hacerles la guerra a los indios legitimando sus actuaciones sólo con la autorización papal? A pesar de que no era ese el asunto por el cual se habían reunido los letrados, ya muy pronto una gran parte de las discusiones giraba en torno de ese tema.

Los tratados de Paz y Palacios Rubios

El rey Fernando ordenó en consecuencia a los varios letrados que elaboraran cada uno un dictamen en el que se encargaran de la problemática. Algunos de los pareceres han desaparecido a lo largo de los siglos. De aquéllos que se han conservado, serán presentados a continuación los dos más importantes, el del jurista Juan López de Palacios Rubios y aquél del fray dominico Matías de Paz:

Matías de Paz era uno de los más eminentes miembros de la Orden de Santo Domingo en su época y profesor de teología en la Universidad de Salamanca. Compuso su tratado *De dominio regum Hispaniae super Indis* en lengua latina en el verano de 1512. Para Paz, el Pontífice, como vicario de Cristo, goza de jurisdicción temporal directa sobre el mundo entero. Aunque el teólogo confirma de este modo la validez de las Bulas alejandrinas, establece ciertas restricciones: no es lícito hacerles la guerra a los indígenas si el deseo de los españoles es solamente el de acumular riquezas. La única razón que justifica acciones bélicas es la de difundir la fe cristiana. Por consecuencia, si los indios se muestran dispuestos a aceptar la nueva religión, los españoles no tienen ningún derecho a conquistar sus tierras. En este contexto Paz insiste en que los indios deban ser requeridos a aceptar el cristianismo antes de que se los combata. Sólo de este modo la guerra estaría justificada.¹⁷⁰

Juan López de Palacios Rubios era doctor en Cánones en las universidades de Salamanca y Valladolid. Desempeñó durante mucho tiempo el cargo de consejero de la Corona, teniendo un papel importante en la redacción de las Leyes de Toro y las de Burgos. Poseía ya cierta experiencia en cuanto a la legitimación de las conquistas de nuevos territorios, visto que era el

¹⁷⁰ Cf. Hanke, 1949, p. 27 s.

autor de un tratado en el que se justificaba la apropiación bélica de Navarra por parte de Fernando el Católico. Su posición en cuanto al presente asunto se manifiesta en su tratado *De insulis maris Oceani quas vulgus Indias appellat*, igualmente redactado en latín entre 1512 y 1514. Siguiendo las teorías del teólogo medieval Enrique de Susa enjuicia, igual que Paz, el poder papal como universal.¹⁷¹ El único argumento que justifica por tanto el derecho a declararles la guerra a los indígenas son las bulas de Alejandro VI: “La anterior donación era necesaria, porque sin ella ni Vuestra Majestad ni ningún otro Príncipe secular habría podido ocupar ni apoderarse de las dichas islas [...]”.¹⁷² También él insiste en la necesidad de requerir a los indios, es decir, explicarles el poder del Papa y la necesidad de que se sometan al monarca español para evitar ser atacados por los españoles. En caso de su sometimiento, el indígena se convertiría en un vasallo del Rey igual que cualquier otro súbdito de la Corona.¹⁷³

Aparte de ciertas diferencias de menor importancia, las posiciones de Paz y Palacios Rubios son prácticamente idénticas¹⁷⁴: ambos justifican la presencia española en el Nuevo Mundo por la donación pontificia insistiendo los dos en la necesidad de requerir a los indios a aceptar la fe antes de declararles la guerra. Este último punto ya hace alusión al *Requerimiento*, en cuyo contenido será fácil reconocer las posturas que se acaban de comentar.

La redacción de ese famoso documento, “que ha asombrado a tantos historiadores y, antes de ellos, a tantos indios”¹⁷⁵, se debe no obstante a un particular evento, que iremos comentando brevemente.

La génesis del texto notificador

En el año 1513, pocos meses después de la promulgación de las Leyes de Burgos, llegó a España el fray Pedro de Córdoba, vicario de los dominicos de la Española, para protestar contra dichas leyes, ya que en su opinión eran insuficientes para la protección de los

¹⁷¹ En Palacios Rubios sorprende esa posición mucho menos que por ejemplo en Paz, visto que el primero, siendo consejero personal del Rey, estaba obligado a defender los intereses de la Corona en América. Ese objetivo se podía lograr de la mejor manera confirmando el poder del Papa y la validez de sus bulas de donación.

¹⁷² López de Palacios Rubios, Juan (1954): *De las islas del Mar Océano*. México, D.F., Fondo de Cultura Económica, cap. 5, p. 129. Citado en Fernández Herrero, 1992, p. 205.

¹⁷³ Cf. *ibid.*, pp. 204 ss.

¹⁷⁴ Por eso sorprende bastante que Las Casas, al comentar ambos pareceres, mientras que corona a Paz de alabanzas, critique de forma severa el tratado de Palacios Rubios. En general, la relación entre Las Casas y Palacios Rubios parece haber sido algo ambigua: en un punto de su *Historia*, Las Casas describe la doctrina del jurista como errónea, en otros capítulos opta, sin embargo, por elogiar a Palacios Rubios. Cf. García y García, 1984, p. 85.

¹⁷⁵ “which has amazed so many historians and, before them, so many Indians.” Hanke, 1949, p. 32.

indígenas.¹⁷⁶ Se reunió entonces por orden del Rey en el monasterio de San Pablo de Valladolid un grupo de letrados para discutir el asunto. Entretanto, se estaba preparando en Sevilla una expedición con destinación al Nuevo Mundo encabezada por Pedrarias Dávila, famoso hombre político de su época, a quien el Monarca había designado como futuro gobernador de Tierra Firme. Por aquel entonces se estaban aumentando los conflictos armados en las Indias, por un lado, porque los indígenas se habían dado cuenta ya hacía tiempo de que los efectos positivos del régimen español para ellos estaban limitados, por lo que se empezaban a rebelar contra sus nuevos señores, y por otro lado porque los conquistadores avanzaban a regiones en América Central y el norte de Sudamérica, donde residían tribus mucho menos pacíficas que los mansos arahuacos de las Antillas Mayores.¹⁷⁷

Ante ese problema Fernando el Católico decidió que los miembros de aquella junta en Valladolid debieran ocuparse también y sobre todo de la cuestión de la licitud de las guerras contra los indios y con qué razón se podía apoderar de sus tierras, como ya se había hecho de forma rudimentaria un año antes en Burgos.¹⁷⁸ Además se ordenó que todas las expediciones de conquista se detuvieran hasta que se hubiera resuelto de forma satisfactoria el asunto de la *guerra justa*. A los hombres de Pedrarias, entre ellos conquistadores conocidos como Diego de Almagro o Bernal Díaz de Castillo, el infructuoso tiempo de espera no les vino nada bien, por lo que otro miembro de la expedición, el jurista Fernández de Enciso, intervino personalmente en la junta. Como hombre versado en la Biblia, recurrió a un episodio del Antiguo Testamento para encontrar una solución que justificaría las guerras contra los indios. Para este propósito comparó la situación de los españoles en las Indias con la de los israelitas en la Tierra Prometida: igual que Dios había permitido a aquellos adueñarse de dichas tierras por estar inhabitadas por idólatras, el Papa, como representante de Cristo, había concedido a los españoles los territorios americanos mediante las bulas de donación. Y tal como había requerido Josué a los habitantes de Jericó que le entregasen la tierra prometida por Dios, los españoles podían hacer lo mismo con respecto a los indígenas del Nuevo Mundo. Como los letrados en Valladolid estaban de acuerdo con esa propuesta, el Rey mandó que se formulara un documento formal basado en las ideas de Enciso – el *Requerimiento*.¹⁷⁹

¹⁷⁶ Fruto de aquella protesta era la así llamada Aclaración a las Leyes de Burgos, firmada en julio de 1513, que les añadió cuatro leyes complementarias al código promulgado en Burgos a finales de 1512. Cf. Fernández Herrero, 1992, p. 212.

¹⁷⁷ Cf. Hanke, 1949, pp. 30 ss.

¹⁷⁸ Es posible que los tratados de Paz y Palacios Rubios se redactaran en aquella ocasión y no ya después de la Junta de Burgos. De todas formas, como había tan poco tiempo entre las dos juntas y no se sabe con certeza la fecha exacta de su redacción, resulta casi imposible contextualizarlos con exactitud. Tampoco tiene tanta importancia, ya que ambas juntas se convocaron por la misma razón y se ocupaban de la misma temática.

¹⁷⁹ Cf. Abellán, 1979, p. 434. El texto completo del memorial de Enciso se encuentra en Torres de Mendoza, 1864, I, pp. 441 ss.

Este documento notificador, que casi con certeza fue redactado por Palacios Rubios, había que leerlo a los indígenas antes de empezar cualquier acto de hostilidad. Por su contenido, el documento se deja seccionar en tres partes. Empieza con informar al destinatario sobre la historia de la creación del mundo y del hombre realizadas por Dios, después de lo cual continúa a explicar la institución de la Iglesia y la figura del Papa:

“De partes del rey D. Fernando, y de la reina doña Joana, su hija, reina de Castilla y León, etc., domadores de las gentes bárbaras, nos, sus criados, os notificamos y hacemos saber como mejor podemos, que Dios, Nuestro Señor, vivo y eterno, crió el cielo y la tierra y un hombre y una mujer [...]. De todas estas gentes, Dios Nuestro Señor dió cargo a uno, que fué Sant Pedro, para que de todos los hombres del mundo fuese señor y superior a quien todos obedeciesen y fuese cabeza de todo el linaje humano, [...] y dióle el mundo por su reino y jurisdicción. [...] Este llamaron papa [...]. A este Sant Pedro obedecieron y tomaron por señor, rey y superior del Universo los que en aquel tiempo vivían, y asimismo han tenido a todos los otros que después de él fueron al Pontificado elegidos [...].”

Luego se hace mención a la donación papal añadiendo que por aquel acto los reyes de España representan los legítimos soberanos de esas tierras. Por consecuencia se requiere a los indígenas que acepten tanto la fe cristiana como a los monarcas españoles como sus nuevos legítimos señores:

“Uno de los pontífices pasados [...] hizo donación destas islas e tierra firme del mar Océano a los dichos rey y reina e a sus sucesores [...]; así que Sus Altezas son reyes y señores destas islas y tierra firme [...], y como a tales reyes y señores algunas islas más [...] han recibido a Sus Altezas y les [...] sirven como súbditos lo deben hacer, [...] y rescibieron los varones religiosos que Sus Altezas les enviaban para que les predicasen y enseñasen nuestra sancta fe, y todos ellos [...] se tornaron cristianos [...], y vosotros sois tenudos y obligados a hacer lo mismo. Por ende, [...], vos rogamos y requerimos que entendáis bien esto que os decimos [...], y reconozcáis a la Iglesia por señora y superiora del Universo mundo, y al Sumo Pontífice, llamado Papa, y en su nombre al rey o a la reina doña Joana, nuestros señores, en su lugar, como superiores y señores y reyes destas islas y tierra firme [...]. Si ansí lo hicierdes [...], vos recibiremos con todo amor e caridad [...].”

Para concluir se informa a los nativos de las consecuencias negativas en caso de que no se sometan a los conquistadores:

“[...] y si no lo hicierdes [...], certífcoos que con la ayuda de Dios , nosotros entraremos poderosamente pudiéremos, y vos sujetaremos al yugo y obediencia de la Iglesia y de contra vosotros y vos haremos guerra por todas las partes y maneras que Sus Altezas y tomaremos vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haremos esclavos [...], e vos tomaremos vuestros bienes y vos haremos todos los daños y males que pudiéremos [...]; y protestamos que las

muertes y daños que dello se recrecieren sea a vuestra culpa y no de Sus Altezas, ni nuestra [...]»¹⁸⁰

El fracaso del documento en la práctica

Una vez conocidos sus características y su contenido, no asombra que en casi todos los historiadores modernos el Requerimiento haya provocado reacciones negativas. Algunos pocos con sentido de humor lo tratan de forma irónica, pero la gran mayoría de los autores ve en ese extraño documento un acto hipócrita cargado de formulismo para justificar los saqueos y la esclavización de la población autóctona. Pero los asombros no se limitan a los historiadores de hoy en día; el Requerimiento polemizaba ya en la época de su redacción: Las Casas una vez dijo que, después de haberlo leído, no sabía si reír o llorar. Incluso su autor, Palacios Rubios, no pudo contener las risas cuando le contaban las situaciones absurdas que habían ocurrido a la hora de comunicar el documento a los indígenas.¹⁸¹ Las reacciones de los nativos demuestran que también a ellos su contenido debe haberles parecido bastante extraño. Un cacique, confrontado con el Requerimiento, manifestó que el Papa debía haber sido borracho por donar algo que no era suyo, y el rey español loco por considerar válido semejante acto de donación.¹⁸²

De hecho, ya en la primera ocasión en la que se usó, se veía que el Requerimiento estaba destinado a fracasar: cuando en 1514 Fernández de Oviedo, por aquel entonces notario en la mencionada expedición de Pedrarias, leyó el documento a un grupo de indígenas siguiendo hasta el menor detalle el protocolo, – es decir, teniendo a su lado a dos hombres que iban a atestiguar la lectura y formulando previamente una invitación a los nativos – aquellos, no entendiendo el significado de la extraña ceremonia, le respondieron con una lanzada de flechas. No es que causara tantos problemas el factor idiomático, porque tanto en aquella como en la mayoría de las demás ocasiones que se leía el documento, estaban presentes unos intérpretes, aunque resulta difícil creer que consiguieran explicar esa jerga teológico-jurídica a los indios de manera inteligible. El error principal del Requerimiento, como señala Ramos Pérez, estaba más bien

¹⁸⁰ Los varios cronistas de las Indias reproducen el Requerimiento cada uno de una forma ligeramente diversa. Sin embargo, las diferencias por regla general son mínimas limitándose a la sustitución u omisión de algunas palabras, siendo el contenido general siempre el mismo. Esta versión del documento es de Las Casas, que cita el Requerimiento en su *Historia*, III, cap. 57. Citado en Morales Padrón, 2008, p. 341 s.

¹⁸¹ Cf. Fernández Herrero, 1992, p. 214.

¹⁸² Cf. Hanke, 1974, p. 37.

“en el desconocimiento de la realidad indígena, tanto en lo relativo a las lenguas, como – mucho más – en la posibilidad de entender el razonamiento que se les quería hacer, por lo que el apriorismo condenaba al fracaso aquella lectura, tantas veces que se intentara, por lo que cayó inmediatamente en un ingenuo trámite de formalidad jurídica.”¹⁸³

La idea detrás del Requerimiento parecía plausible en el ambiente intelectual de las venerables universidades de Salamanca o Valladolid, pero una vez trasladado a la realidad de las playas y selvas americanas, donde iba a ser comunicado a unos nativos completamente ignorantes de las complejidades teológicas de la cultura europeo-cristiana, el documento ya no tenía el menor sentido. En muchos casos su lectura no era más que una simple farsa, una enojosa necesidad que los conquistadores satisfacían de mala gana. A veces se leía desde a bordo de las naves a cientos de metros de la playa presuponiendo obviamente una tremenda capacidad auditiva por parte de los indígenas. En otras ocasiones la lectura se realizaba de noche con los capitanes murmurando sus frases teológicas mientras los nativos dormían. Están incluso atestiguados casos en los que, por simplemente no estar presentes los nativos, el Requerimiento se leyó a los árboles o las cabañas para cumplir de esa forma el protocolo.¹⁸⁴

Esas anécdotas de carácter algo absurdo nos llevan a otra consideración. Teniendo en cuenta la codicia de oro de los conquistadores y su ansia de entrar en batalla, uno se puede imaginar su desilusión si los indios, haciendo caso al Requerimiento, se hubieran sometido al rey español, convertidos de esta forma en ordinarios miembros de la Corona a los que había que tratar con “amor y caridad”. Los sueños de enriquecerse a costa de los indígenas habrían en este caso, claro está, estallado como pompas de jabón. Crece por tanto la sospecha de que en realidad no se trataba de un intento sincero de atraer a los indios al cristianismo, sino de buscar a todas costas un pretexto para hacer la guerra a los nativos enjaretándoles incluso la culpa por no haber aceptado la generosa oferta de recibir la fe. Así opina también Gerbi, según el cual

“[...] el requerimiento era una verdadera y genuina incitación a cometer el entuerto, era un expediente para crear *de toutes pièces* un casus belli, era un acto provocador, para suscitar artificialmente una ofensa y así obtener una causa justísima, legítima, satisfactoria, tranquilizadora y confortante para lanzarse a hierro y fuego contra los desnudos e ignorantes indios.”¹⁸⁵

A pesar de las críticas surgidas ya en aquella época, el Requerimiento estuvo en uso durante mucho tiempo. Recurrían a él un número infinito de conquistadores, entre ellos los

¹⁸³ Ramos Pérez, 1984, p. 41 s. Allí se narra también de forma detallada el episodio de la primera lectura por Fernández de Oviedo.

¹⁸⁴ Para una descripción más completa de procedimientos ridículos de este tipo véase a Hanke, 1949, p. 34.

¹⁸⁵ Gerbi, 1978, p. 406.

más conocidos como Hernán Cortés, Francisco Pizarro o Pedro de Alvarado. A partir de 1542, no obstante, cambió el espíritu de las empresas conquistadores debido a las Leyes Nuevas. La práctica de requerir disminuyó en consecuencia notablemente, aunque el documento desapareció de forma definitiva no antes de las famosas Ordenanzas de Felipe II del año 1573.¹⁸⁶

3.3 Vitoria y los Justos Títulos

Los títulos alegados en la primera fase de la Conquista para justificar la presencia española en los nuevos territorios se caracterizan por lo tanto por su carácter teocrático-medieval: tanto las bulas papales de donación como el documento notificador basado en ellas, el Requerimiento, se legitiman a través del poder universal del Papa, por el cual los reyes españoles recibieron el permiso de tomar posesión de los territorios americanos. Ahora bien, mientras que la polémica acerca del tratamiento de los indígenas y la licitud del sistema de encomiendas empieza ya a los pocos años del Descubrimiento, la legitimación de la Conquista misma durante todo ese tiempo se da más o menos por sentada a base de los mencionados títulos. Hemos visto que la forma y el contenido del Requerimiento fueron blanco de duras críticas, pero eso sí, la autoridad papal como base ideológica detrás del documento no se cuestionó en ningún momento. Todo eso cambió a partir de los años treinta del siglo XVI con las tesis del teólogo dominico Francisco de Vitoria que, desmontando las justificaciones vigentes hasta aquel momento, intentó encontrar otras soluciones para legitimar la presencia española en las Indias.

El pensamiento teológico de Vitoria

Francisco de Vitoria nació probablemente en 1483 en Burgos.¹⁸⁷ Tres años después de su ingreso a la recién reformada Orden Dominicana en 1505, se trasladó a París donde pasó los

¹⁸⁶ Cf. Gerbi, 1978, p. 409.

¹⁸⁷ Igual que en Las Casas, la fecha y a veces incluso el lugar de nacimiento de Vitoria han sido objeto de dudas continuas, alegándose a menudo que nació en 1492 y, con independencia de la fecha, en Vitoria. Investigaciones actuales, sin embargo, sugieren los datos mencionados arriba. Cf. Horst, 1995, p. 16.

siguiente quince años. En la capital francesa conoció las corrientes del nominalismo así como el humanismo erasmiano, que ambos no lo convencieron del todo. Pero lo que le influyó más fue sin duda la filosofía tomista, apenas redescubierta por los catedráticos en aquella época. El espíritu de Santo Tomás se manifestaría en consecuencia en casi todos los conceptos teológicos vitorianos.

Igual que el Aquinate insiste también Vitoria en la estricta distinción entre el orden natural y el sobrenatural. Ambas esferas tienen sus fines, medios y autoridades distintos que no se interfieren en absoluto ni hacen desaparecer las leyes y derechos del orden opuesto. De ahí que resulte que ni el Papa tiene poder directo en los asuntos temporales ni los Príncipes en los espirituales. El hombre, según la teoría, pertenece al orden de la naturaleza y por su simple condición de hombre dispone de unos derechos naturales fundamentales – como el derecho a la vida, a la propiedad, a la libertad religiosa y de pensamiento –, que son inherentes a su personalidad. Esos derechos no se pierden en ningún caso, ni cometiendo pecados contra natura ni de infidelidad.¹⁸⁸

Según Vitoria, la sociedad natural se basa en la dimensión social del hombre, inherente a la naturaleza humana, por lo que la sociabilidad abarca a todos los hombres. Fruto de esa capacidad social del hombre es el desarrollo de la sociedad política, fundada en el Derecho natural. El principio que regula la organización interna de esa sociedad es siempre el bien común de todos sus miembros, inmanente y trascendente a todos los individuos. Es tanto el fin de cualquier sociedad como aquello que determina su ordenación interna. La consecución de ese bien común exige pues la existencia de una autoridad suprema, cuyo origen para Vitoria es de Derecho Natural, ya que es necesaria para la dirección de la sociedad. Ahora bien, el principio del bien común resulta problemático en las relaciones internacionales cuando se chocan los intereses contrapuestos de dos sociedades distintas. Para tal caso, Vitoria introduce el concepto de la Comunidad Universal, a la cual pertenecen todos los hombres con indiferencia de su raza, que es anterior y superior a la división de los hombres en pueblos. Esa comunidad se rige, según el Derecho Natural, en complementación con el Derecho de Gentes, que debe ser respetado por todos. Con esos postulados – aquí sólo brevemente abordados – Vitoria, anticipando las ideas de una futura Sociedad de las Naciones, ha sentado las bases de un derecho internacional de gentes, en el cual, en épocas más tardías, se retomarían algunos de sus conceptos.¹⁸⁹

Sin embargo, recordemos una vez más que muchos de esos planteamientos no son originales del maestro dominico. La gran mayoría de esos temas ya los había tratado Santo

¹⁸⁸ Cf. Abellán, 1979, p. 437 s.

¹⁸⁹ Cf. *ibid.*, p. 438 s.

Tomás en el siglo XIII y Vitoria no hace sino una reinterpretación de las muestras del Aquinate. Aparte del omnipresente tomismo, han influido en la obra de Vitoria también precursores más inmediatos. Del nominalista escocés Juan Maior, a quien había conocido en sus años de estudio en París, absorbe el postulado “el Papa no es el señor de todo el mundo en lo temporal”, es decir, niega la autoridad papal en los asuntos temporales. También teólogos como Matías de Paz o Tomás de Cayetano habían abordado la temática antes del maestro dominico.¹⁹⁰

Pero si las ideas y conceptos nuevos que aporta son algo escasos, ¿en qué se funda la indudable gloria de Vitoria, cómo se explica su fama de ser uno de los más importantes representantes de la escolástica española? Pues el mérito de Vitoria está sobre todo en la revaloración de las teorías existentes y su consiguiente aplicación a las realidades actuales. Como pocos otros, consigue encontrar soluciones – algunas más, otras menos – convincentes a los temas y problemáticas conmovedoras de su época.

En la eminente Universidad de Salamanca, cuya cátedra de teología obtuvo a partir de 1526, Vitoria encaminó una reforma de la escolástica española. Establece la *Summa Theologiae* de su ídolo Santo Tomás como la obra referencial para los estudios teológicos, pero aporta también novedades en campos prácticos, como la costumbre de dictar sus lecciones exigiendo la toma de apuntes por parte de los estudiantes.¹⁹¹ Pero lo que ha atribuido más fama a Francisco de Vitoria son las *Relecciones*, un tipo de discursos o conferencias académicas de carácter público. En ellas, abordó de forma científica cuestiones del día de los ámbitos éticos, políticos o teológicos, como por ejemplo la potestad de la Iglesia y del Papa, pero también asuntos más prácticos como el divorcio de Enrique VIII de Inglaterra.¹⁹²

Vitoria y el Nuevo Mundo

Durante el curso de 1538/39 se celebró la famosa *Relectio de Indis*, “planteada por causa de esos bárbaros del Nuevo Mundo, vulgarmente llamados indios, que [...] hace cuarenta años han venido a poder de los españoles”¹⁹³, como aclaró el catedrático salmantino en la introducción a su discurso. Aunque la problemática de las Indias Vitoria ya la había abordado

¹⁹⁰ Cf. Mires, 1986, p. 193 s.

¹⁹¹ Esa costumbre Vitoria la aprendió en París, considerándola a continuación el método más eficaz para enseñar las complejas teorías del Aquinate. Cf. Horst, 1995, p. 37 s.

¹⁹² Cf. Höffner, 1957, p. 313.

¹⁹³ Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis*, 1967 (en adelante FdV, *Rel. d. Ind.*), p. 2.

brevemente en elecciones anteriores¹⁹⁴, es en esa ocasión donde el tema se trató por primera vez de manera explícita y detallada.

Asombra a primera vista que Vitoria tardara tanto tiempo en dar su opinión sobre un asunto tan palpitante y polémico. Pero las informaciones que tenía sobre el Nuevo Continente en la primera fase de la Conquista eran escasas. Al maestro dominico, cuyo ámbito natural eran las bibliotecas y salas de estudio, jamás le habría venido a la mente emprender la aventura de visitar las nuevas tierras personalmente. Tampoco solía frecuentar la Corte y las instituciones administrativas de las Indias – auténticas bolsas de informaciones de primera mano – tal como lo hacía un Las Casas. Los pocos informes de testigos oculares de los que disponía, no parecen haberle sido causa suficiente para tomar posición públicamente. Esa postura de relativa indiferencia frente a los asuntos coloniales cambió a mediados de los años treinta con la conquista violenta del Imperio incaico, de la que le refirió también un antiguo alumno suyo, que no sólo fue testigo sino protagonista en la expedición de Pizarro.¹⁹⁵ A partir de aquel entonces, Vitoria fue tematizando cada vez más la cuestión de la presencia española en las Indias, proceso que a finales de la década culminó en la *Relectio de Indis*. Cabe mencionar que la base teórica de aquel discurso, es decir, las opiniones y juicios dados acerca de la autoridad papal o los derechos de los infieles, que analizaremos a continuación, ya habían sido desarrollados por él en elecciones anteriores a la de 1538/39. La *De Indis* no destaca, por lo tanto, por la introducción de conceptos o teorías nuevas, sino por ser la aplicación práctica del ya elaborado repertorio teológico vitoriano al caso especial del Nuevo Mundo.

La *Relectio de Indis* en principio consta en tres partes, de las cuales las dos últimas han quedado inconclusas. La fama de la obra origina sobre todo en la primera parte – es allí donde Vitoria trata el problema de los Justos Títulos – que a su vez está dividida en tres grandes bloques temáticos. En el capítulo II se hace un análisis crítico de los títulos no legítimos, es decir, de aquellos argumentos alegados para justificar la Conquista que según Vitoria carecen de legitimación. En el capítulo III se introducen otros títulos que para Vitoria sí legitiman la presencia española en América. Pero ante todo se plantea en el capítulo I una cuestión fundamental de la que dependen todos los demás planteamientos:

¹⁹⁴ Ya en la elección *De temperantia* del año 1537 comentó el fenómeno de la antropofagia de los indígenas mexicanos y deber de los españoles a intervenir en defensa de los inocentes. Cf. Pereña, 1984, p. 293 s.

¹⁹⁵ El Padre Valverde leyó a Atahualpa el Requerimiento, exigiéndole que se convirtiera al cristianismo; la consiguiente negativa del Monarca resultó entonces en su detención y el ocaso del imperio incaico. Cf. Höffner, 1957, p. 318. Pero ya antes del reporte de Valverde, Vitoria se había mostrado conmovido por los acontecimientos de Sudamérica, como demuestra una carta suya de 1534, en la que escribió a su amigo, el Padre Arcos: “[...] no me espantan ni me embarazan las cosas que vienen a mis manos, excepto [...] cosas de Indias, que se me hiela la sangre en el cuerpo en mentándomelas.” Cf. FdV, *Rel. d. Ind.*, 1967, p. 137.

“¿Esos bárbaros, antes de la llegada de los españoles, eran verdaderos dueños pública y privadamente? Esto es: ¿eran dueños legítimos de sus bienes y propiedades particulares y había entre ellos quienes fueran verdaderos príncipes y señores de los demás?”¹⁹⁶

La pregunta, por muy necia que parezca desde el punto de vista actual, era necesaria y de suma importancia, ya que de su contestación dependía la capacidad jurídica de los indígenas, es decir, si debían ser considerados seres libres con los mismos derechos que los demás hombres y pueblos.¹⁹⁷ Como hemos comprobado, había no pocos que dudaban del dominio político de los indios a causa de sus pecados, de su infidelidad o su nivel cultural supuestamente tan bajo. Vitoria, no obstante, rechaza esas acusaciones afirmando “que los bárbaros ni por el pecado de infidelidad ni por otros pecados mortales se hallan impedidos de ser verdaderos dueños o señores, [...]”¹⁹⁸ El dominio político, según Vitoria, está fundado en el uso de la razón. El panorama de “ciudades debidamente regidas, matrimonios bien definidos, magistrados, señores, leyes, profesores, industrias, comercio” que ofrecen las sociedades indígenas¹⁹⁹ demuestran de manera suficiente que “tienen, a su modo, uso de la razón” y que rige “cierto orden en sus cosas”.²⁰⁰ De todo eso resulta “que los bárbaros eran, sin duda alguna, verdaderos dueños pública y privadamente, de igual modo que los cristianos, [...]”²⁰¹

La refutación de los títulos ilegítimos

Para Vitoria está claro, pues, que los indios son hombres libres con uso de razón, por lo que tienen dominio político sobre sus asuntos y disponen de los mismos derechos que los españoles. Este postulado le sirve entonces como fundamento para el rechazo de los títulos alegados hasta aquel entonces que, según el maestro dominico, son insuficientes para justificar la Conquista. Son siete los títulos considerados ilegítimos por Vitoria:²⁰²

¹⁹⁶ FdV, 1967, *Rel. d. Ind.*, parte I, 1, p. 13.

¹⁹⁷ Cf. Castañeda Delgado, 1992, p. 74.

¹⁹⁸ FdV, 1967, *Rel. d. Ind.*, parte I, 1, 10, p. 25.

¹⁹⁹ Vitoria, que a lo largo de todo el discurso usa el término “indios” no especifica de que pueblo está hablando, pero su enjuiciamiento refleja una vez más la generalización tan frecuente con respecto a las diversas etnias americanas, visto que sus afirmaciones son válidas para las grandes civilizaciones precolombinas, pero de ningún modo para los simples tribus caribeñas, cuyo nivel civilizatorio correspondía más bien al de la Edad de Piedra europea.

²⁰⁰ FdV, 1967, *Rel. d. Ind.*, parte I, 1, 15, p. 29.

²⁰¹ Cf. *ibid.*, 1, 16, p. 30.

²⁰² Cf. FdV, 1967, *Rel. d. Ind.*, 2, 1-24, pp. 32-75.

1. *El derecho a la Conquista basado en el poder imperial de los reyes españoles.* Dice Vitoria que el Emperador no es el dueño del mundo, visto que para ello no hay ninguna legitimación ni en el derecho natural ni en el humano, ni mucho menos en el divino. Mediante esos argumentos, Vitoria demuestra su plena refutación de cualquier pretensión universalista por parte de los monarcas españoles.

2. *El derecho a la Conquista basado en la autoridad papal.* Según Vitoria, el poder del Papa en las cuestiones temporales es sólo indirecto, o sea, puede intervenir en asuntos civiles - instalando o deponiendo por ejemplo regentes – en cuanto haga falta para el bien espiritual. Pero como el Pontífice no tiene siquiera poder espiritual sobre los indios – visto que no son cristianos – también su poder temporal sobre ellos es nulo. Representa este punto una dura crítica para las Bulas papales de Donación: no tiene ningún derecho el Papa a donar unas tierras que no caen bajo su poder, tal como lo había hecho Alejandro VI en 1493. Tampoco se les puede hacerles la guerra a los indígenas por no aceptar la supremacía de los reyes españoles, visto que ésta está basada en una autoridad papal inexistente. Con el rechazo de las bulas papales y de las teorías teocráticas medievales, Vitoria deconstruye el argumento más alegado hasta aquel entonces para justificar la conquista española en las Indias.

3. *El derecho del descubrimiento.* No es válido este título, puesto que las tierras americanas no eran desocupadas sino que ya tenían sus dueños legítimos antes de la llegada de los españoles.

4. *La negativa de los nativos a aceptar la fe cristiana.* Vitoria defiende la libertad religiosa: Nadie puede ser obligado por fuerza a aceptar la fe, ya que “creer es un acto de la voluntad”.²⁰³

5. *Los pecados de los indígenas.* Vitoria se refiere a los supuestos pecados contra la ley natural cometidos por los aborígenes como “comer carne humana y el incesto o la homosexualidad”.²⁰⁴ Esos pecados, según los apologistas de la Conquista, injuriarían a Dios, por lo que el Papa podría permitir su impedimento, aunque fuera con fuerza. Eso, según Vitoria, sin embargo no sería lícito por no tener ni el Papa ni los reyes españoles jurisdicción sobre los indígenas.

²⁰³ FdV, 1967, *Rel. d. Ind.*, 2, 20, p. 65.

²⁰⁴ *Ibid.*, 21, p. 67 s.

6. *La elección voluntaria del gobierno español.* Vitoria no da por bueno este título, visto que detrás de la voluntariedad se esconden a menudo la ignorancia o el miedo de los nativos.

7. *La donación especial divina.* En este punto, Vitoria alude a los intentos de legitimar la Conquista por unos conceptos mítico-bíblicos, tal como lo hemos observado en la redacción del Requerimiento. Resulta casi innecesario decir que Vitoria refuta esas justificaciones de forma rotunda.

Vemos que la deslegitimación de esos títulos significa sobre todo una crítica severa del Requerimiento en su función de documento oficial en el cual se justifica de forma dialéctica la Conquista, dado que casi todos los argumentos refutados por Vitoria forman parte de ese famoso texto.

En el enjuiciamiento de los títulos ilegítimos, Vitoria recurre a varios criterios y fuentes, como la Sagrada Escritura o la tradición legislativa y doctrinal, pero lo realmente revolucionario de su planteamiento es

“la aplicación a las nuevas razas del derecho de gentes en sus diversas manifestaciones, en cuanto llevan consigo unas exigencias, que derivan de la misma naturaleza del hombre o de la dignidad individual y social de la persona humana. Si los anteriores criterios pueden servir para los creyentes o para las civilizaciones entonces conocidas, no valen para las nuevas razas; sólo el derecho de gentes, en cuanto enraizado en la naturaleza humana, es criterio universal para todo hombre y es el que ha de privar en las relaciones con aquellos pueblos.”²⁰⁵

Los títulos legítimos

Después de proceder primero de forma negativa, Vitoria introduce un igual número de títulos que sí sirven para justificar la Conquista.²⁰⁶

1. *El título de sociedad y libre comunicación.* Sostiene que los españoles tienen el derecho a recorrer las tierras americanas siempre que lo hagan de manera pacífica. Además les es lícito comerciar con los nativos y explotar los recursos naturales, ya que en las cosas que no pertenecen a nadie vale el principio del primer ocupante. De negar los indígenas dichos

²⁰⁵ Hernández, 1984, p. 349 s.

²⁰⁶ Cf. FdV, 1967, *Rel. d. Ind.*, parte I, 3, 1-20, p. 76-99.

derechos a los españoles, es legítimo para los últimos declararles la guerra y someterlos, con el fin de obtener paz y seguridad.

2. *La propagación de la fe cristiana.* Los españoles tienen el derecho de predicar la fe en América. Si los indios permiten eso, acepten luego o no el cristianismo, no es lícito hacerles la guerra ni ocupar sus tierras. Aunque se trata de un derecho común, el Papa pudo otorgar la tarea exclusivamente a los españoles, excluyendo a las demás naciones incluso del acceso a las Indias con el fin de que no se perjudique la evangelización. Parece sin embargo este título algo beato, ya que Vitoria primero niega que el Papa haya podido donar las tierras a los españoles, pero sí otorgarles a continuación el monopolio para las Indias – ambos títulos, aunque de carácter distinto teóricamente, en la realidad dieron el mismo resultado.

3. *La protección de los convertidos.* Vitoria, que llama el título *de amistad y sociedad humanas*, considera justas las guerras que sirven para proteger a los recién convertidos para evitar que sus príncipes intenten volverlos a las creencias paganas.

4. Corresponde al tercer título, refiriéndose esta vez a los asuntos espirituales: el Papa, con respecto a su poder temporal indirecto, tiene el derecho de deponer los soberanos paganos, siempre que sirva al bien de los cristianos que viven bajo su dominio.

5. *El impedimento de los ritos bárbaros de los nativos.* Es lícito la guerra contra los indígenas cuando sirven para salvar la vida de inocentes, por ejemplo en los sacrificios humanos o las prácticas antropófagas. Otros pensadores, como Las Casas, sostenían que cuando la mayoría del pueblo defiende esas prácticas como parte de la cultura, no deben considerarse un crimen. Vitoria, no obstante, opina que nadie tiene derecho a entregarse a sí o a sus hijo a la muerte, considerando por ende en esos casos obligatoria la intervención por razones humanitarias.²⁰⁷

6. *La verdadera y libre elección de la administración española.* Si la mayoría del pueblo se declara en favor de un soberano cristiano, los demás ciudadanos tienen que aceptarlo.

²⁰⁷ Cf. Castañeda Delgado, 1992, p. 76 s.

7. *El apoyo de aliados y amigos*. Si un pueblo aliado está implicado en una guerra justa con otra nación, es lícito e incluso obligatorio ayudarlo. Alude Vitoria con este título a la alianza entre españoles y tlaxcaltecas contra los mexicas en la conquista del Imperio azteca.²⁰⁸

Evaluación de las tesis vitorianas

El planteamiento y las teorías de Vitoria significaban sin duda un desafío para la Corona, acostumbrada a ver su derecho a las Indias cómodamente legitimado por la autoridad papal. Que el Emperador no estuvo del todo feliz con las muestras del catedrático, ilustra una carta que manda nada más terminar la *Relectio de Indis* al prior del convento salmantino donde vivía Vitoria. Escribe Carlos V que el discurso sobre la licitud de la Conquista celebrado “por algunos maestros religiosos de esa casa”, representa un acto “muy perjudicial y escandaloso” que “podría traer [...] grandes ynconvenientes [...] e daño de nuestra Corona Real”, por lo que manda el Rey que “agora ni en tiempo alguno sin espresa licencia nuestra no traten ni prediquen ni disputen de lo susodicho [...]”.²⁰⁹ Aunque su nombre no se menciona de forma explícita, queda claro que la carta representa un severo regaño a Vitoria, y eso que el Emperador en general estimaba mucho al teólogo dominico.

¿Pero ponía Vitoria realmente en cuestión la legitimación de la Conquista? Resulta difícil creer que un personaje tan precavido y reservado se hubiera atrevido a exponerse a las inconveniencias que inevitablemente le habrían esperado con semejante acto. Según Pereña, Vitoria no dudaba jamás de la licitud de la presencia de los españoles en las Indias, su objetivo era más bien “consolidar la legitimidad de la conquista por nuevas vías difícilmente refutables por las cancillerías europeas.”²¹⁰ Vitoria era bien consciente de que el polémico asunto del monopolio español a las Indias ofrecía menos terreno de ataque a los demás soberanos europeos – en primer lugar Francisco I de Francia – si se legitimaba a través de argumentos concluyentes originados en el derecho de gentes que en la anacrónica y arbitraria donación papal.

No parece que los móviles para la redacción de la *Relectio de Indis* fueran de carácter filantrópico, ya que Vitoria no ama precisamente a los indios. No es un Las Casas que traza una imagen apoteósica del noble salvaje con el fin de protegerlo, todo lo contrario: parece formar parte de aquéllos que sostienen una opinión más bien negativa sobre los indígenas.

²⁰⁸ Cf. Abellán, 1979, p. 441.

²⁰⁹ La carta se cita en el apéndice de FdV, 1967, *Rel. d. Ind.*, 1967, p. 152 s.

²¹⁰ Pereña, 1984, p. 300.

Mires le atesta incluso unos “complejos racistas”²¹¹, visto que Vitoria, a pesar de haber concedido a los indios pleno dominio político, mas tarde matiza su enjuiciamiento diciendo que los nativos “nada o poco más pueden hacer para gobernarse que los deficientes mentales. Y son casi como las mismas fieras y bestias, pues no usan alimentos más elaborados ni apenas mejores que ellas [...]”²¹² En ese retraso mental de los indígenas, del cual le han referido los que han estado en las Indias, incluso ve un posible título legítimo de la Conquista, visto que permitiría o incluso obligaría a los españoles establecerse en América para tutelar a los nativos.²¹³ Vitoria, por lo tanto, no es un fervoroso defensor de los indios, dispuesto a luchar en el campo práctico con todas sus energías por el bien de los nativos. Ocupado con el estudio de complejas obras teológicas en su torre de marfil escolástica, le resulta de hecho imposible sentir verdadera compasión por unos seres de los que no sabe casi nada. A Vitoria le preocupa en un nivel más bien teórico la salvación de los cristianos en general y sobre todo, la convivencia de los pueblos basada en un derecho común que otorgue los mismos derechos a todos los hombres.

Sin embargo, es precisamente la formulación de esos derechos el punto más débil del planteamiento de Vitoria. Para ser considerado un auténtico derecho de gentes, tal como se idea para una relación justa entre los pueblos, tendría que basarse en un compromiso entre todos los participantes. Los *títulos* vitorianos, no obstante, están marcados por un innegable rasgo imperialista, visto que los españoles en esta constelación son partido y juez a la vez. Son ellos los que deciden por si solos que los sacrificios humanos o la antropofagia sean costumbres tiránicas que legitiman las acciones bélicas. ¿Pero no lo son también las masacres cometidas por los conquistadores, por lo que los indígenas podrían insistir en el mismo derecho?²¹⁴ También a la hora de examinar el concepto de la *libre comunicación*, crece la sospecha de que los *Justos Títulos* no estén fundados en el principio de la igualdad. Dice Vitoria que el derecho a instalarse y comerciar no puede ser negado a los españoles por los indígenas, ¿pero juzgaría de la misma manera, si un día los nativos americanos decidieran construir sus templos al lado de la eminente Universidad salmantina? Cuando sostiene que la protección de los cristianos expuestos a la tiranía de un soberano pagano es causa justa para declarar la guerra, ¿habría también sido lícito, según él, a los príncipes mahometanos invadir España para combatir a los Reyes Católicos por sus represiones a los musulmanes?

²¹¹ Mires, 1986, p. 206.

²¹² FdV, 1967, *Rel. d. Ind.*, parte I, 3, 17, p. 97.

²¹³ Vitoria no quiere juzgar en este punto. Como nunca ha estado en las Indias, no sabe si son ciertas las cosas referidas sobre los indígenas, por lo que en cuanto a este posible octavo título no se atreve a “darlo por bueno ni a condenarlo en absoluto.” Cf. *ibid.*

²¹⁴ Cf. Todorov, 1991, p. 190.

El latente imperialismo y religiocentrismo destapan los defectos de los *Justos Títulos* de Vitoria. Sin embargo, no hay que olvidar que en el Siglo de Oro el concepto del mundo era bien distinto – piénsese que el cristianismo era considerado la única verdadera religión –, por lo que no se deberían enjuiciar las teorías de entonces desde el punto de vista actual. Pues, el valor del pensamiento vitoriano se manifiesta sobre todo al ponerlo en contexto con las demás teorías teológicas de su época. Vitoria revoluciona de cierta manera la teología española, desarrollando nuevas estructuras y principios para explicar las relaciones humanas en el mundo, dejando aparte los viejos conceptos teocráticos. Fue también el fundador de la Escuela de Salamanca, cuyos miembros difundían sus tesis no sólo en la Península, sino también más tarde en las mismas Indias.²¹⁵

No obstante, a pesar de que el espíritu y las teorías vitorianas influyeron sin duda en el contexto de la promulgación de las Leyes Nuevas, la Corona en cuanto a la legitimación de la Conquista, jamás hizo caso oficialmente a Vitoria, alegando siempre las Bulas Alejandrinas de 1493 como justificación de su derecho a las Indias.²¹⁶

3.4 El debate dialéctico Las Casas-Sepúlveda

En 1544, después de haber influido de forma significativa en la promulgación de las Leyes Nuevas, Bartolomé de Las Casas emprendió su último viaje al Nuevo Mundo para asumir el cargo de obispo de Chiapas, la región que contenía también las tierras de Vera Paz, donde en años anteriores había triunfado con su proyecto de la evangelización pacífica de los indígenas.

Pero esta vez, la labor religiosa resultó más bien frustrante y conflictiva por ser Las Casas el blanco de la ira de los encomenderos, furiosos por su papel en la redacción de las Leyes Nuevas. La situación empeoró aún más tras la revocación de aquéllas, visto que Fray Bartolomé, haciendo caso omiso de que la encomienda había vuelto a gozar de plena legitimación, seguía metiéndose con aquellos encomenderos que desde su punto de vista trataban mal a sus indios.²¹⁷ En un clima tan envenenado, Las Casas decidió abandonar su cargo tras sólo tres años para regresar de forma definitiva a España. Pero aún tras haber

²¹⁵ Este aspecto lo trata ampliamente Pereña, 1984, pp. 306 ss.

²¹⁶ Cf. Morales Padrón, 2008, p. 403

²¹⁷ Las Casas estableció la práctica de negarse a oír la confesión de los encomenderos, a no ser que aquellos, entre otras cosas, restituyeran en compensación todos los bienes que habían arrebatado injustamente a los indígenas. Cf. Hanke, 1974, p. 57 s.

dejado las Indias, siguió gastando todas sus energías para defender de manera indirecta los asuntos de los indígenas – fuera por la extensa publicación de obras literarias en las que presentó a los nativos de la mejor manera posible, o aprovechándose de sus inmensas dotes persuasivas para influir en los monarcas en la legislación indiana.

Comprendiendo que la encomienda por el momento había prevalecido, dirigió el enfoque de sus esfuerzos esta vez al factor causal de la institución, que eran las expediciones conquistadoras mismas. Las Casas consideró la encomienda el “progressus” de la presencia española que dependía necesariamente del “ingressus” de la Conquista.²¹⁸ De detener las empresas de los conquistadores, hasta aquí la lógica lascasiana, ya no habría indios por repartir, con lo que se aniquilaría el caldo de cultivo para futuras encomiendas – si no se podía abolir este mal, al menos quería Fray Bartolomé evitar su proliferación en el porvenir.

Pero también los conquistadores tenían un influyente grupo de presión en la Corte que evidentemente hizo todo lo posible para imponer sus intereses – los debates acerca de los indígenas americanos no iban a cesar. La más dura de esas batallas dialécticas la tuvo Las Casas nada más regresar de América con un contrincante que se puede considerar el antagonista lascasiano por antonomasia, ya que personificaba el conjunto de valores que Las Casas había opugnado durante toda su vida: el teólogo renacentista Juan Ginés de Sepúlveda.

Juan Ginés de Sepúlveda: vida y obra

Sepúlveda nació en 1490 en la localidad cordobesa de Pozoblanco. Estudió Humanidades en Córdoba para pasar luego a la eminente Universidad de Bolonia – en aquella época uno de los más importantes centros del humanismo en Europa – donde cursó Teología y Filosofía.²¹⁹ Fiel a sus estudios humanistas, Sepúlveda a primera vista es un típico representante de las corrientes renacentistas de su época. Dispone de un conocimiento profundo del latín y del griego, lo que le convierte en un excelente traductor de los autores clásicos. En su pensamiento teológico se reflejan bien los valores y conceptos de los filósofos antiguos, destacando en este contexto sin duda la influencia aristotélica. Los principios del Estagirita constituyen en cierta medida, equivalente al tomismo de Vitoria, el hilo conductor en toda la obra sepulvediana.

Hasta aquí, Sepúlveda cumple sin problemas con las exigencias de un habitual pensador del Renacimiento del siglo XVI. Sin embargo, al analizar de forma más concreta sus ideas,

²¹⁸ Cf. González Rodríguez, 1984, p. 205.

²¹⁹ Para un breve resumen de la biografía de Sepúlveda véase a Abellán, 1979, p. 449 s.

veremos que tiene una interpretación algo diferente de los valores renacentistas: a él no le interesa tanto el bien de los hombres en particular, sino más bien el del Estado, nación y clases y – para ser más concreto – sobre todo el de su propio país. Lo que para Las Casas es el destino de los indios americanos, son para Sepúlveda entonces los intereses de España. Y puesto que el de Pozoblanco dedica la misma energía y convicción a sus asuntos como Fray Bartolomé, no sorprende que su defensa de España degenere a menudo en un agresivo nacionalismo. Lo que se da en el pensador cordobés constituye por lo tanto una mezcla atípica entre racionalismo humanista y nacionalismo imperialista. Sepúlveda es humanista, eso sí, pero toda su inmensa formación, en el fondo universal, está puesta casi exclusivamente al servicio de los intereses imperialistas de España.²²⁰

Ahora bien, cualquier expansión imperialista por regla general no puede conseguirse de manera pacífica. ¿Pero con qué justificar las ineludibles guerras expansivas, cómo concertar los actos de violencia, junto al perjuicio de los sometidos con los valores cristianos de ternura y amor al prójimo? Es precisamente en este punto donde se despliega todo el dudoso resplandor del pensamiento de Sepúlveda, cuya teología es de lleno una apología a la guerra y la conquista, que para él son algo natural y por lo tanto legítimo. Es más, Sepúlveda parece casi obsesionado por la guerra: en todas sus obras que tratan del tema, encontramos una exaltación del militarismo en general y sobre todo de las virtudes militares de los soldados españoles.²²¹ Su indudable genio intelectual tampoco tarda en encontrar soluciones al problema de cómo concordar la violencia con el etos novotestamentario del pacifismo. Establece simplemente una distinción algo sofista de las dos esferas del creer y del actuar, limitándose, según él, el principio de la no violencia únicamente a la primera. Como sostiene Mires, con este planteamiento Sepúlveda propone de hecho una separación de la vida social y política del ámbito religioso, poniendo en cuestión el principio de la absoluteza del discurso teológico.²²²

Las extensas y complejas tesis sepulvedianas sobre la guerra justa y los principios a los que se debe atener ya están sintetizadas en su primer libro de mayor importancia, el así llamado *Democrates primus* del año 1535. Sin embargo, es la segunda obra detallada acerca del tema la que ha atribuido más fama a Sepúlveda, si bien, y sobre todo desde el punto de vista actual, más bien negativa. En el *Democrates secundus sive de justis belli causis apud indos*, el tema

²²⁰ Cf. Mires, 1986, p. 62 s.

²²¹ Cf. Abellán, 1979, p. 453.

²²² Semejante actitud habría sido una aprobación de las demandas de la Reforma y por consecuencia un verdadero sacrilegio en la catoliquísima España. Mires tiende por lo tanto a considerar dicha propuesta más bien como un desliz por parte de Sepúlveda que una manifestación de su doctrina. De todas formas parece que la verdadera vocación de Sepúlveda fue más bien la de un político o filósofo que la de un teólogo *stricto sensu*. Cf. Mires, 1986, p. 67.

principal – la legitimación de la guerra – queda el mismo, sólo que esta vez, como indica ya el título, se aplican las teorías a la particular situación del Nuevo Mundo para justificar las acciones bélicas de los españoles en las Indias.

La apología imperialista del Demócrates segundo

El *Democrates secundus*²²³ se redactó probablemente a mediados del año 1545. El argumento se desarrolla, igual que en el *Democrates primus* en forma de diálogo entre Leopoldo, un alemán con tendencias luteranas y un personaje griego, Demócrates, que personifica las posiciones del propio autor. El esquema de la conversación es simple e inmutable a lo largo de toda la obra: Leopoldo, algo ingenuo y dotado de conocimientos superficiales – una indirecta sepulvediana a los supuestos defectos del luteranismo – pide a Demócrates, alabando de paso su infinita sabiduría²²⁴, que le aclare sus dudas acerca del tema, una petición que el omnisciente griego satisface voluntariamente fundamentando sus tesis mediante su vasta colección de citas de autores clásicos y escolásticos.

Al principio, Sepúlveda no hace sino una síntesis de las teorías existentes, basándose para este propósito sobre todo en San Agustín y San Isidoro: las características de la guerra justa según él son unas “causas que justifiquen su iniciación” así como la “legítima autoridad” y “buena intención en quien la promueve y rectitud en su desarrollo”.²²⁵ Las tres causas justificativas de la guerra son para Sepúlveda la de “repeler una injuria presente”, “la recuperación del botín injustamente arrebatado” y “la imposición del castigo a quien ha cometido la ofensa”.²²⁶ Sin embargo, y quizá por haberse dado cuenta de que siguiendo esos principios, las guerras en las Indias de hecho carecían de cualquier forma de legitimación²²⁷, Sepúlveda se apresura en alegar cuatro puntos más, originados en el Derecho Natural y Divino, que según él son especialmente aplicables a la situación de los indígenas americanos.

²²³ El libro se ha conservado bajo dos títulos diferentes. Sin embargo, aquél que le propiamente corresponde es el de *Democrates secundus*, o *Demócrates segundo* en la versión castellana, debiéndose la ampliamente difundida variante de *Democrates alter* a una información equivocada en el manuscrito de Menéndez Pelayo que éste usó para su publicación del *Demócrates* en 1892. Cf. Coroleu Lletget, 1997, p. XXXI.

²²⁴ “[...] con esa claridad propia de tu singular ingenio y profundo entendimiento, deseo que me expliques sumariamente [...]”. Juan Ginés de Sepúlveda: *Demócrates segundo* (en adelante JGdS: *Dem. seg.*), 1997, 1 (4), p. 44. Teniendo en cuenta que Sepúlveda se identifica totalmente con las posturas de Demócrates, dichos comentarios no significan ni más ni menos que un desbordante autoelogio por parte del autor.

²²⁵ JGdS: *Dem. seg.*, 1997, 1 (4), p. 49.

²²⁶ *Ibid.*, pp. 50 ss.

²²⁷ Mires sostiene que a base de esos argumentos podrían más bien los nativos declarar una guerra justa a los españoles, pero de ningún modo a la inversa. Cf. Mires, 1986, p. 68.

1. *Los indios deben estar sometidos a los españoles por su natural inferioridad.* Este argumento, que parece ser el más convincente para él, sirve como ejemplo clásico del influjo aristotélico en Sepúlveda. Siguiendo la teoría de la servidumbre por naturaleza establecida por el Filósofo, Sepúlveda afirma que en el orden natural las cosas más importantes tienen el dominio sobre las imperfectas y desiguales, como el alma domina el cuerpo o la razón las pasiones.²²⁸ Del mismo modo – dominio del superior sobre el inferior e imperfecto – están estructuradas también las mutuas relaciones entre los hombres,

“pues de ellos hay una clase en que unos son por naturaleza señores y otros por naturaleza esclavos. Los que sobresalen en prudencia y talento, aunque no en robustez física, éstos son señores por naturaleza; en cambio, los tardos y torpes de entendimiento, aunque vigorosos físicamente para cumplir los deberes necesarios, son siervos por naturaleza, y añaden los filósofos que para éstos no sólo es justo, sino también útil, que sirvan a los que son por naturaleza señores.”²²⁹

Para subrayar su tesis, Sepúlveda emprende a continuación un ataque a la cultura y la naturaleza de los indios²³⁰, calificándoles de “hombrecillos en los que apenas se pueden encontrar restos de humanidad”²³¹, que “en todo género de virtudes y humanos sentimientos son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos, las mujeres a los varones, [...]”.²³² Concluye el humanista cordobés postulando que si aquéllos que por condición natural están obligados a obedecer, rechazan el gobierno de los más perfectos y más fuertes, es legítimo a los últimos someterlos con fuerza en una guerra que en todo caso entonces sería justa.

2. *Castigo de las costumbres inhumanas de los indios.* Se hace alusión en este punto sobre todo al canibalismo y los sacrificios humanos de los indígenas que, según Sepúlveda, ofenden la ley natural, provocando al mismo tiempo la ira de Dios, por lo que es lícito o incluso obligatorio para los cristianos impedir esos vicios, aunque fuera con violencia.

²²⁸ JGdS, 1997, *Dem. seg.*, 5 (3), 1997, p. 55.

²²⁹ Ibid.

²³⁰ Igual que Vitoria, Sepúlveda no ha estado jamás en América. Sin embargo, sus informaciones sobre el Nuevo Mundo parecen ser algo más fundadas que las del teólogo dominico, ya que Sepúlveda es un profundo conocedor de la *Historia general y natural de las Indias* de Fernández de Oviedo, con quien comparte las mismas opiniones despectivas acerca de los naturales americanos. Cf. Hanke, 1974, p. 86.

²³¹ JGdS, 1997, *Dem. seg.*, 10, p. 65. En la versión original en lengua latina, en lugar de “hombrecillos” se usa el término “homunculi”. Como ha señalado Padgen, 1999, p. 117 s., los homunculi en su significado básico eran seres artificiales creados por magia, con orígenes no biológicos. La aplicación de esa palabra por Sepúlveda representa por lo tanto un intento sutil de lograr la deshumanización de los indios, de convertirlos en seres inferiores que no estaban en el mismo nivel cultural, ni quizá tampoco antropológico que los españoles.

²³² JGdS, 1997, *Dem. seg.*, 9, p. 64.

3. *Protección de las víctimas de dichas costumbres.* En este asunto Sepúlveda defiende exactamente la misma posición que Vitoria, pero los ejemplos que cita recuerdan más bien las exageraciones lascasianas de la *Brevísima*, ya que sostiene que tan solo en Nueva España se sacrificaron unas veinte mil personas al año a los dioses.²³³ Teniendo en cuenta que toda la conquista de México causó menos víctimas que dicha cifra – siempre según Sepúlveda – una guerra que salva a esas personas representa el mal menor y sería de todas formas justificada.

4. *Sometimiento para garantizar la predicación del evangelio.* Sepúlveda señala que enviar “apóstoles o evangelistas a pueblos bárbaros y no pacificados es empresa difícil y llena de peligros”²³⁴, por lo que ve la guerra como medio legítimo para que a continuación la cristianización de la región se pueda llevar a cabo sin obstáculos. Sepúlveda es partidario del dogma agustiniano del *Compelle intrare*, es decir, obligar a los paganos a la conversión por la fuerza, por lo que califica como travesura la evangelización pacífica.

Pero es más: Sepúlveda considera la guerra y el sometimiento de los nativos a una nación tan espléndida como lo es la española no sólo legítimo sino incluso deseable para los indios, ya que de esa manera se beneficiarían de las bendiciones de la religión cristiana y la civilización europea:

“Antes de la llegada de los cristianos tenían la naturaleza, costumbres, religión y práctica de nefandos sacrificios que hemos explicado; ahora, al recibir con nuestro gobierno nuestras letras, leyes y moral, imbuidos de la religión cristiana, quienes se han mostrado dóciles a los sacerdotes que les hemos mandado, como muchos lo han hecho, tanto se diferencian de su primitiva condición como los civilizados de los bárbaros, los provistos de vista de los ciegos, los inhumanos de los mansos, los piadosos de los impíos, en una palabra y para decirlo de una vez, casi cuanto los hombres de las bestias.”²³⁵

Mucho más evidente que en Vitoria refleja semejante actitud una forma de imperialismo no sólo militar sino también cultural. Sepúlveda lo considera un postulado prescriptivo, casi un imperativo moral²³⁶ aportar a los salvajes y primitivos indios las bendiciones del mundo avanzado, que para él representan lo bueno y deseable frente a lo desdeñable de la cultura indígena. Pero son una vez más los españoles y en particular Sepúlveda los que deciden sobre los criterios de bueno y malo, sobre qué es civilización y qué es barbarie, considerando sus propios valores como absolutos para toda la humanidad.

²³³ Cf. JGdS, 1997, *Dem. seg.*, 15 (8), p. 85.

²³⁴ *Ibid.*, 16 (3), p. 91.

²³⁵ JGdS, 1997, *Dem. seg.*, 11, p. 68.

²³⁶ Cf. Todorov, 1991, p. 186.

Cabe preguntar cuáles fueron los motivos de Sepúlveda para dar de repente su opinión en la cuestión de las Indias tras hacer caso omiso de la temática durante varias décadas. Pues al menos en parte se deba en cierto modo al afán de demostrar sus inmensas capacidades intelectuales también en los asuntos prácticos, de alterar sus tareas *severiores*, como el comentario de Aristóteles, con trabajos *leverages*.²³⁷ No obstante, sería erróneo explicar el *Demócrates* sólo a través de la vanidad personal del autor. Recordemos que la obra fue escrita en los tiempos revueltos de la lucha por la revocación de las Leyes Nuevas, período en el cual la casta de los conquistadores corría el riesgo de ser privada de gran parte de sus bienes. Que el *Demócrates* no es sólo una apología de la Conquista sino también un fervoroso pamphlet a favor de los conquistadores del Nuevo Mundo, lo demuestra no en último término la invocación de la tesis de que los bienes y las personas de los sometidos en una guerra justa pasaban al dominio de los vencedores.²³⁸ No sabemos si Sepúlveda sintió la vocación de ser el líder espiritual de los encomenderos, tal como lo sostiene Mires²³⁹, lo cierto es que el teólogo cordobés representaba una de las más sutilizadas y mejor estructuradas defensas de los intereses de ese grupo social.

Sin embargo, veremos a continuación que Sepúlveda, por muy elaboradas que fueran sus posturas, se había pasado. Su extraña mezcla entre racismo e imperialismo fue considerada demasiado radical por la Corona y gran parte de los letrados de aquella época, lo que hizo que sus ideas no se aceptaran en ningún momento.

La controversia en la Junta de Valladolid

Cuando Las Casas regresó en 1547 a España, el *Demócrates* había ya sido aprobado por las autoridades responsables y estuvo a punto de obtener el permiso de impresión. El “apóstol de los indios” se mostró muy indignado con que permitieran a su archienemigo Sepúlveda publicar semejante tratado, cuyo contenido estaba diametralmente opuesto a todas las convicciones de Las Casas. Tantas fueron las protestas que se decidió enviar el *Demócrates* para una revisión adicional a las Universidades de Salamanca y Alcalá, cuyos teólogos – la

²³⁷ Cf. González Rodríguez, 1984, p. 207. Ese autor describe el *Demócrates* como una salida “a la pública palestra para descender a las consecuencias prácticas y candentes de sus altos estudios metafísicos.”

²³⁸ Cf. Brufau Prats, 1997, p. XIX.

²³⁹ Cf. Mires, 1986, p. 63.

vasta mayoría entre ellos rehuyentes a las posturas sepulvedianas – lo descalificaron como “doctrina no sana”, recomendando la negativa en cuanto al permiso de imprimir.²⁴⁰

Sepúlveda pidió entonces la posibilidad de volver a explicar formalmente sus tesis sobre la guerra justa ante un consejo y también Las Casas quiso elevar la temática en torno a las conquistas en el Nuevo Mundo a un nivel de *relectio* solemne o Junta general en el cual se debatiera de una vez con la máxima responsabilidad dicha cuestión.²⁴¹ Pero este asunto no fue sólo un duelo privado entre dos intelectuales ambiciosos de salirse con la suya: también las instituciones reales estaban decididas de encontrar una solución para la problemática, visto que las disposiciones e instrucciones destinadas a reglamentar las empresas conquistadoras que estaban en vigor habían demostrado ser poco eficaces. En 1549 recomendó por ende el Consejo de Indias al Emperador que se juntaran letrados y teólogos para discutir “sobre la manera como se diziesen estas conquistas justamente y con seguridad de conciencia.”²⁴²

Carlos siguió la recomendación de su Consejo ordenando además de parar todas las empresas conquistadoras hasta que se hubiera arreglado el problema de si eran justas y cómo debían entonces ser llevadas a cabo.²⁴³

Las sesiones de la sucesiva junta celebrada en Valladolid empezaron en verano de 1550. Un comité de los más importantes letrados y teólogos debía escuchar las posiciones de Sepúlveda y Las Casas para discutir a continuación sobre el modo de conquista más justo de entre los expuestos por los dos. Ambos contrincantes permanecieron fieles a sus convicciones: Sepúlveda insistió en la incorporación de los indígenas mediante la fuerza con el fin de la sujeción directa a los españoles. Las Casas por su parte defendió el método pacífico para la cristianización, que debía realizarse únicamente con el libre consentimiento de los nativos.²⁴⁴ En su discurso Sepúlveda siguió prácticamente punto por punto sus cuatro argumentos elaborados en el *Demócrates*, mientras que Las Casas en su consiguiente réplica se dedicó a

²⁴⁰ Cf. Fernández Herrero, 1992, p. 227. Esa prohibición hizo que el *Demócrates segundo* no se imprimiera jamás durante el tiempo de la vida de Sepúlveda. De hecho, la obra no consiguió ser publicada en España hasta el año 1892, fecha de la primera edición de Menéndez Pelayo. Sepúlveda sí logró publicar en Roma una versión ligeramente adaptada del *Demócrates*, la *Apologia*, en la que cambió el tipo de exposición, manteniéndose no obstante intacto el contenido doctrinal. La *Apologia* llegó prontamente a España, pero Sepúlveda salió perdiendo de nuevo, visto que por presión de sus adversarios, en primer lugar Las Casas, se ordenó que todos los ejemplares del libro fueran recogidos y destruidos. Cf. Brufau Prats, 1997, pp. XXII ss.

²⁴¹ Cf. Pérez, 1984, p. 160 s.

²⁴² Citado en González Rodríguez, 1984, p. 216.

²⁴³ Ha señalado Hanke, 1974, p. 67 la grandeza de ese acto, visto que probablemente ni antes ni después había dado un monarca dotado de tanto poder como lo era Carlos V a mediados del siglo XVI la orden de frenar sus expediciones guerreras para determinar si eran justas o no.

²⁴⁴ Cf. Fernández Herrero, 1992, p. 227 s.

rechazar dichos argumentos intentando demostrar la invalidez del planteamiento de su adversario:²⁴⁵

Recordemos que el primer argumento de Sepúlveda fue, siguiendo la teoría aristotélica, el de la inferioridad natural de los indígenas. Las Casas, que no era un seguidor del Filósofo²⁴⁶, se empeñó en demostrar que Sepúlveda había malinterpretado al Estagirita, ya que según su propia interpretación los indios no cabían en ninguna de las categorías de bárbaros establecidas por Aristóteles. Luego Las Casas alabó exageradamente las cualidades y virtudes de los nativos para oponerse al enjuiciamiento tan negativo que había hecho Sepúlveda en ocasiones anteriores. El fray dominico declaró por inválido también el segundo argumento sepulvediano, según el cual se debían castigar los crímenes de los aborígenes por la simple razón de que los españoles no disponían de jurisdicción sobre los pueblos no conquistados – un razonamiento ya conocido desde los tiempos de Vitoria. El tercer argumento – el rescate de las víctimas de los sacrificios humanos – fue para Las Casas sin duda el más difícil de rechazar, teniendo en cuenta el temor que causaban esas prácticas entre los cristianos por aquel entonces. Alegó que los indios estaban dispuestos a sacrificar a sus dioses lo más importante, que es la vida humana, tal como lo había hecho también Abrahán con su hijo. En las religiones de los nativos, esos sacrificios eran, según las Casas, un acto natural y como eso debían aceptarlo también los españoles – con esa actitud, Las Casas demostró ser un defensor de la libertad religiosa. Por último, el dominico refutó también el cuarto argumento sepulvediano, que era el sometimiento guerrero de los indios para poder evangelizarlos de manera más fácil, visto que esa práctica provocaría la ira y animadversión contra el cristianismo.

¿Quién salió entonces ganador con sus propuestas para el método correcto de las conquistas en tierras americanas, cuál fue el fallo de los jueces? La respuesta desilusionante es que simplemente no hubo ninguno. Los catorce jueces, ocupados con otras tareas, tardaron tanto tiempo en entregar sus pareceres que el asunto al final cayó en saco roto, por lo que luego tanto Sepúlveda como Las Casas pudieron reclamar la victoria para sí. De hecho, Carlos estuvo en cierta medida en un apuro: una aceptación de las posiciones lascasianas habría sido algo ingenua por ser éstas incompatibles con las realidades sociales en el Nuevo Mundo –

²⁴⁵ Para este propósito Las Casas se basó en dos obras: una en latín, la *Apologia* y otra en castellano, su famosa *Apologética Historia*. Seguiremos en la representación de los argumentos de Las Casas en gran parte a Hanke, 1974, pp. 82 ss.

²⁴⁶ En 1519, cuando en una controversia similar acerca de la capacidad de los indios se invocó la autoridad de Aristóteles, Las Casas sostuvo que éste “era gentil y está ardiendo en los infiernos.” BdLC, 1994, *Hist. d. l. Ind.*, III, cap. 149, p. 2413. En Valladolid no obstante, Las Casas mantuvo una posición más respetuosa frente al Filósofo, ya que se trataba de la autoridad intelectual más importante de la época. Además como miembro de la Orden Dominicana, que en 1519 todavía no era, Las Casas no pudo permitirse aún menos un menosprecio de Aristóteles, que en esa orden gozaba de enorme prestigio. Cf. Hanke, 1975, p. 56.

revoluciones y disturbios igual que tras la promulgación de las Leyes Nuevas habrían sido la consecuencia amenazante. Hacer caso a Sepúlveda habría significado, de otra manera, romper completamente con la política siempre más progresista y humana de los últimos años con respecto a las cuestiones indígenas.²⁴⁷ Por todas esas razones, a la Corona no le vino nada mal que los jueces decidieran dejar el asunto en un empate.

Las diferencias ideológicas entre Las Casas y Sepúlveda

¿Si no hubo ningún resultado final, si todo el debate no fue, al menos a primera vista, más que un duelo retórico entre dos eruditos, por qué entonces sigue fascinando tanto ese combate dialéctico? Pues, Sepúlveda y Las Casas son los símbolos de las dos diferentes filosofías defendidas con respecto al sentido y la legitimación de la conquista de América. Esas filosofías existen ya desde los inicios del debate ético-jurídico a principios del siglo, pero nadie ha conseguido elaborarlas con tanta sutileza, con tanta perfección como lo han hecho el humanista cordobés y el obispo sevillano en la Junta de Valladolid de 1550.

Repasemos brevemente los conceptos de ambos con respecto al tema: Sepúlveda sostiene una “ética de la fuerza y de la presión política por parte del Estado colonizador”, que ve como instrumento legítimo e indispensable para la pacificación de las nuevas tierras y la incorporación de sus habitantes al imperio – todo ello para la ulterior cristianización y conversión de los indígenas. Las Casas, al contrario, es defensor de una “ética de la captación pacífica y de la presión de conciencias por parte de la Iglesia evangelizadora”²⁴⁸, considerada el único medio necesario y lícito para la conversión de los nativos y su incorporación a la Corona.

Esas dos éticas de la conquista distintas están originadas a su vez en dos concepciones del mundo totalmente diferentes: el humanismo aristotélico de Sepúlveda y el universalismo medieval de Las Casas. Este conflicto ideológico se ve mejor ilustrado en el debate sobre la naturaleza de los habitantes indígenas, que formaba también uno de los núcleos principales de su disputa en Valladolid. Al principio vemos que ambos, por muy diversos que sean sus posiciones en este asunto, de hecho parten de un punto común. Tanto Sepúlveda como Las Casas simplifican la enorme diversidad entre las etnias americanas, igualando todos esos pueblos bajo la identidad del “indio”. Ese planteamiento refleja el inevitable etnocentrismo

²⁴⁷ Cf. Hanke, 1975, p. 96.

²⁴⁸ Abril-Castelló, 1984, p. 233.

europeo de la época y era común entre la mayoría de los españoles, pero lo interesante es que cada uno de los dos lo interpreta de una forma muy diferente. Para Sepúlveda,

“la identidad de los pueblos indios le permite mantener la idea de la desigualdad entre éstos y los españoles, que a su vez se basa en una jerarquía equivalente a la oposición bueno/malo. Con esto, para el humanista, la diferencia se identifica con la desigualdad: el indio no sólo es diferente del español, sino que, por ello, es inferior. Y es inferior, precisamente, porque es salvaje: porque anda desnudo, porque no tiene escritura ni vestidos...; porque en definitiva, la identidad del indio es una identidad biológica.”²⁴⁹

Las Casas, por su parte, establece otra oposición, a saber, la de cristiano/no-cristiano. Según el concepto universalista del cristianismo, todos los pueblos, debido a su unidad originaria, son aptos para el cristianismo y pueden hacerse cristianos. La desigualdad para Las Casas, por lo tanto, no es biológica, sino cultural, las diferencias entre españoles e indígenas sólo de hecho, y no de naturaleza. No se trata de una desigualdad definitiva, sino temporal: ellos son ahora, como nosotros éramos antes.²⁵⁰

Es curioso observar el cambio de valores en las diferentes épocas al analizar las reacciones que provocan las respectivas posturas de los dos protagonistas. Las tesis sepulvedianas, que desde el punto de vista actual nos chocan por su radicalidad e inhumanidad, por aquellas fechas estuvieron muy de moda y Sepúlveda fue considerado un representante progresivo de la recién nacida corriente nacionalista.²⁵¹ Las Casas, al contrario, por muy precursor de los derechos humanos y libertad religiosa, adelantado al pensamiento de su época, que parezca hoy en día, en el siglo XVI desde el punto de vista doctrinal fue considerado un reaccionario cuyos conceptos universalistas ya habían pasado de moda. Ese cambio de recepción lo ha analizado también José Luis Abellán²⁵²:

“[...] Las Casas, campeón reaccionario del universalismo medieval en su tiempo, se nos aparece como adelantado en el nuestro, en que se intenta superar el nacionalismo; mientras Sepúlveda, adelantado en su propia época del nacionalismo renacentista, se nos aparece hoy, en vías de superación el nacionalismo, como un espíritu atrasado y retrógrado. En el siglo XVI el progreso estaba en pasar de la idea lascasiana del *Populus christianus* a la *Humanitas* y la *Hispanitas* de Sepúlveda.”

²⁴⁹ Fernández Herrero, 1992, p. 185.

²⁵⁰ Cf. *ibid.* Debido a esas posiciones, el duelo Sepúlveda-Las Casas ha sido a veces caracterizado en un sentido hiperbólico como el enfrentamiento entre Aristóteles y Cristo. Cf. por ejemplo Todorov, 1991, p. 204.

²⁵¹ Sus teorías, por tanto, no lograron imponerse jamás por simplemente no corresponder a los intereses reales y no porque carecieran de seguidores en aquella época.

²⁵² Abellán, 1979, p. 489.

Lo que Sepúlveda y Las Casas tienen en común es que en ambos se trata de personajes sumamente polarizantes. Las tesis del humanista cordobés todavía décadas después de su fallecimiento en 1570 fueron discutidas impetuosamente siendo divididas las opiniones entre aquéllos que rechazaban a Sepúlveda de manera contundente y otros que lo apoyaban plenamente. La polémica que Las Casas causó a lo largo de toda su vida la creemos haber explicado de forma suficiente en este trabajo, pero también en la actualidad las opiniones sobre él son divergentes. Su reputación general es más que positiva, sobre todo en Latinoamérica, donde la gente venera a su “apóstol” casi como un santo. Pero hay otros, mayoritariamente en su país natal, que no quieren perdonar a Fray Bartolomé sus denuncias de las crueldades en la Conquista. Para estos, Las Casas es el creador de la “Leyenda Negra”, un traidor de la patria, culpable de la mala fama que ha adquirido la empresa conquistadora española. Ese rencor contra Las Casas se ha manifestado varias veces también a nivel dialéctico, siendo el más famoso ataque contra su personalidad probablemente el de Menéndez Pidal, que en su libro sobre el obispo sevillano incluso se ha empeñado en demostrar una supuesta enfermedad mental de aquel.²⁵³

²⁵³ Se trata de Menéndez Pidal, Ramón (1963): *El padre Las Casas. Su doble personalidad*. Madrid, Espasa-Calpe.

DESARROLLOS POSTERIORES Y VALORACIÓN

La Junta de Valladolid de 1550, convocada con el propósito de definir unas normas de cómo debían realizarse las futuras expediciones conquistadoras, no había dado, por tanto, ningún resultado claro. Ambos contrincantes seguían defendiendo sus ideologías diametralmente opuestas a lo largo de los años siguientes, tratando de convencer también a otros pensadores y letrados de la licitud de sus planteamientos. Que el *topos* de la guerra justa no había perdido nada de su actualidad y de su carácter polemizante tampoco en la segunda parte del siglo XVI, lo demuestra el gran número de tratados y pareceres que los intelectuales de la época dedicaron a la temática.²⁵⁴ En cada una de esas publicaciones, con dependencia de las opiniones que el respectivo autor sostuviera, fueron casi siempre invocados el espíritu y la base teórica evaluada o por Sepúlveda o Las Casas.

Sin embargo, a pesar de que los jueces de la reunión vallisoletana al final no habían aprobado las teorías de ninguno de los dos y las discusiones acerca de la problemática a nivel dialéctico persistían durante mucho más tiempo, la Corona para sí había decidido ya hacía tiempo la manera en la que los futuros descubrimientos y expediciones conquistadoras en las Indias debían llevarse a cabo: la segunda parte del siglo XVI presencié la imposición de la política de penetración pacífica.

Las Ordenanzas de 1573 y el “pacifismo” en la política conquistadora

De hecho, esa transición hacia una política de carácter más bien pacífico en los asuntos conquistadores se deja documentar ya a partir de los años cuarenta en la promulgación de las Leyes Nuevas. Hemos analizado ya aquellos capítulos de esas trascendentales disposiciones dedicados a la reglamentación de la encomienda y los asuntos colonizadores. No obstante, una parte considerable de las leyes estaba destinada también a la organización conquistadora, perteneciendo por ejemplo la prohibición de esclavizar a la población autóctona a ese campo temático. Y vemos que en las Leyes Nuevas hay también por primera vez un notable cambio retórico en el lenguaje de la política real: en todos los capítulos en los que se dan ordenanzas con respecto al desarrollo de las empresas conquistadoras falta precisamente esa palabra,

²⁵⁴ Cf. Hanke, 1974, p. 120.

siendo sustituida “conquista” en todos los contextos por el término eufemístico y algo disimulante “descubrimiento”.²⁵⁵

Esa filosofía la Corona la siguió también plenamente en las diversas instrucciones dadas a los capitanes de las expediciones conquistadoras en los años siguientes: en la Capitulación hecha con Francisco de Orellana en 1544 para la exploración y conquista de Nueva Andalucía se establece “que por ninguna vía ni manera se haga guerra a los dichos indios ni para ello se dé causa ni la haya, si no fuere defendiéndose con aquella moderación que el caso lo requiere, [...]”. Pero es más: como si fuera poco lo anterior dicho, se ordena a Orellana y sus hombres establecer casi una relación afectiva con los nativos, visto que deben comunicarles que no pretenden “matarlos ni maltratarlos ni tomarles sus haciendas, salvo su amistad y su redención al servicio de Dios y de Su Majestad, [...]”.

En mayo de 1549 se promulga una Real Cédula dedicada a la organización de nuevos descubrimientos, según la cual los conquistadores deben enviar a religiosos para persuadir a los aborígenes que vayan en paz “procurando en todo caso de no venir en rompimiento con los indios”. No se debe matar ni herir a ningún indio ni forzarle que se convierta al cristianismo, siendo las acciones bélicas contra ellos lícitos sólo en caso de defensa propia y aun así con moderación.

De un carácter parecido es también la instrucción para nuevos descubrimientos por tierra y por mar dado al Virrey del Perú en el año 1556. Se manda que no se tomen cosas de los indios sin voluntad suya, que los españoles “procuren paz y amistad con los indios que en aquella tierra moraren, [...] defendiéndolos [...] de los que le quisieren hacer algún daño [...] y convertirlos a nuestra santa Fe Católica y Religión cristiana voluntariamente.” En caso de resistencia de los nativos, se les ha de dar a entender que los europeos han venido “para tomar amistad con ellos y enseñarles a vivir políticamente y a conocer a Dios [...]”.²⁵⁶

Ese espíritu de la penetración pacífica culmina por fin en la promulgación de las *Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias* de 1573. Consisten en 148 capítulos de los que los primeros 35 reglamentan la forma de hacer nuevos documentos, los capítulos 32 a 137 establecen unas normas para las nuevas poblaciones que se funden y los últimos diez capítulos están destinados a la regulación de las pacificaciones. Por razones de espacio obviamente tenemos que limitarnos a abordar los puntos más

²⁵⁵ El capítulo XXXVI por ejemplo dice “[...] para que más justamente se hagan los dichos descubrimientos, y para que los yndios sean bien tratados y conseruados e ynstruídos en las cosas de nuestra sancta fee [...]”. Citado en Morales Padrón, 2008, p. 438.

²⁵⁶ En el análisis de los textos anteriores nos atenemos a Sánchez Bella, 1992, pp. 83 ss. La Capitulación hecha con Orellana este autor la ha citado en Vas Mingo, Marta M. del: *Las Capitulaciones de Indias en el siglo XVI*, Madrid 1986. La Real Cédula de 1549 así como las instrucciones de 1556 las reproduce Morales Padrón, 2008, pp. 458 ss. y pp. 461 ss. respectivamente.

relevantes de esa enorme recopilación, que recoge gran parte del contenido de las disposiciones que acabamos de estudiar. Se debe por ejemplo procurar buen tratamiento a los indios (c. 15), evitando por otro lado las injurias (c. 2). No se les debe tomar nada contra su voluntad, si no fuera por rescate o dándolo ellos voluntariamente (c. 20). Según el capítulo 29, los descubrimientos no deben darse “con título y nombre de conquistas, pues habiéndose de hacer con tanta paz y caridad como deseamos, no queremos que el nombre dé ocasión ni color para que se pueda hacer fuerza ni agravio a los indios.” El capítulo 139 aconseja “informarse de la diversidad de naciones, lenguas y sectas y parcialidades de naturales que hay en la provincia” – un obvio contraste al desinterés y el etnocentrismo de la primera fase de la presencia española en el Nuevo Mundo. En un clima de “paz y alianza”, “con la mayor solemnidad que pudieren y con mucha caridad” y “con mucha prudencia y discreción” se debe persuadir a los aborígenes a “entender las cosas de la santa Fe Católica.” (c. 140)²⁵⁷ – vaya diferencia si pensamos en aquellos pobres indígenas expuestos a la farsa del Requerimiento medio siglo atrás con su sometimiento forzado y la conversión al cristianismo chantajeada.

En comparación con la política conquistadora de la primera fase de la soberanía española en América, las Ordenanzas de 1573 significan un cambio radical, dado que en ellas

“todo gira en torno al planteamiento pacífico de relación con los naturales, a los que se respeta en sus personas y bienes; desaparece el término ‘conquista’; se da preferencia al método evangélico; se respeta la voluntad del indio frente al Cristianismo y se reconoce su independencia, pues antes de tratar de obtener su sumisión, se ha de procurar conseguir su amistad y alianza; se mantiene una posición conciliadora ante la negativa de los indios a recibir la fe, y se reduce el uso de la violencia a la defensa ineludible.”²⁵⁸

Hay que repetir, no obstante, que esas disposiciones no significan un cambio repentino o una actitud por completo nueva ante la cuestión de las conquistas, sino solamente el clímax de una política de pacificación iniciada ya unas décadas antes. A este estilo de la penetración no violenta, España permaneció fiel casi sin excepciones en el siglo siguiente, produciéndose en el caso de su incumplimiento una enérgica reacción por parte de la Corona, siempre empeñada en vigilar el carácter predominantemente religioso y pacificador de las expediciones.²⁵⁹

²⁵⁷ Para el análisis de las Ordenanzas de 1573 véase de nuevo a Sánchez Bella, 1992, pp. 88 ss. Una transcripción de ese documento legal se encuentra además en Morales Padrón, 2008, pp. 489-518.

²⁵⁸ Sánchez Bella, 1992, p. 90, que por su parte reproduce en esta cita las opiniones de Zavala, Silvio: *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, México 1971, p. 132 y García-Gallo, Alfonso: “Las Indias en el reinado de Felipe II. La solución del problema de los justos títulos”. En: (id.): *Estudios de Historia del Derecho Indiano*. Madrid, 1972, pp. 461-471. La cita parafraseada por Sánchez Bella procede de p. 467.

²⁵⁹ Cf. Sánchez Bella, 1992, p. 93 s.

Opina Hanke que las Ordenanzas de 1573 fueron sin duda en gran medida influenciadas por la doctrina pacífica de Las Casas y sus argumentos alegados en el combate dialéctico del año 1551.²⁶⁰ Otros autores ven de forma más diferenciada este aspecto: apunta Zavala a una posible influencia de Fray Bartolomé en la sustitución del término *conquista* por *pacificación*, aunque matizando que ello podría haberse efectuado o debido a “la campaña de Las Casas o por el estado general de la conciencia culta de España en esa época.”²⁶¹

A pesar de que las exigencias de Las Casas en cuanto a la incorporación pacífica de los nativos al imperio español y los derechos concedidos a ellos en algunos aspectos iban mucho más allá de lo que preveían las Ordenanzas, no cabe duda de que el carácter básico de esas disposiciones así como su espíritu doctrinal recoge en gran parte aquellos valores e ideales por los que el fervoroso defensor de los indios había luchado durante casi toda su vida. En todo caso significan un claro rechazo a la ideología imperialista sepulvediana y aún más a la prepotencia teocrática del Requerimiento. Aunque Fray Bartolomé ya no pudo presenciar su éxito, las Ordenanzas de 1573 pueden considerarse una victoria posmortal de Las Casas, de cuyos esfuerzos y labor incesable para su protección beneficiaron de esa manera todas las futuras generaciones de los habitantes indígenas americanos.

La inferioridad del “indio”: ¿un tópico inextirpable?

Las discusiones continuas a lo largo del siglo causaron pues un notable cambio en la cuestión de la justicia en las conquistas – al menos a nivel doctrinal.²⁶² No obstante, si nos dedicamos a enfocar otro elemento del presente debate, a saber las discusiones sobre la naturaleza de los indígenas americanos y su supuesta inferioridad, que se mantuvieron desde los inicios de la colonización española con suma intensidad, vemos que en este asunto no hubo ningún cambio notable con el paso del tiempo. Los prejuicios sobre el modo de ser del “indio” y los defectos de su carácter, debidos al simple hecho de que los nativos no cumplían con los valores y expectativas de la cultura europea – exigencia presumida e ingenua por parte

²⁶⁰ Dos años antes de la promulgación de las Ordenanzas, el responsable de su redacción mandó traer las actas de aquella junta a la corte en Madrid para que pudieran ser usadas por el consejo. Cf. Hanke, 1974, p. 120 s. También González Rodríguez, 1984, p. 22, sostiene que “hubo que esperar hasta 1573 para llegar a la redacción de unas detalladas Ordenanzas en consecuencia con el espíritu y las conclusiones de la Junta.”

²⁶¹ Zavala, *op. cit.*, p. 94 y 132. Citado en Sánchez Bella, 1992, p. 94.

²⁶² Decimos a nivel doctrinal, dado que resulta algo difícil creer que dichos principios establecidos por la Corona, autoridad lejos de los lugares donde esas empresas se llevaban a cabo, fueran siempre estrictamente seguidos. Al fin y al cabo, por muchas veces que se sustituyera el término *conquista* por el más representable *pacificación*, esas expediciones seguían siendo de carácter conquistador, integrando territorios y pueblos al Imperio español sin duda a menudo contra la voluntad de aquéllos, por lo que es evidente la duda de que hubiera a menudo un cierto abismo entre realidad y pretensión en este asunto.

de los españoles por simplemente no ser los indios europeos, ni nunca lo serán – pese a la estrecha convivencia y el fenómeno del mestizaje, en muchos españoles seguían tan presentes que pervivieron también en los siglos siguientes.

Hemos constatado ya que no sólo las opiniones de los españoles más indófobos estaban marcadas por los enjuiciamientos negativos acerca de la capacidad de los nativos. También muchos religiosos que se dedicaban a la labor evangelizadora y la protección de los aborígenes y en principio mantenían una actitud muy positiva hacía ellos, veían en los indios seres simples y débiles, necesitados de tutela, a los que no consideraban adecuados para tareas superiores: a principios de la segunda mitad del siglo XVI, el famoso fraile franciscano Jerónimo de Mendieta se declaró en contra de permitir a los indígenas la entrada al clero, alegando el argumento de que los nativos no eran aptos para comandar, sino más bien para ser comandados.²⁶³ Sirve esa opinión como una muestra magistral de lo arraigados que eran los estereotipos y prejuicios sobre el carácter supuestamente inferior de los habitantes autóctonos, puesto que incluso un gran número de los clérigos indófilos se negaron a percibir a los indios como hombres equivalentes a los españoles.

Las apasionadas discusiones sobre la naturaleza de los indígenas americanos continuaron también en siglos posteriores e incluso en lugares y entre personas que nada o muy poco tenían que ver con la realidad americana, no habiendo conocido durante toda su vida ni a un solo habitante nativo. Cabe mencionar en este contexto sobre todo el debate entre unos antropólogos e historiadores naturales europeos a finales del siglo XVIII – siendo entre otros de Pauw y Leclerc, el conde de Buffon, los más famosos nombres involucrados en él – donde algunos de los participantes volvieron a caracterizar al indígena como un ser degenerado, débil e intelectualmente limitado.²⁶⁴

El eminente filósofo peruano Alejandro Deústua, aunque por lo menos más calificado para dar su opinión en ese asunto que los dos señores apenas mencionados, a finales del siglo XIX tampoco hizo más que reproducir los viejos tópicos y estereotipos ya defendidos por un Sepúlveda u Ortiz más de tres siglos atrás. Deústua calificó al indio como un ser ocioso, miedoso, biológicamente incapaz de evolución que no “es ni puede ser sino una máquina.”²⁶⁵

²⁶³ Cf. Hanke, 1974, p. 123. La cita parafraseada procede de la *Historia eclesiástica* de Mendieta que Hanke por su parte cita de la obra de Boxer, Charles R.: “The problem of the Native Clergy in the Portuguese and Spanish Empires from the Sixteenth to the Eighteenth Centuries”. En: Guming, G. J. (ed.): *The Mission of the Church and the Propagation of the Faith*, Cambridge Univ. Press, 1970, pp. 85-106 sin especificar de qué página procede.

²⁶⁴ Para una descripción detalladísima de ese famoso debate véase la obra de Gerbi, 1993.

²⁶⁵ Cf. Hanke, 1975, p. 105.

Todavía hoy en día un número desproporcional de los habitantes indígenas del continente americano vive en una posición marginada de la sociedad hispanoamericana.²⁶⁶ Y es quizá en este estereotipo de la supuesta degeneración de los nativos el aspecto donde más evidentemente se manifiesta la herencia negativa de la época colonial: las sociedades con un alto porcentaje de población autóctona, aún dos siglos después del fin de la soberanía española en el Nuevo Mundo, en cierto sentido a menudo siguen siendo marcadas por una relación fuertemente jerárquica entre blancos e indígenas, entre conquistadores y conquistados, entre dominadores y subyugados. El tópico de la inferioridad del indio debido al etnocentrismo e imperialismo europeo y sus consecuencias – desde hace medio milenio representa una carga pesada para el destino de los habitantes nativos americanos.

¿Hipocresía o verdadera grandeza humana? – la evaluación del debate

Tan litigioso y polémico como el debate mismo sobre la legitimación de la Conquista en el siglo XVI es también su valoración crítica por parte de los historiadores modernos. Lo que se puede observar en este caso, es una cierta bipartición de los enjuiciamientos entre los diversos investigadores: una parte de los autores, sobre todo aquellos españoles influidos por un espíritu revisionista, – empeñados en deconstruir la imagen típica de la “leyenda negra” y los crímenes cometidos por los conquistadores en el transcurso de la conquista del Nuevo Mundo –, alegan la existencia de dicho debate como la muestra indudable del carácter justo y humanitario del dominio colonial español en las Indias. Frente a ellos están otros historiadores, mayoritariamente del mundo anglosajón, que condenan las discusiones legitimatorias de aquel entonces como una mera hipocresía religiosa donde en la teoría se predicaban humanitarismo y legalismo, mientras en la práctica reinaban crueldad y explotación.²⁶⁷

Pues a la hora de evaluar de forma crítica los acontecimientos de aquella época cabe enfatizar, como la ha hecho Sánchez Bella, que una cosa fue el debate doctrinal, otra la legislación y política de la Corona y otra, la realidad indiana.²⁶⁸

Ahora bien, si tenemos presentes la energía y el compromiso que los defensores de los indígenas como Las Casas aportaban a los combates teóricos con sus adversarios, su testarudez casi quijotesca con la que intentaban, por muy grandes que fueran los obstáculos y

²⁶⁶ Basta ya con leer una novela de Vargas Llosa para percatarse de los prejuicios y del latente racismo que dominan la imagen del “típico” indio sostenida por algunos entre los criollos, es decir, los descendientes de los colonos españoles, dentro de la sociedad peruana.

²⁶⁷ Cf. Hanke, 1949, p. 4

²⁶⁸ Cf. Sánchez Bella, 1992, p. 82.

la resistencia con los que se veían confrontados, conseguir unas medidas gubernativas eficaces para la protección de los nativos²⁶⁹ y un desarrollo más humano de las empresas conquistadoras, habrá pocos que calificarían tales esfuerzos como hipócritas. También las leyes promulgadas por la Corona – que en más de una ocasión hicieron plenamente caso a las voces urgentes de los clérigos indófilos –, se pueden interpretar como el afán sincero de gobernar las nuevas tierras en armonía con los principios de justicia y legalidad.

Claro está, y en este punto los dardos de los críticos dan al blanco, que había a menudo un abismo considerable entre los resultados del debate teórico y la realización de lo acordado en la práctica. Esa discrepancia se debe sobre todo a un malabrismo más que arriesgado por parte de la Corona por tratar de conciliar tanto sus propios intereses políticos y económicos bien opuestos como aquéllos de los dos agentes principales de España en el Nuevo Mundo – conquistadores y religiosos – que eran aún más incompatibles entre sí. Ese malabrismo, que iba casi siempre inevitablemente en detrimento de los indígenas, y el faltante cumplimiento de las normas teóricas en la práctica diaria resultante de él, son sin duda el punto débil del debate, quitándoles en cierta medida el fruto del esfuerzo incesable de los defensores de los indios.

Sin embargo, y no perdamos eso de vista, los logros de dichos esfuerzos aun así siguen siendo enormes. No olvidemos el papel que tenía la insistencia lascasiana en la promulgación de las Leyes Nuevas o el hecho de que los principios de la política de penetración pacífica se atenían en gran parte a los modelos elaborados por Las Casas o Vitoria pocos años antes. Lo que habría sido la conquista de América sin esas voces críticas, sin las corrientes humanitarias y legalistas preocupadas de la licitud y justicia de la actuación de España en las Indias, sin el clima de libertad de expresión que hizo posible el surgimiento de dicho debate, lo demuestra el caso de la isla Española. Allí, donde en los primeros veinte años de la presencia española no había todavía ningún religioso que vigilara el destino de los nativos, donde no había nadie que se opusiera a la explotación y la violencia de los conquistadores, la vasta mayoría de la aborígenes no sobrevivió lo que entonces fue una empresa colonizadora más bien anárquica, cuya legitimidad todavía no se había cuestionado.

El debate crítico sobre la legitimación de la Conquista y sus resultados por desgracia llegaron demasiado tarde para los habitantes nativos de la Española y las demás islas antillanas, eso sí. No obstante podemos ver en ese fenómeno autocrítico dentro de la sociedad española una de las razones más importantes, si bien no la única, para la conservación de la

²⁶⁹ Ha señalado Höffner, 1957, p. 263., que „en el Nuevo Mundo, virgen y apenas explorado, la conciencia cristiana formuló por primera vez la exigencia de que fueran prohibidos el trabajo de los niños, el trabajo forzoso de las mujeres y la explotación del hombre trabajador, mucho antes de que el movimiento social planteara análogos postulados en Occidente.”

población autóctona en grandes partes de Hispanoamérica. No hubo ninguna nación colonial europea que pusiera en tela de juicio de manera tan detallada y rigurosa la legitimidad de su dominio en las colonias como lo hizo en la primera mitad del siglo XVI España, ni tampoco estaban los demás países – con la posible excepción de Portugal – tan empeñados en reglamentar sus relaciones con los habitantes indígenas conforme a los valores y principios cristianos.²⁷⁰ Dice Hanke en este contexto: “That there was plunder and cruelty cannot be denied. But it is also true that Spain, in the very course of carving out her empire, was agitated for decades by her effort to rule justly.”²⁷¹

²⁷⁰ Cf. Hanke, 1949, p. 175.

²⁷¹ Hanke, 1975, p. 110.

CONCLUSIONES

Hemos visto que en el contexto de la conquista de América hubo intensos y fervorosos combates también lejos de los escenarios del Nuevo Mundo. También en el presente caso se luchaba con toda la dedicación y energía posible, hubo derrotas dolorosas y plenas victorias. Sin embargo, esta vez los campos de batalla no eran las selvas mesoamericanas o las sierras andinas, sino el convento vallisoletano de San Pablo o la sede del Consejo de Indias en Sevilla, las armas más peligrosas mediante las cuales se intentaba doblegar a sus contrincantes no espadas o escopetas, sino más bien lógica, retórica e intelecto.

No es mera casualidad que fuera justamente España la potestad colonial que cuestionó de forma tan amplia su derecho a conquistar y si sus actuaciones en la colonia eran justas: la profunda religiosidad y el fuerte sentido legalista inherentes a la sociedad española del siglo XVI nos sirven como explicación de que pronto aparecieran las primeras voces críticas acerca de la legitimidad del proceso conquistador en el Nuevo Mundo. El clima de libertad de expresión reinante en la España de aquel entonces, donde todo el mundo podía dar su opinión, por muy contradictoria a los intereses públicos que fuera, enterándose al mismo tiempo de aquéllas de los demás, hizo posible tanto la difusión de esas voces como el surgimiento del debate autocrítico en el que las diversas opiniones fueron detalladamente discutidas.

Los intensos debates y numerosos conflictos sobre el método adecuado de cómo debían llevarse a cabo la conquista y colonización de las tierras americanas puede interpretarse en cierto modo como una guerra civil a nivel dialéctico dentro de la joven sociedad colonial española, cuyo estallido se debe sobre todo a los intereses y expectativas diferentes que tenían los actores de la Conquista frente al nuevo continente tan prometedor: los conquistadores y encomenderos, aparte de cierto afán de gloria y fama, estaban empeñados sobre todo en mejorar tanto su posición social como la económica. Para la Iglesia y los clérigos, América y sus habitantes indígenas significaron una oportunidad sin precedentes para compensar las pérdidas que había sufrido el catolicismo en Europa por aquellas fechas. La Corona por su parte, estaba en cierta medida prisionera de la división de sus intereses por un lado económicos y por otro político-religiosos que difícilmente eran compatibles entre sí.

Constitutiva para el carácter de los debates y los desarrollos de esas primeras décadas de la presencia española en las Indias, lo es también el modo cómo percibían los españoles a los habitantes nativos. La imagen arquetípica del “indio” sostenida por los europeos era – debido al etnocentrismo vigente de la época, la inexperiencia con culturas por completo distintas así como la incapacidad de entender “lo otro” – necesariamente una imagen estereotipizada y

disfrazada en la que los indígenas representaban seres degenerados, incivilizados e inferiores a los que, para que pudieran ser integrados a la sociedad occidental, había que tutelar y enseñar a vivir tal como lo hacen los hombres cultos.

En este contexto y bajo la luz de poner de acuerdo los intereses tanto económicos como religioso-civilizatorios que chocaron en la conquista de América, debe verse también la instalación de la encomienda a pocos años de la llegada de los españoles a las Indias. El concepto teórico de esa institución – los indígenas debían prestarles servicios laborales a los colonos españoles para recibir en compensación instrucción, tutela e instrucción en la fe – preveía una convivencia entre iguales con mutuo provecho.

No obstante, fenómeno que hemos observado a menudo a lo largo de este estudio, la noble teoría en general estaba lejos de ser cumplida en la práctica americana. La mayoría de los encomenderos, subordinándolo todo a su codicia y al afán de enriquecerse, abusaban de la autoridad que tenían sobre los indios bajo su mando: mientras que las responsabilidades se desatendían, se obligaba a los aborígenes a trabajar de forma excesiva en las minas o los campos, estando los nativos por regla general desamparadamente expuestos a los abusos y los caprichos de sus señores. No sorprende que los primeros clérigos, y sobre todo los frailes mendicantes, nada más conocer la dura realidad a la que había degenerado la encomienda, empezaran a protestar contra la miseria y la explotación de la institución. Fruto de esas primeras denuncias, simbólicamente iniciadas por el sermón de Montesinos, fueron las Leyes de Burgos del año 1512. Por las pormenorizadas normas establecidas en esa ocasión los abusos de la población autóctona disminuyeron, pero estaban lejos de desaparecer, ya que el sistema de encomiendas había permanecido intacto.

En los años sucesivos, los defensores de los indios, en primer lugar el famoso Bartolomé de Las Casas, invirtieron todas sus energías en conseguir la derogación de esa institución tan fatal para el destino de los indígenas. Elaboraron modelos y planes de colonización alternativos – siendo el intento de la convivencia comunitaria entre agricultores españoles y nativos o el proyecto de la evangelización pacífica en Vera Paz los ejemplos más representativos en este contexto – en los cuales se empeñaban en demostrar que la encomienda no hacía falta ni para el funcionamiento económico de los territorios coloniales ni mucho menos para la meta de la evangelización de los naturales. Sus intenciones se vieron a menudo bloqueadas por la resistencia del partido indófono que advertía de la ruina económica de la colonia en el caso de la abolición del sistema de encomiendas, dado que según ellos, los indios, en el supuesto de que ya no fueran forzados a trabajar, recaerían en su intrínseco vicio de la ociosidad.

No obstante, las Leyes Nuevas de 1542, aparte de trazar unas normas de protección mucho más rigurosas que las Leyes de Burgos, preveían finalmente la derogación de la institución, y a pesar de que la encomienda poco después por la suma de protestas se reinstaló, no volvió jamás a ser la misma institución explotadora de los primeros tiempos. La promulgación de las Leyes Nuevas y los demás códigos legales dedicados a la reglamentación de la convivencia entre españoles y nativos se debió sin duda de manera considerable a la labor incesable de Las Casas y los demás religiosos indófilos, pero también es cierto que la Corona no estuvo dispuesta a dar esos pasos antes de que sus propios intereses políticos se vieran seriamente en peligro. Las medidas conseguidas para la protección de los indígenas deben interpretarse, por tanto, por un lado como el logro del debate crítico sobre el régimen de gobierno adecuado para las Indias y los esfuerzos de los clérigos, pero por otro lado no representan sino una consecuencia lógica del sobrio cálculo político-económico de la Corona.

Asombra en cierto modo que las discusiones sobre la ética de la conquista surgieran sólo después y como consecuencia del debate sobre el tratamiento justo y la problemática de la encomienda. La legitimidad de la soberanía política en Indias basada en las Bulas papales de Donación – aunque estas estaban más bien destinadas a delimitar las pretensiones de España contra los demás países europeos, haciendo caso omiso de la legitimación de la Conquista frente a los indígenas – no se puso en duda durante mucho tiempo. El apéndice de las Bulas Alejandrinas en la práctica, el famoso, y desde el punto de vista actual más que absurdo y presumido texto del Requerimiento, se consideraba como suficiente para cumplir las propias exigencias legalistas.

Sin embargo, en el transcurso de los conflictos sobre el régimen de gobierno adecuado, se pusieron – en forma de mirada retrospectiva – más y más en cuestión también los títulos alegados para justificar la Conquista misma. Mientras que la lucha por la protección de los indios tuvo lugar más bien en el campo práctico entre clérigos y encomenderos, la temática de la legitimación era asunto de teólogos y juristas. Francisco de Vitoria fue entonces el primero en rechazar la validez de la donación papal y aunque sus propios títulos propuestos para legitimar la presencia española en el Nuevo Mundo también ofrecían ciertos puntos débiles, representaban un planteamiento más moderno que, concediéndoles también unos derechos bien definidos a los indígenas, anticipó muchos aspectos de los derechos internacionales vigentes en la actualidad, significando sus teorías de todas formas una negativa inequívoca a la prepotencia de la legitimación teocrática de la primera fase de la Conquista.

El debate dialéctico entre Las Casas y Sepúlveda sobre la justificación de las acciones bélicas contra los indígenas no dio ningún resultado claro, siendo su gran valor sobre todo el

de haberse enfrentado en aquella ocasión dos de los personajes más importantes de la época, que además eran representantes de dos corrientes e ideologías diametralmente opuestas que chocaban en el presente debate: por un lado el nacionalismo imperialista de Sepúlveda cargado de tendencias indóforas, por otro el universalismo cristiano de Las Casas propulsado por su espíritu humanitario. Pese a que ni los justos títulos de Vitoria ni las tesis lascasianas sobre la guerra justa fueron jamás aceptados durante su vida, ambos planteamientos dejaron sus huellas en las Ordenanzas de 1573, en las que se veía manifestada la transición a la política de penetración pacífica propagada por la Corona.

El debate sobre la legitimación de la Conquista y la ética en la colonización, cuyo análisis nos hemos propuesto, no fue una farsa hipócrita, sino el intento sincero de hacer prevalecer justicia a la hora de integrar el Nuevo Mundo y a sus habitantes nativos a la cultura occidental. Es evidente que hubo a menudo un notable abismo entre teoría y práctica y que en muchas ocasiones, a pesar de que existían disposiciones legales inequívocas, continuaban en realidad la violencia y la explotación. Pero en los esfuerzos de los frailes y protectores de los indios así como en gran parte de la legislación de la Corona tenemos que ver el intento sincero de que la actuación de España en América cumpliera con los valores cristianos y las autoexigencias legalistas.

La trascendencia de ese debate y proceso autocrítico sobre la legitimidad de la Conquista y el carácter del dominio español en las Indias queda evidente también a la hora de enfocar lo fundamentales que fueron sus logros y resultados para la amplia conservación de la población indígena en grandes partes de Hispanoamérica. Es el gran mérito de la España del siglo XVI el haber tolerado el surgimiento y la existencia de esa multitud de voces críticas acerca de sus actuaciones en el Nuevo Mundo y que además, en más de una ocasión, les hizo plenamente caso.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

LAS CASAS, Bartolomé de (1984): *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (Edición de A. Saint-Lu). Madrid, Cátedra.

LAS CASAS, Bartolomé de (1994): *Historia de las Indias*, 3 vols. (Obras completas de Fray Bartolomé de las Casas. Edición de 14 vols. preparada por la Fundación «Instituto Bartolomé de Las Casas», de los Dominicos de Andalucía, editada por P. Castañeda Delgado, vols. 3-5). Madrid, Alianza.

KONETZKE, Richard (ed.): *Colección de documentos para la historia de la formación social hispanoamericana 1493-1810*, Vol. I. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1953.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de (2007): *Demócrates segundo* (Obras completas, Vol. III, edición crítica bilingüe traducida por A. Coroleu Lletget, editada por A. Losada). Pozoblanco, Ayuntamiento.

TORRES DE MENDOZA, Luis (ed.): *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados de los Archivos del Reino, y muy especialmente del de Indias*, 42 vols. Madrid 1864-1884.

VITORIA, Francisco de (1967): *Relectio de Indis o libertad de los indios*. (Corpus Hispanorum de Pace, Vol. V, edición crítica bilingüe por L. Pereña y J.M. Pérez Prendes). Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Literatura secundaria

ABELLÁN, José Luis (1979): *Historia crítica del pensamiento español*, Vol. II. Madrid, Espasa-Calpe.

ARCINIEGAS, Germán (1990): *América, tierra firme y otros ensayos*. Caracas, Ayacucho.

ABRIL-CASTELLÓ, Vidal (1984): “La bipolarización Sepúlveda-Las Casas y sus consecuencias: la revolución de la duodécima réplica”. En: Ramos Pérez, Demetrio (ed.): *Francisco de Vitoria y la escuela de Salamanca*. La ética en la conquista de América (Corpus Hispanorum de Pace, Vol. XXV). Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 229-288.

- BITTERLI, Urs (1992): *Alte Welt – neue Welt*. Formen des europäisch-überseeischen Kulturkontakts vom 15. bis zum 18. Jahrhundert. München, dt. Taschenbuch-Verlag.
- BRUFAU PRATS (1997): “Estudio histórico del Demócrates”. En: Sepúlveda, Juan Ginés de: *Demócrates segundo* (Obras completas, Vol. III, edición crítica bilingüe traducida por A. Coroleu Lletget, editada por A. Losada). Pozoblanco, Ayuntamiento, pp. XXIII-XXVII.
- CASTAÑEDA DELGADO, Paulino (1990): “Las doctrinas sobre la coacción y el ‘Idearium’ de Las Casas”. En: Las Casas, Bartolomé de: *De único vocationis modo* (Obras completas de Fray Bartolomé de las Casas. Edición de 14 vols. preparada por la Fundación «Instituto Bartolomé de Las Casas», de los Dominicos de Andalucía, editada por P. Castañeda Delgado, Vol. 2). Madrid, Alianza, pp. XVII-XLII.
- CASTAÑEDA DELGADO, Paulino (1992): “La ética en la Conquista de América”. En: Kohut, Karl (ed.): *De conquistadores y conquistados*. Realidad, justificación, representación. Frankfurt a. M., Vervuert, pp. 69-81.
- COROLEU LLETGET (1997): “Introducción filológica al Demócrates segundo”. En: Sepúlveda, Juan Ginés de: *Demócrates segundo* (Obras completas, Vol. III, edición crítica bilingüe traducida por A. Coroleu Lletget, editada por A. Losada). Pozoblanco, Ayuntamiento, pp. XXXI-XXXVII.
- DAHMS, Bernd (1993): *Bartolomé de Las Casas (1484-1566)*. Indio-Politik im 16. Jahrhundert und ihre Rezeption in lateinamerikanischer Literatur. Tübingen e. a., Francke.
- EDELMAYER, Friedrich (1996): “Spanien und die Neue Welt”. En: Edelmayr, Friedrich/Hausberger, Bernd/Weinzierl, Michael (eds.): *Die beiden Amerikas*. Die Neue Welt unter kolonialer Herrschaft. Frankfurt a. M., Brandes und Apsel, pp. 47-65.
- FERNÁNDEZ HERRERO, Beatriz (1992): *La utopía de América*. Teoría, Leyes, Experimentos. Barcelona, Anthropos.
- GARCÍA GALLO, Alfonso (1958): “Las Bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en África e Indias”. En: *Anuario de historia del derecho español*, Vol. XXVII-XXVIII, pp. 461-829.
- GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (1984): “El sentido de las primeras denuncias”. En: Ramos Pérez, Demetrio (ed.): *Francisco de Vitoria y la escuela de Salamanca*. La ética en la conquista de América (Corpus Hispanorum de Pace, Vol. XXV). Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 67-115.
- GERBI, Antonello (1978): *La naturaleza de las Indias Nuevas*. De Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo. México, D.F., Fondo de Cultura Económica.
- GERBI, Antonello (1993): *La disputa del Nuevo Mundo*. Historia de una polémica 1750-1900. México, D.F., Fondo de Cultura Económica.
- GIBSON, Charles (1980): *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. México, D. F., Siglo Veintiuno.

- GÓMEZ CANEDO, Lino (1969): “¿Hombres o bestias? (Nuevo examen crítico de un viejo tópico)”. En: *Estudios de historia novohispana*, Vol. I, pp. 29-51. Consultado en la versión electrónica de URL:
<http://www.iih.unam.mx/publicaciones/revistas/novohispana/pdf/novo01/0004.PDF>
 [16.3.2011], pp. 1-28 en la versión PDF.
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, Jaime (1984): “La Junta de Valladolid convocada por el emperador”. En: Ramos Pérez, Demetrio (ed.): *Francisco de Vitoria y la escuela de Salamanca*. La ética en la conquista de América (Corpus Hispanorum de Pace, Vol. XXV). Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 199-227.
- HANKE, Lewis (1935): *The first social experiments*. A study in the development of Spanish Indian policy in the sixteenth century. Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press.
- HANKE, Lewis (1949): *The spanish struggle for justice in the conquest of America*. Philadelphia, Univ. of Pennsylvania Press.
- HANKE, Lewis (1974): *All mankind is one*. A Study of the Disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Gines de Sepúlveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians. DeKalb, Northern Illinois Univ. Press.
- HANKE, Lewis (1975): *Aristotle and the American Indians*. A study in race prejudice in the modern world. Bloomington, Indiana Univ. Press.
- HERNÁNDEZ, Ramón (1984): “Las hipótesis de Francisco de Vitoria”. En: Ramos Pérez, Demetrio (ed.): *Francisco de Vitoria y la escuela de Salamanca*. La ética en la conquista de América (Corpus Hispanorum de Pace, Vol. XXV). Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 345-381.
- HINZ, Felix (2005): *Hispanisierung in Neu-Spanien*. Transformation kollektiver Identitäten von Mexica, Tlaxkalteken und Spaniern, 3 vols. Hamburg, Kovač.
- HODGEN, Margaret T. (1964): *Early anthropology in the sixteenth and seventeenth centuries*. Philadelphia, Univ. of Pennsylvania Press.
- HORST, Ulrich (1995): “Leben und Werke Francisco de Vitorias”. En: Vitoria, Francisco de: *Vorlesungen*. Völkerrecht, Politik, Kirche, Vol. I (ed. por Horst, Ulrich/Justenhoven, Heinz-Gerhard/Stüben, Joachim). Stuttgart e. a., Kohlhammer, pp. 13-99.
- HÖFFNER, Joseph (1957): *La ética colonial española del Siglo de Oro*. Cristianismo y dignidad humana. Madrid, Cultura Hispánica.
- KÖNIG, Hans-Joachim (1969): *Monarchia mundi und res publica christiana*. Die Bedeutung des mittelalterlichen Imperium Romanum für die politische Ideenwelt Kaiser Karls V. und seiner Zeit, dargestellt an ausgewählten Beispielen. Hamburg, Univ. Diss.
- KONETZKE, Richard (2002): *América Latina*, Vol II: *La época colonial* (Historia Universal Siglo XXI, Vol. XXII). Madrid, Siglo Veintiuno.
- LEVILLIER, Roberto (1935): *Don Francisco de Toledo*. Supremo organizador del Perú, Vol. I. Madrid, Espasa-Calpe.

- LÓPEZ CANTOS, Ángel (1991): “Conquista y colonización de las Antillas”. En: Navarro García, Luis (ed.): *Historia de las Américas*, Vol. I. Madrid, Alhambra Longman, pp. 395-444.
- LUCENA, Manuel (1984): “Crisis de la conciencia nacional. Las dudas de Carlos V”. En: Ramos Pérez, Demetrio (ed.): *Francisco de Vitoria y la escuela de Salamanca*. La ética en la conquista de América (Corpus Hispanorum de Pace, Vol. XXV). Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 163-198.
- MADARIAGA, Salvador de (1947): *The rise of the Spanish American empire*. London, Hollis & Carter.
- MIRA CABALLOS, Esteban (1996): “El sistema laboral indígena en las Antillas (1492-1542)”. En: Pietschmann, Horst/Ruiz Rivera, Julián B. (eds.): *Encomiendas, indios y españoles*. Münster, LIT, pp. 13-31.
- MIRA CABALLOS, Esteban (2000): *Las Antillas Mayores 1492-1550*. Ensayos y documentos. Madrid, Iberoamericana.
- MIRANDA ONTANEDA, Néstor (1968): *Kolonialismus und koloniale Abhängigkeit*. Eine ethnosoziologische Analyse des Repartimiento-Encomienda-Systems auf den Antillen, 1492-1525. Heidelberg, Univ. Diss.
- MIRES, Fernando (1986): *En nombre de la cruz*. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios (período de conquista). San José de Costa Rica, DEI.
- MIRES, Fernando (1987): *La colonización de las almas*. Misión y Conquista en Hispanoamérica. San José de Costa Rica, DEI.
- MORALES PADRÓN, Francisco (1990): *Historia del descubrimiento y conquista de América*. Madrid, Gredos.
- MORALES PADRÓN, Francisco (2008): *Teoría y leyes de la Conquista*. Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Univ. de Sevilla.
- NAVARRO GARCÍA, Luis (1996): “La encomienda, primera clave de la sociedad indiana”. En: Pietschmann, Horst/Ruiz Rivera, Julián B. (eds.): *Encomiendas, indios y españoles*. Münster, LIT, pp. 33-47.
- O’GORMAN, Edmundo (1958): *La invención de América*. El universalismo de la cultura de occidente. México, D.F., Fondo de Cultura Económica.
- OTS CAPDEQUÍ, José M^a. (1946): *El régimen de la tierra en la América española durante el período colonial*. Cursillo dictado en la Universidad de Santo Domingo del 27 de noviembre al 13 de diciembre de 1944. Ciudad Trujillo, Montalvo.
- OTS CAPDEQUÍ, José M^a. (1959): *Instituciones* (Historia de América y de los pueblos americanos Vol. XIV). Barcelona, Salvat.
- PADGEN, Anthony (1999): *The fall of natural man*. The American Indian and the origins of comparative ethnology. Cambridge, Mass., Cambridge Univ. Press.

- PEREÑA, Luciano (1984): “La Escuela de Salamanca y la duda indiana”. En: Ramos Pérez, Demetrio (ed.): *Francisco de Vitoria y la escuela de Salamanca*. La ética en la conquista de América (Corpus Hispanorum de Pace, Vol. XXV). Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 291-344.
- PÉREZ, Isacio (1984): “Acusaciones y reivindicaciones en las Indias y la Metrópoli”. En: Ramos Pérez, Demetrio (ed.): *Francisco de Vitoria y la escuela de Salamanca*. La ética en la conquista de América (Corpus Hispanorum de Pace, Vol. XXV). Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 117-162.
- PHELAN, John L. (1970): *The millennial kingdom of the franciscans in the New World*. Berkeley e. a., Univ. of California Press.
- PIETSCHMANN, Horst (1992): “La Conquista de América: un bosquejo histórico”. En: Kohut, Karl (ed.): *De conquistadores y conquistados*. Realidad, justificación, representación. Frankfurt a. M., Vervuert, pp. 11-28.
- PRIEN, Hans-Jürgen (1995): “Las Bulas Alejandrinas de 1493”. En: Schröter, Bernd (ed.): *Tordesillas y sus consecuencias*. La política de las grandes potencias europeas respecto a América Latina (1494-1898). Frankfurt a. M., Vervuert, pp. 11-28.
- PRIEN, Hans-Jürgen (1996): “Conquista, Kolonisation und Mission”. En: Edelmayr, Friedrich/Hausberger, Bernd/Weinzierl, Michael (eds.): *Die beiden Amerikas*. Die Neue Welt unter kolonialer Herrschaft. Frankfurt a. M., Brandes und Apsel, pp. 67-80.
- RAMOS PÉREZ, Demetrio (1984): “El hecho de la conquista de América”. En: Ramos Pérez, Demetrio (ed.): *Francisco de Vitoria y la escuela de Salamanca*. La ética en la conquista de América (Corpus Hispanorum de Pace, Vol. XXV). Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 17-63.
- SÁNCHEZ BELLA, Ismael (1992): “Las Ordenanzas de Felipe II sobre nuevos descubrimientos (1573): consolidación de la política de penetración pacífica”. En: Kohut, Karl (ed.): *De conquistadores y conquistados*. Realidad, justificación, representación. Frankfurt a. M., Vervuert, pp. 82-96.
- TODOROV, Tzvetan (1991): *La conquête de l'Amérique*. La question de l'autre. Paris, du Seuil.
- VARELA IGLESIAS, M. Fernando (2005): *Panorama de Civilización Española*. España y España en América. Wien, WUV Universitätsverlag.
- ZAVALA, Silvio A. (1978) : *Ensayos sobre la colonización española en América*. México D.F., Porrúa.
- ZAVALA, Silvio A. (1992): *La encomienda indiana*. México D.F., Porrúa.

Die Debatte über die Rechtmäßigkeit der spanischen Eroberung Amerikas in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts

Einleitung

Die Eroberung und Kolonisierung Amerikas durch die Spanier ab dem Jahre 1492 n. Chr. wird vielfach primär in ihrer Ausformung als militärische Unternehmung wahrgenommen. Jedoch stellen die Eroberungsfeldzüge eines Cortés oder Pizarro nur das sichtbarste Element eines übergeordneten hochkomplexen historischen Prozesses dar, welcher die Integration der Neuen Welt und ihrer Einwohner in das spanische Imperium und den europäisch-christlichen Kulturkreis war.

Denn die unerwartete Existenz des neuen Kontinents und der dortigen indigenen Bevölkerung warf ungeheure Fragen und Zweifel auch auf theoretischer Ebene auf, mit denen sich in der Folge die politischen Verantwortlichen, Theologen und Juristen der damaligen Zeit zu beschäftigen hatten: Wer waren diese Menschen, wie sollte ihre Bekehrung zum Christentum erfolgen und welche Position in der zukünftigen Kolonialgesellschaft sollte ihnen zugedacht werden? Mit welchem Recht durfte man Kriege gegen sie führen, sich ihrer Länder und Besitztümer bemächtigen? Zu all diesen Punkten gab es zwischen den jeweiligen in den Eroberungsprozess involvierten Gruppierungen innerhalb der spanischen Gesellschaft höchst divergierende Ansichten, die in unzähligen Debatten und Diskussionen erörtert werden mussten. Dies hatte zur Folge, dass Spanien, wie kein anderes europäisches Land der damaligen Zeit, bereit war, die Art und Weise seiner kolonialen Expansion in Amerika und in weiterer Folge sogar sein prinzipielles Recht auf diese selbst massiv zu hinterfragen.

Inhalt der vorliegenden Arbeit sind die Darstellung und Analyse der Charakteristika dieser Legitimierungsdebatte der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts über den Ablauf und die Rechtmäßigkeit der spanischen Eroberung und Kolonisierung des amerikanischen Kontinents, ebenso wie die Voraussetzungen und Gründe für ihre Entstehung. Ein besonderes Augenmerk soll auf die Frage gelegt werden, inwieweit die Existenz dieser kritischen Debatte und ihre erzielten Resultate mitentscheidend für den Charakter und Verlauf der weiteren spanischen Kolonialpolitik waren. Hierfür ist es nötig, einerseits den theoretisch-doktrinären Inhalt der Debatte zu beleuchten, aber auch deren Auswirkungen auf die koloniale Gesetzgebung und deren weitere Umsetzung in der amerikanischen Praxis. Der theoretische Gegenstand der Diskussionen bestand aus zwei de facto unterschiedlichen Elementen: einerseits ging es auf einer praktischen und unmittelbaren Ebene um die Ausgestaltung einer in ethischer und

humanitärer Hinsicht korrekten Kolonialverwaltung, durch die Ausbeutung und Missbrauch der autochthonen Bevölkerung durch die spanischen Siedler eingeschränkt werden sollten. Während dieser humanitäre Aspekt der Debatte im zweiten Teil der Arbeit behandelt wird, geht es im dritten Teil um die theologisch-juristische Legitimierung der politischen Besitzansprüche Spaniens auf die amerikanischen Gebiete an sich sowie die Rechtfertigung der kriegerischen Handlungen gegen die Ureinwohner. Im ersten Abschnitt sollen zunächst aber noch die Motive und historischen Umstände analysiert werden, die maßgeblich zur Genesis dieser bemerkenswerten Diskussionen beigetragen haben.

Die Voraussetzungen der Debatte

Es ist kein Zufall, dass ausgerechnet Spanien im Zuge der Eroberung Amerikas als einzige europäische Kolonialmacht bereit war, die Art und Weise und schließlich auch das grundsätzliche Recht auf seine imperialistische Expansion in derartigem Umfang in Frage zu stellen. Die Gründe für dieses historische Phänomen lassen sich in dieser Konstellation sowohl im Charakter des Subjektes, also den spanischen Eroberern, als auch in der Bedeutung des eroberten Objektes, nämlich der Neuen Welt und ihrer Bewohner, finden.

Wenden wir uns zunächst dem zweiten Aspekt zu: als klar war, dass die von Kolumbus entdeckten Landmassen nicht ein Teil Asiens waren, sondern einen eigenen Kontinent darstellten, erschütterte dies das in Europa bis dahin gültige geographische und theologische Weltbild in seinen Grundfesten. Einerseits stellte die Existenz der indigenen Bevölkerung und ihre Unkenntnis des Christentums das Dogma der Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift massiv Frage, hieß es doch stets, das Wort Gottes sei allen Menschen dieser Welt gepredigt worden. Ebenso verlor jedoch auch die mittelalterlich-mystische Dreiteilung der Welt – Europa, Asien und Afrika galten als einzige für den Menschen bewohnbare Erdteile, die *Ökumene*, eine Gliederung die in christlichen Konzepten wie der Heiligen Trinität und ähnlichen auf der Bedeutung der Zahl Drei beruhenden Erklärungsmustern begründet lag und daher auf keinen Fall erweiterbar war – jegliche Form der Legitimation. Die somit allen europäischen Werten und Erfahrungen widersprechende Existenz Amerikas stellte Spanien deshalb auch in experimenteller Hinsicht vor viele offene Fragen. Es gab keinerlei Präzedenzfälle für die spezielle Situation der Neuen Welt; die Anwendbarkeit der bei interkulturellen Begegnungen mit Völkern aus dem bekannten Teil der Welt zu Hilfe gezogenen Ansätze der theologisch-philosophischen Tradition des Okzidents war im Fall der Zivilisationen des amerikanischen

Kontinents stark eingeschränkt. Dies erklärt auch, warum es eine derartige Vielzahl an kontroversiellen Meinungen darüber gab, wie die Eroberung Amerikas zu verlaufen habe, was erlaubt sei und was nicht und dergleichen.

Wenn wir aber in Betracht ziehen, dass etwa bei der englischen Expansion in Nordamerika rund ein Jahrhundert später keine vergleichbare kolonialetische Diskussion stattfand, so wird klar, dass die Gründe für das Aufkommen dieser intensiv geführten Debatte nicht nur in der fehlenden Erfahrung mit dem Unbekannten zu suchen sind, sondern auch zu einem großen Teil über den speziellen Charakter Spaniens zur damaligen Zeit erklärt werden müssen. Wie problematisch es auch sein mag, generalisierend von den Eigenschaften einer gesamten Nation zu sprechen, so gibt es doch zwei wesentliche Wesenszüge, die quer durch die spanische Gesellschaft der damaligen Zeit in besonderem Maße präsent waren: zum einen ist dies eine tiefe Religiosität, zum anderen ein ausgeprägter Sinn für Legalismus.

Spanien sah sich in seiner Selbstdefinition als den wichtigsten Vertreter des Christentums, der Katholizismus war quasi omnipräsent: so waren etwa Isabella und Ferdinand die *Katholischen Könige*, auch Karl V. sah sich als Beschützer des wahren Glaubens gegenüber den Osmanen und dem aufstrebenden Protestantismus. Auch bei der Kolonisierung Amerikas war ein gewisser katholischer Kreuzfahrergeist zu spüren: so war etwa Andersgläubigen die Überfahrt nach Amerika nicht gestattet, um die Evangelisierung der Indios nicht zu gefährden. Dies erklärt aber auch, warum die Regenten in der Folge dermaßen für Kritik empfänglich waren, wonach die spanische Herrschaft in der Neuen Welt den christlichen Werten widerspreche. Ebenso entscheidend war in diesem Kontext das starke Verlangen der Spanier, ihre Handlungen stets durch gesetzliche Rahmen und Normen abgedeckt zu wissen, manifestiert in der Einberufung unzähliger Beratungssitzungen und Gremien, in welchen der Ablauf und die Art der Kolonialpolitik in Übersee geklärt werden sollte. Von größter Bedeutung für die Entstehung der vorliegenden Debatte war auch das zu jener Zeit in Spanien vorherrschende Klima der intellektuellen Toleranz und Meinungsfreiheit, in dessen Rahmen die Krone nicht nur die Existenz kritischer Stimmen bezüglich der Verwaltung der amerikanischen Gebiete erlaubte, sondern diese sogar förderte.

Die Eroberung Amerikas wurde nicht, wie oberflächliche Darstellungen suggerieren könnten, von einem einzelnen Akteur mit einheitlichen Zielen, *den Spaniern*, durchgeführt. Vielmehr waren in diesen Prozess unterschiedliche Elemente der spanischen Gesellschaft involviert, die teilweise höchst diverse Vorhaben und Interessen verfolgten und so in ihrer Gesamtheit eine äußerst heterogene Großgruppe darstellten. Konkret gilt es, drei Handlungsträger der *Conquista* zu unterscheiden: die Konquistadoren – also jene großteils

aus dem niedrigen kastilischen Adel stammenden Teilnehmer der privat finanzierten militärischen Expeditionen – sahen die Eroberung Amerikas neben einem Dienst an Gott und dem Vaterland vor allem als Chance, ihre eigene soziale und ökonomische Position zu verbessern. Abgesehen von der meist bescheidenen Kriegsbeute ließ sich dies am besten über intensive Nutzung der Rohstoffe des neuen Kontinents erreichen. Hierfür bediente man sich primär der Arbeitskraft der unterlegenen indigenen Bevölkerung, die für die Konquistadoren und späteren Siedler meist nicht mehr als ein Objekt oder Werkzeug darstellten, weshalb Ausbeutung und Missbrauch im Zusammenleben der beiden Gruppen bald an der Tagesordnung standen. Für die Geistlichen und die Kirche im Allgemeinen hingegen war die Neue Welt die Gelegenheit schlechthin, die in Europa erlittenen Verluste des Katholizismus zu kompensieren und eine Unzahl an ungetauften Seelen für das Christentum zu gewinnen. Neben moralischen Prinzipien der christlichen Nächstenliebe war also auch aus diesen Gründen der Schutz der Indios sowie das Eintreten für ihre gerechte Behandlung für die Kirche ein Muss. Die spanische Krone als dritter entscheidender Akteur wiederum war in gewisser Weise zwischen ihren religiös-politischen und ökonomischen Interessen gefangen: denn einerseits waren ihr Evangelisierung, Hispanisierung und Schutz der autochthonen Bevölkerung, die sie ebenso wie die spanischen Siedler als ihre Vasallen und Untertanen erachtete, ein wichtiges Anliegen. Andererseits war es für Spanien auf Grund seiner chronischen Finanznot aus wirtschaftlicher Hinsicht unabdingbar, die enormen Rohstoffvorkommen in Übersee zu nützen: die Verwendung der Indios für diese Zwecke artete jedoch allzu häufig, wie bereits beschrieben, in Ausbeutung und Ungerechtigkeit aus, was zu den zuerst genannten staatlichen Zielen eindeutig im Widerspruch stand.

Das Aufzeigen dieser Zwiespalte und Interessenskonflikte unter den einzelnen Akteuren der *Conquista* ist von enormer Bedeutung, denn nur so konnte die kolonialetische Debatte überhaupt erst entstehen. Hätten alle am Eroberungsprozess beteiligten Parteien die gleichen Ziele und Vorstellungen gehabt, so wäre die Rechtmäßigkeit der eigenen Vorgehensweise entweder gar nicht oder zumindest nicht in dieser Form in Frage gestellt worden.

Entscheidend für den Charakter und Verlauf der Debatte war nicht zuletzt auch die Art und Weise in der die Spanier den Bewohnern der Neuen Welt begegneten und diese wahrnahmen. Es war dies eine stark ethnozentrische Sichtweise, wurden doch die indigenen Kulturen nahezu ausschließlich danach beurteilt, inwieweit sie den europäischen Moralvorstellungen und Wertkodices zu entsprechen in der Lage waren. Da nun aber viele Elemente dieser Kulturen, ob nun sexuelle Praktiken, Ernährungsgewohnheiten oder religiöse Riten den christlich-okzidentalischen Werten diametral entgegenstanden, waren die Indios in den Augen

vieler Spanier per se perverse, degenerierte und unzivilisierte Untermenschen, für die es letztendlich sogar ein Segen sein sollte, von einer so hehren Nation wie der spanischen erobert zu werden, die ihnen die Segen der Zivilisation zuteil werden ließ. Naturgemäß anders sahen dies viele Geistliche als engagierte Verteidiger der autochthonen Bevölkerung – wengleich auch bei ihnen das Bild der Ureinwohner ein extrem generalisierendes und stereotypisiertes war –, in deren Augen die Indios edle und vernunftbegabte Wesen darstellten. Einig waren sich allerdings indiophile wie -phobe Spanier gleichermaßen, dass die indigene Bevölkerung notwendigerweise von ihren früheren Religionen und Bräuchen abgebracht und hispanisiert werden musste.

Der Kampf für den Schutz der indigenen Bevölkerung

Unter dem Blickwinkel des obig beschriebenen Indio-Bildes sowie dem konstanten Druck unter dem die spanische Krone stand, Interessen ökonomischer und religiös-zivilisatorischer Natur miteinander zu verbinden zu müssen, ist auch die zu Beginn des 16. Jahrhunderts erfolgte Einführung des sogenannten *Encomienda*-Systems in der Frühphase der spanischen Präsenz in der Neuen Welt einzuordnen. Die Charakteristika dieser Institution, die in ihren Grundzügen in starker Form an die mittelalterlichen Beziehungen zwischen Lehensherr und Leibeigenen angelehnt war, jedoch trotz allem nicht als bloße Reproduktion des europäischen Feudalsystems auf amerikanischem Territorium angesehen werden kann, müssen in zwei Aspekte aufgeteilt werden. Der augenscheinlichste Wesenszug dieser Einrichtung war ein ökonomischer: die indigene Bevölkerung sollte ihre Tributleistungen an die Krone in Form von Arbeitsdiensten erbringen, die letztere wiederum an die Konquistadoren als Belohnung für deren Leistungen in den Eroberungskriegen abtrat. Jedem spanischen Siedler war so eine gewisse, fest geregelte Anzahl an Indios anvertraut (span. *encomendar*), auf deren Arbeitskraft er zurückgreifen konnte. Gleichzeitig aber, und hieraus ergibt sich der zweite, soziale Aspekt der *Encomienda*, waren die Spanier ebenso verpflichtet, den ihnen zugeteilten Indios Schutz und Hilfe zu gewährleisten, ihnen den katholischen Glauben und die europäische Lebensweise näher zu bringen und ähnliches.

Gemäß dem theoretischen Konzept dieser Institution, handelte es sich hier also um eine Symbiose zwischen zwei Partnern mit gegenseitigem Nutzen. In der Praxis allerdings blieb von der noblen Theorie zumeist nicht sehr viel übrig: die *Encomenderos*, also die Verfüger über die *Encomiendas*, erfüllten ihre Pflichten in der Regel nur äußerst widerwillig und

nachlässig, missbrauchten aber gleichzeitig die Befugnisse, die sie über ihre Indios hatten, indem sie von diesen auf zumeist äußerst brutale Art exzessive Arbeitsleistungen einforderten. Wenngleich es sich bei den einer *Encomienda* zugeteilten indigenen Bevölkerungsgruppen offiziell um freie Vasallen des Königs handelte, so war der Charakter der Institution in der Praxis doch sehr stark mit jenem der Sklaverei zu vergleichen: die Indios wurden, zusätzlich zu den unmenschlichen Anstrengungen die sie auf den Feldern oder den Goldminen erbringen mussten, psychisch und physisch misshandelt, vergewaltigt, beschimpft, gedemütigt, Hunde auf sie gehetzt – alles nach Lust und Laune ihrer spanischen Herren.

Dieses erschreckende Bild bot sich einer kleinen Gruppe von Dominikanermönchen dar, die rund zwei Jahrzehnte nach der Entdeckungsfahrt des Kolumbus auf die Insel Hispaniola kamen – dem damaligen Hauptsitz der spanischen Administration in der Neuen Welt – um ihre missionarische Tätigkeit zu beginnen. Die Geistlichen zögerten nicht, die Missstände der kolonialen Verwaltung anzuprangern und auf deren Unvereinbarkeit mit den christlichen Werten und dem Vorhaben der Evangelisierung, das ja das Hauptziel der spanischen Präsenz in Amerika darstellte, hinzuweisen. Diese Protestbewegung, initiiert durch die berühmte Adventspredigt des Montesinos, und der Aufruhr, den sie unter den Kolonisten hervorrief – sahen diese die *Encomienda* doch als ihre legitime Belohnung und die Urgenzen der Mönche folglich als unzulässige Einmischung – erreichten bald ein derartiges Ausmaß, dass sich auch die zuständigen Instanzen im Mutterland gezwungen sahen, sich der Sache anzunehmen.

Ergebnis der folgenden Diskussionen über die Ethik in der Kolonisierung sowie die Regelung der Beziehungen zwischen autochthoner Bevölkerung und den spanischen Siedlern waren die im Jahre 1512 verabschiedeten Gesetze von Burgos. In diesen wurden, gemäß den Forderungen der protestierenden Geistlichen, detaillierte Maßnahmen zum Schutz der Indios beschlossen, wie etwa genau geregelte Arbeitszeiten, Versorgung und Verpflegung oder das Verbot des Einsatzes von Schwangeren. Die diversen Bestimmungen erschienen in ihren Grundzügen extrem human und hätten eine deutliche Verbesserung der Lebensbedingungen der Indios mit sich gebracht, jedoch waren die staatlichen Kontrollorgane in dieser Frühphase der Kolonisierung noch zu wenig ausgebaut, um ihre lückenlose Einhaltung auch tatsächlich garantieren zu können. Das Hauptproblem der Gesetze von Burgos lag darin, dass man sich vonseiten der Krone weder dazu durchringen konnte noch wollte, die *Encomienda* als Ursache allen Übels abzuschaffen – zu wichtig erschien sie sowohl für die wirtschaftliche Rentabilität der amerikanischen Gebiete als auch für die Integration der indigenen Bevölkerung in das spanische Imperium –, weshalb man sich darauf beschränkte, die negativen Auswüchse der Institution durch die erwähnten Schutzmaßnahmen zu regulieren.

Dies brachte zwar eine Verbesserung der Situation, jedoch blieben die Indios nach wie vor der Gnade ihrer Herren ausgesetzt, wodurch Ausbeutung und Misshandlung weiterhin stark präsent waren.

Es verwundert daher wenig, dass die Verteidiger der Rechte der indigenen Bevölkerung sich nicht mit der unzureichenden Kompromisslösung von Burgos zufrieden gaben, sondern weiterhin dafür eintraten, dass nicht nur die Effekte, sondern die Ursache des Leids der Indios bekämpft würde, was unweigerlich die Forderung nach einer Abschaffung der *Encomienda* nach sich zog. In diesem Kontext sind vor allem die Bemühungen des Dominikanerpaters Bartolomé de Las Casas zu erwähnen, der auf Grund seines unermüdlichen Einsatzes für die indigene Bevölkerung auch heutzutage noch in weiten Teilen Lateinamerikas großes Ansehen genießt. Las Casas und seinen Mitstreitern war jedoch eines bald klar: ihr Ansinnen nach der Aufhebung der *Encomienda* würde nur dann realistische Chancen auf Erfolg haben, wenn der Krone vor Augen geführt werden konnte, dass diese nicht unabdingbar für das Funktionieren der amerikanischen Kolonien war. Die folgenden Jahre und Jahrzehnte waren daher von zahlreichen Versuchen geprägt, realistische Alternativen zu dieser Institution sowohl in ihrer ökonomischen als auch der politisch-zivilisatorischen Rolle zu finden: Las Casas etwa stellte im Rahmen der Planung dieser alternativen Kolonisierungspläne für die Gebiete unter spanischer Verwaltung ein Modell vor, das auf dem Konzept der massiven Emigration von kastilischen Bauern auf den amerikanischen Kontinent beruhte, die dort gemeinsam mit den Indios in einer Art paternalistischer Agrarkommune leben sollten. Durch die Gemeinschaft mit den Europäern wäre die indigene Bevölkerung von diesen sowohl in landwirtschaftlichen Techniken als auch der „zivilisierten“ Lebensweise instruiert worden, was die beiden wichtigsten Anliegen der spanischen Herrscher erfüllt und somit die Hinfälligkeit der *Encomienda* nach sich gezogen hätte.

Da jedoch all diese gewagten Experimente – teils auch durch die Verkettung unglücklicher Zufälle – mit mehr oder minder fliegenden Fahnen scheiterten, hielt die Krone fast ein halbes Jahrhundert an der so hart umkämpften Institution fest. Als aber 1542 die sogenannten *Neuen Gesetze* erlassen wurden, hatten die Verteidiger der Indios ihr Ziel doch noch erreicht. Denn die rigorosen Bestimmungen zum Schutz der autochthonen Bevölkerung, welche die in Burgos rund drei Jahrzehnte zuvor beschlossenen Maßnahmen bei weitem in den Schatten stellten, sahen als wohl wichtigsten Punkt auch die schrittweise Abschaffung der *Encomienda* und die direkte Unterstellung aller Indios unter staatliche Verwaltung vor. Dass sich die Krone letztlich zu diesem Schritt entschloss, daran hatte zum einen sicherlich die Beharrlichkeit eines Las Casas massiven Anteil – nicht zuletzt durch die Publikation

zahlreicher literarischer Werke, in denen er dem Kaiser die Defekte des Systems in leidenschaftlicher Form in Erinnerung rief –, andererseits sind die Gründe für diese Entscheidung jedoch schlichtweg einem nüchternen machtpolitischen Kalkül von staatlicher Seite geschuldet: denn die Dezimierung der indigenen Bevölkerung war durch die Missstände in der kolonialen Verwaltung und die Schrecken der *Encomienda* bereits so weit fortgeschritten – auf der Insel Hispaniola kamen im ersten halben Jahrhundert nach Ankunft der Spanier eine Million Indios um, womit die Urbevölkerung dort de facto als ausgerottet galt. Ein rasches Eingreifen war somit unumgänglich, war der Krone doch klar, dass eine weitere Abnahme oder gar die Ausrottung der autochthonen Bevölkerung Amerikas ihre dortigen Besitzungen sowohl in ökonomischer als auch politischer Hinsicht stark in ihrem Wert beeinträchtigt hätte.

Die *Neuen Gesetze* sind bis zu einem gewissen Punkt auch nicht so sehr als Maßnahmen zum eigentlichen Schutz der Indios anzusehen, als vielmehr ein Versuch, die stetig zunehmende Macht der *Encomenderos* in der Neuen Welt zu brechen. Das mittelalterliche Feudalsystem der *Encomienda* war von der Krone zwar als notwendiges Übel und mangels adäquater Alternativen lange Zeit mitgetragen worden, jedoch widersprach es diametral dem modernen, neuzeitlichen Konzept des staatlichen Absolutismus, das Spanien unter der Regentschaft Karl V. propagierte. Um die nicht gänzlich unrealistische Gefahr einer Aufsplitterung der amerikanischen Gebiete in mehrere kleine Feudalstaaten zu bannen, war es daher ein Gebot der Staatsräson, die anachronistische Lehensherrschaft abzuschaffen und die Macht in den überseeischen Gebieten auf staatliche Verwaltungsinstitutionen zu übertragen.

Zwar musste auf Grund der starken Proteste, die durch diesen Gesetzestext in der Neuen Welt hervorgerufen wurden, die Abschaffung der *Encomienda* kurze Zeit später wieder zurückgenommen werden, jedoch wandelte sich diese im weiteren Verlauf in ein reines Tributsystem, in dem die Indios nicht mehr direkt unter die spanischen Gutsherren unterstellt waren und diese daher auch keine Arbeitsdienste von ihnen fordern konnten.

Die Legitimierung der politischen Herrschaft der Spanier in der Neuen Welt

Nach den Bemühungen um eine gerechte koloniale Administration und die Verbesserung des Schicksals der indigenen Bevölkerung, wenden wir uns hiermit dem zweiten inhaltlichen Schwerpunkt der vorliegenden Debatte zu. Man würde meinen, dass Spanien, im Zuge der Beschäftigung mit der Problematik zunächst sein prinzipielles Recht

auf eine Eroberung und Kolonisierung der amerikanischen Territorien diskutierte, um erst im Anschluss daran, nachdem ersterer Punkt geklärt war, die Debatten über die richtige Behandlung der indigenen Bevölkerung ihren Ursprung fanden. Kurioserweise war jedoch das Gegenteil der Fall: erst durch die Proteste der Geistlichen gegen die Misshandlungen der Indios und die darauf folgenden Debatten über die *Encomienda*, mehrten sich die Stimmen, die auch die Legitimität der politischen Souveränität Spaniens in der Neuen Welt an sich in Frage stellten.

Dass diese die längste Zeit über als selbstverständlich vorausgesetzt wurde, liegt daran, dass das Faktum, auf dem sie beruhte in einem derart katholischen Land wie Spanien zunächst kaum hinterfragt wurde: die päpstliche Autorität. Denn Alexander VI. vermachte den Katholischen Königen 1493 in Form der sogenannten „Alexandrinischen Bullen“ die westindischen Gebiete – damals war ja längst noch nicht klar, dass es sich bei den entdeckten Landmassen um einen eigenständigen Kontinent handelte – unter der Bedingung, in diesen die Evangelisierung der Ureinwohner vorzunehmen. Diese Form der Territorialkonzessionen war bereits im Mittelalter nicht ungewöhnlich, jedoch diente diese Vorgehensweise in Ermangelung international gültiger Rechtsinstanzen vor allem dazu, staatliche Interessenssphären – im Falle Amerikas, oder Indiens, wie man zum damaligen Zeitpunkt noch glaubte, vor allem jene Spaniens von Portugal – voneinander abzugrenzen. In der Folge wurde diese „päpstliche Schenkung“ aber gewissermaßen zweckentfremdet um die Ansprüche der spanischen Herrscher gegenüber der indigenen Bevölkerung zu legitimieren, obwohl dies nicht der eigentliche Sinn der Dokumente war.

Als dann im Kontext der Entstehungsgeschichte der Gesetze von Burgos die ersten zaghaften Diskussionen über die Rechtmäßigkeit der spanischen Eroberung Amerikas aufkamen, galt die Legitimierung dieses Vorgangs durch die päpstliche Autorität als außer Frage stehend. Als Rechtfertigung für die Kriege und die Unterwerfung der autochthonen Bevölkerung erachtete man es als ausreichend, die Indios von der „Schenkung“ Alexanders VI. zu informieren, die diese nach spanischem Selbstverständnis selbstredend zu akzeptieren hatten. Dies geschah in Form des vom heutigen Standpunkt aus kurios und anmaßend zugleich erscheinenden Dokuments des *Requerimiento*, das jedoch in erster Linie als Ausdruck des Legalismus der damaligen Zeit zu werten ist. In diesem Text, der den Indios vor Beginn jedweder kriegerischen Handlung zu verlesen war, klärte man diese in einem theologisch-juristischen Fachjargon sondergleichen über die päpstliche Schenkung auf um sie sodann auzufordern (span. *requerir*), kraft dieser Tatsache das Christentum als Religion und die spanischen Könige als ihre neuen Herrscher anzuerkennen um auf diese Weise von den

Segen der westlichen Kultur zu profitieren. In ungleich weniger charmanter Form machte man ihnen jedoch auch klar, dass eine Weigerung dieser Aufforderung Folge zu leisten, unweigerlich ihre gewaltsame Unterwerfung und Versklavung zur Folge hätte.

Der erste, der diese theokratischen Rechtfertigungsmuster in aller Klarheit zurückwies, war gegen Ende der dreißiger Jahre des 16. Jahrhunderts der Dominikanertheologe Francisco de Vitoria. Unter ihm wurde eine Reform der spanischen Scholastik eingeleitet, in deren Rahmen die rein theologische Betrachtungsweise in geistlichen Dingen einem deutlich realitätsnäheren, dem Naturrecht verbundenen Fokus wich. Vitoria gilt ebenfalls als Vorläufer des modernen Völkerrechts, in dessen Grundsätzen sich einige von diesem erstellte Konzepte widerspiegeln. In diesem Lichte sind auch die von ihm eingeführten sogenannten legitimen Rechttitel zu betrachten – wie etwa das Recht auf freie Niederlassung und Handel oder das Predigen des Evangeliums, jedoch keinesfalls Kriege aus Habgier und imperialistischem Bestreben –, die Vitoria zufolge die Präsenz Spaniens in der Neuen Welt rechtfertigen würden. Wenngleich diese Thesen nie Teil der offiziellen Doktrin der spanischen Krone wurden, so bedeuteten sie doch einen Paradigmenwechsel in der Frage der Legitimierung der kolonialen Expansion.

Der Zweikampf auf dialektischer Ebene zwischen Las Casas und dem Renaissance-Theologen Juan Ginés de Sepúlveda über die gerechten Kriegsgründe gegen die Indios im Jahre 1550 wird gemeinhin als das letzte großes Ereignis des Zeitraums der intensiven Debatten über die Rechtmäßigkeit des spanischen Handelns in Amerika angesehen. Zwar gingen die Polemiken auch in den folgenden Jahren und Jahrzehnten beständig weiter, jedoch war es in dieser bewegten ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, in der die grundsätzliche Positionierung der spanischen Intellektuellen und Machthaber zu diesen transzendentalen Problemen erfolgte. Das Duell Las Casas-Sepúlveda brachte zwar keinen Sieger, da letzten Endes die Vorschläge von keinem der beiden Denker umgesetzt wurden, weshalb der Wert dieser Auseinandersetzung vor allem darin liegt, dass in ihr die zwei aufeinander prallenden Philosophien innerhalb der spanischen Gesellschaft bezüglich des Charakters der Eroberung Amerikas symbolhaft repräsentiert wurden: einerseits der nationalistische Imperialismus Sepúlvedas, der die gewaltsame Unterwerfung der Indios unter die Spanier auf Grund ihrer angeblichen Inferiorität als legitim erachtete, auf der anderen Seite der christliche Universalismus Las Casas', der stets für die einzig und allein mit friedvollen Mitteln erreichte Konvertierung der indigenen Bevölkerung eintrat.

Ab der zweiten Hälfte des Jahrhunderts waren aber letztendlich doch in starkem Maße die Ideen und Philosophie des Las Casas in der spanischen Expansionspolitik spürbar. So sollte gemäß den staatlichen Vorgaben die Integration der Indios in das spanische Imperium

ausschließlich mit friedlichen Mitteln erfolgen, sollte ihnen mit „Liebe und Respekt“ begegnet und die Waffengewalt nur mehr in äußerster Bedrängnis eingesetzt werden. Selbst im offiziellen Sprachschatz der Krone wurde das Wort „Eroberung“ in sämtlichen Fällen durch den euphemistischen Terminus „Befriedung“ ersetzt.

Bewertung der Debatte und Conclusio

Auf Grund spezieller historischer Umstände war Spanien wie keine andere europäische Kolonialmacht dazu bereit, die Rechtmäßigkeit seiner kolonialen Expansion in Frage zu stellen und gleichzeitig stets darum bemüht, in seinen Handlungen Gerechtigkeit walten zu lassen. Vielfach wurde jedoch in diesem Kontext ein gewisses Pharisäertum bemängelt, demzufolge in der Theorie hehre Werte der Menschlichkeit gepredigt wurden, während in der Praxis weiterhin ungehindert Ausbeutung und Gewalt bestimmend waren. Nun gilt es freilich zwischen der theoretischen Debatte und den aus ihr resultierenden Gesetze einerseits sowie andererseits der kolonialen Realität zu differenzieren. Im aufopferungsvollen und sturen Kampf der Geistlichen für eine bessere Behandlung der Indios und auch in den Gesetzen der Krone – wiewohl diese hierbei auch nicht auf ihre eigenen Interessen vergaß – ist großteils der ehrliche Versuch zu sehen, christliche Werte und humanitäre Rechte in der Neuen Welt durchzusetzen. Es ist allerdings ebenso unleugbar, dass die theoretischen Bestimmungen ihre Wirkung in der Praxis häufig verfehlten, was vor allem auf die mangelnde Kontrolle durch die speziell in der ersten Phase der spanischen Präsenz in Amerika nur rudimentär ausgebauten staatlichen Instanzen zurückzuführen ist.

Wiewohl die vielfach vorhandene Kluft zwischen Theorie und Praxis die Erfolge und Resultate der Debatten über die Legitimierung der *Conquista* und den Schutz der indigenen Bevölkerung in gewisser Weise schmälert, so sind diese dennoch beachtlich. Denn was die Eroberung Amerikas ohne die Präsenz dieser kritischen Stimmen, die beharrlich für eine gerechte und menschliche Vorgehensweise eintraten, gewesen wäre, verdeutlicht der Fall der Insel Hispaniola, wo in den Anfangsjahren noch keine Geistlichen vorhanden waren, die sich der Misshandlung und Ausbeutung der Indios widersetzt hätten, was den Großteil der Urbevölkerung in nur wenigen Jahren des Zusammenlebens mit den Spaniern dahinraffte. Es sind daher nicht zuletzt in der vorliegenden Debatte und der kritischen Auseinandersetzung mit der eigenen kolonialen Verantwortung die Gründe dafür zu suchen, dass die autochthone Bevölkerung in weiten Teilen Hispanoamerikas in relativ hoher Zahl erhalten blieb.

Lebenslauf

Persönliche Daten

Name und Zuname: Tobias Schneider
Geburtsdatum und -ort: 12.05.1985, Wien
Telefon: 0680 110 52 51
E-mail: tobias.schneider@mail.com

Ausbildung

10/2004 - 06/2011: Studium der Romanistik, Internationalen Entwicklung und Slawistik an der Universität Wien
09/1995 - 06/2003: Gymnasium BG/BRG II, Wohlmutstr. 3, 1020 Wien (Matura mit ausgezeichnetem Erfolg)

Auslandsaufenthalte

09/2007 - 07/2008: Studium an der Universidad de Sevilla im Rahmen des Erasmus-Austauschprogramms der EU

Studienschwerpunkte

Sprachkontakt und Mehrsprachigkeit in Spanien
Amerikanisches Spanisch
Sprachgeschichte

Sprachkompetenzen

Spanisch: europ. Referenzrahmen Niveau C2
Englisch: C1
Italienisch: B2
Portugiesisch: B1
Rumänisch: A2
Bosnisch/Kroatisch/
Serbisch: A2