

Rolena Adorno

DE GUANCANE
A MACONDO

ESTUDIOS DE LITERATURA HISPANOAMERICANA

*Para Cindy,
por todo lo
que compartimos.
Afectuosamente,
Rolena
07-23-09*

SEVILLA  MMVIII
ILUMINACIONES
RENACIMIENTO

CAPÍTULO 1. LOS DEBATES SOBRE LA CONQUISTA Y EL INDIO EN EL SIGLO XVI

EN la primera época del dominio de España en América, la discusión sobre la naturaleza del indio llegó a su punto máximo. No surgió como un tema en sí sino, al contrario, apareció dentro del contexto de otro debate mayor: el derecho que tenía la corona española para conquistar a los naturales americanos y, en particular, la controversia sobre cómo gobernarlos. En esta oportunidad, releemos los textos claves de la contienda: tanto a Vitoria, Sepúlveda y Las Casas, como a historiadores y críticos de este siglo para enfocar el tema. Dentro del marco de la polémica sobre los derechos regios y papales para someter a las gentes del Nuevo Mundo, se orientará esta indagación alrededor de las interrogantes sobre los ámbitos en los cuales surgió la cuestión de la naturaleza del indio, los sentidos en que los amerindios eran considerados «bestiales» por quienes los difamaban y, finalmente, los principios sobre los cuales Vitoria, Sepúlveda, y Las Casas debatieron —en distintos momentos— la cuestión del derecho al dominio sobre las Indias. A lo largo de la investigación y en cuanto sea posible, se tomarán en cuenta las consecuencias prácticas de dichos debates teóricos.

I. EL CONTEXTO DE LA CONTROVERSIDA

El eje de la discusión española sobre la naturaleza del indio se ha identificado con el debate en Valladolid en 1550 entre fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. Es cierto que es uno de los puntos más importantes de la controversia, sin embargo, como veremos más tarde, la cuestión sobre la naturaleza del indio no era el tema central de la contienda. La discusión del carácter del indio no se puede desligar de los acontecimientos de conquista y colonización y la elaboración de la política real al respecto. Recordemos el comentario del primer virrey de México, don Antonio de Mendoza (499), por los años 1548-1549 en su «Relación, apuntamientos y avisos, que por mandado de S.M. dió D. Antonio de Mendoza, virrey de Nueva España a D. Luis de Velasco, nombrado para sucederle en este cargo»:

«Algunos dirán a V.S. que los indios son simples y humildes, que no reina malicia ni soberbia en ellos y que no tienen codicia; otros, al contrario, que están muy ricos y que son vagabundos e que no quieren sembrar. No crea a los unos ni a los otros, sino trátese con ellos como con cualquiera nación, sin hacer reglas especiales, teniendo respecto a los medios de los terceros, porque pocos hay que en estas partes se muevan sin algún interés, o ya sea de bienes temporales o espirituales, o pasión o ambición, ora sea vicio o virtud.»

La reflexión de Mendoza recalca los dos ámbitos principales en los cuales se discutía el asunto: la gobernación civil y el sistema misionero. En ambos casos, cuando se exageraba la incapacidad del indio, podía ser, como acertó Gómez Canedo (51) o con fines de explotación económica (la defensa de los intereses de la corona o de los encomenderos) o para justificar el paternalismo del sistema misionero. Importa recordar las diferencias de opinión en relación con los acontecimientos del mo-

mento y los motivos de los contendores. En este contexto es valioso el planteamiento de Elman R. Service (411), quien relaciona las instituciones y la política colonialistas con las diferencias entre los pueblos amerindios que los españoles encontraron; las variaciones en la política real de región en región respondían a los problemas creados por estas diferencias y —añadiría yo— que de acuerdo con estas circunstancias se sustentaron las posiciones ideológicas.

Como destaca Service, había tres alternativas con respecto a las acciones de los europeos para con los naturales. A los grupos sedentarios (los agricultores) se los podía emplear en encomiendas o en otros sistemas de trabajo forzado. Los menos sedentarios trabajaban como sirvientes domésticos y esclavos, sometidos a nivel de individuos y de familias. Para los nativos que no se podían controlar, existía la opción del exterminio o la dispersión (*ibid.*: 412-414), que se permitió muy tempranamente por provisiones y cédulas reales en contra de los supuestos antropófagos del Caribe (Castañeda Delgado 114-122). Así, cuando nace la discusión sobre el indio no ocurre en un plan abstracto de teorización sino como respuesta a un conjunto particular de circunstancias, sean éstas reales y comprobadas o meramente aseveradas y creídas, como en el caso de las ordenanzas sobre los habitantes de las islas antillanas (Castañeda Delgado 81-85; Hanke, «Studies», Appendix VI).

La disputa sobre el carácter del indio culminó al debatirse la encomienda y su imposición sobre los antiguos imperios de los aztecas y de los incas. Resumamos brevemente la trayectoria de la discusión, siguiendo a Zavala (*Instituciones* 45-53). En 1495, a propósito del envío de indios de la isla Española a España para ser vendidos como esclavos, los reyes católicos ordenaron una reunión de teólogos y letrados para saber si en conciencia podía hacerse. La junta resolvió que los indios eran libres y que no se podían vender, excepto los habidos en

una guerra justa. Esta provisión repitió la Instrucción de la Reina Isabel entregada a Colón en Barcelona el 30 de mayo de 1493 (Castañeda Delgado 115). En 1511 comenzó el activismo de los dominicos en La Española —con los sermones de fray Antonio de Montesinos— contra el maltrato de los naturales. En 1512, las Leyes de Burgos suavizaron la carga de los indios, pero sin suprimir los repartimientos. Bajo este sistema, los indígenas estaban obligados a pagar tributo y a prestar servicio personal a los colonizadores (Gibson, *Spain* 49).

Alrededor de 1514, Juan López de Palacios Rubios redactó el requerimiento que presentó esta opción a los pueblos por conquistar: la esclavitud legal (el castigo por la resistencia) o la servidumbre natural (la obediencia fundada en la ineptitud o la barbarie) (Zavala, *Filosofía* 49). Así, la servidumbre natural a la que se refería Palacios Rubios correspondería a la institución de las encomiendas (*ibid.* 50).

En 1516, el regente cardenal Cisneros envió a La Española tres frailes jerónimos para abogar por la libertad de los indios. Al redactar un interrogatorio sobre su capacidad, los jerónimos los consideraron faltos de razón y sin la capacidad de vivir en libertad. En 1519, Las Casas y fray Juan Quevedo debatieron el caso de los indios ante Carlos V en las cortes de Barcelona. Quevedo se pronunció en favor de la servidumbre natural de los indios, sobre la cual Juan Maior había escrito en 1510. Las Casas defendió la opinión contraria favorable a la racionalidad de los indios. En una junta de la corte en La Coruña en 1520, el cardenal Adriano convenció a la asamblea de que «los indios debían ser libres y tratados como libres y traídos a la fe por la vía que Cristo dejó establecida» (Las Casas, *Historia*, lib. 3, cap. 155; t. 3, p. 361). En el mismo año, Carlos V mandó abolir la encomienda pero la orden no se obedeció (Gibson, *Spain* 54). En 1525, fray Tomás Ortiz opinaba en contra de la libertad de los indios, citando las «costumbres bestiales» de los habitantes de Tierra Firme.

La cuestión de la naturaleza del indio se destaca sobre todo durante las décadas de 1530 y 1540. Gibson (*Spain* 56) señala dos factores importantes: en primer lugar, el número de encomenderos aumentaba rápidamente porque la encomienda había llegado a ser una forma de premio por servicios prestados al emperador, ampliamente distribuido a individuos, fueran o no participantes en las guerras de conquista. Así, muchos oficiales civiles o eclesiásticos en el servicio real llegaron a ser encomenderos muy poderosos. Al mismo tiempo, no había nuevas sociedades indígenas para conquistar y el número de naturales iba declinando por las enfermedades y las pestes. Hubo una en 1520 pero la primera epidemia de grandes proporciones, que redujo la población indígena en una tercera parte, ocurrió en 1545 (Gibson, *Aztecs* 62).

Con esto como telón de fondo, en 1530 y 1534, aparecieron dos cédulas reales sobre la legitimidad de cautivar y esclavizar a los indios; el primero de estos decretos prohibió el cautiverio; el segundo lo autorizó. En 1537, el papa Paulo III dictó el famoso breve en favor de la libertad de los indios, en el cual afirmó su capacidad para la fe y proscribió la tesis de su barbarie (Zavala, *Instituciones* 48; el documento se reproduce en Parry y Keith, vol. 1, pp. 386-388). En 1542 se promulgaron las Nuevas Leyes que prohibían la esclavitud y la encomienda de los indios. Debido a la resistencia de los colonos en México y la rebelión de los conquistadores contra la corona en el Perú, no pudieron ponerse en vigor.

Para los acontecimientos de 1549 y 1550, la orientación ofrecida por Hanke (*Spanish Struggle* 116-129) ha sido básica: En 1549 el Consejo de Indias le recomendó al emperador suspender las conquistas que no tuvieran la autorización previa de la corona y el Consejo. El 16 de abril de 1550, Carlos ordenó la suspensión de todas las conquistas hasta que una junta de teólogos y consejeros pudiera recomendar una forma justa de llevarlas a cabo. En el mismo año de 1550 y por mandato del emperador, se celebró en Valladolid el famoso debate entre fray Barto-

lomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda ante una junta de catorce jueces. Sólo muy recientemente ha habido indicaciones contrarias a la conclusión de Hanke (*Spanish Struggle* 119), sobre la no-resolución del debate, de que los participantes sí ofrecieron sus opiniones sobre la cuestión. Helen Rand Parish (*Royal File*) ha identificado tres de los pareceres otorgados; pronto se publicarán, junto con su análisis de los principales documentos utilizados por los reyes (la «carpeta real») para la administración de las Indias.

II. LA HUMANIDAD DEL INDIO

¿En qué terminos se discutió el asunto de la naturaleza del indio y quiénes contribuyeron a su desarrollo en el siglo XVI? Entre los teólogos, misioneros y juristas, no se presentó la cuestión sobre si eran o no humanos los indios americanos. Es decir, aunque sí se discutía el grado de su capacidad e inteligencia y el carácter de sus costumbres, no había ninguno que negara su condición de verdaderos hombres. Las excepciones fueron los frailes dominicos, Fr. Tomás Ortiz y, una década más tarde, Fr. Domingo de Betanzos, quienes infamaron a los indios declarándolos incapaces de recibir la fe cristiana.

Helen Rand Parish (*Only Way* 31-32; *Life and Writings* 23, 106, 205) ha estudiado sus acciones y las consecuencias: Fr. Tomás Ortiz infamó a los indios llamándolos caníbales; al presentar su posición en la corte algunos años después de la masacre de Chiribichí, contribuyó a una nueva autorización en 1525 para esclavizar a los indígenas de la costa de Tierra Firme. El otro dominico, Fr. Domingo de Betanzos, opinó que Dios había condenado a los indios y que todas las leyes destinadas a protegerlos eran inútiles. El cardenal Loaysa, presidente del Consejo de Indias, aprovechó en 1534 el parecer de Betanzos como pretexto para

revocar la ley contra la esclavitud y decretar la continuación de la caza de esclavos.

Así, aunque se ha aseverado que «las frases en que los indios son considerados bestias de un modo absoluto, aparecen en boca de sus defensores, quienes atribuyen ese concepto a los del bando contrario» (O'Gorman 305), el hecho es que las aseveraciones en contra de los indios tuvieron efecto en las leyes para gobernarlos en por lo menos dos ocasiones: la autorización real para esclavizar a los indios de 1525 y la revocación, en 1534, de la ordenanza de 1530 que prohibió la esclavitud. Fue Francisco López de Gómara quien destacó la relación entre la opinión de Ortiz y las consecuencias legislativas (Wagner y Parish 106); sobre el caso de Betanzos existe una documentación copiosa (Parish y Weidman, *Las Casas*, cap. 1, notas 9 y 10 y texto correspondiente).

Por otra parte, el objetivo de todas las menciones del carácter «bestial» de los indios, atribuidas por Las Casas a los que los despreciaban y maltrataban, apuntaba hacia una estrategia retórica de avergonzar a los encomenderos y esclavistas y provocar su toma de conciencia insistiendo en que el maltrato de los indios equivale a no considerarlos con la dignidad que merecen como seres humanos. Esto se comprende al contemplar el ejemplo, ya clásico, que Las Casas ofrece en su *Historia de las Indias* al narrar el primer sermón de Fr. Antonio de Montesinos, predicado en Santo Domingo el tercer domingo de Advenimiento en el año 1511. Al dirigirse a los encomenderos, Fr. Antonio proclama:

«Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido?... Estos, ¿no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos?» (Casas, *Historia*, lib. 3, cap. 4; vol. 2, pp. 441-442).

La estrategia persuasiva que Las Casas le atribuye a Montesinos en el sermón es la que él mismo empleará. La clave del argumento de Las Casas contra los conquistadores es el tratamiento de los indios, no la naturaleza de éstos. Como señala O'Gorman (305): «Las Casas y las bulas *Sublimis Deus* y *Veritas ipsa* se concretan... a decir que los indios fueron *tenidos como* brutos animales. Se trata de una asimilación, no de una identificación»¹. De esta manera, no sólo Las Casas, sino también el obispo de Michoacán, don Vasco de Quiroga, y los cronistas dominicos Agustín Dávila Padilla, Antonio Remesal y Juan de la Cruz y Moya, fueron los que aseguraron que había colonos quienes trataban a los indios como si no fueran seres humanos. Todos estos autores atribuyeron este juicio no a gente culta, sino a los soldados que participaban en descubrimientos y conquistas (Hanke, *Aristotle* 79; Gómez Canedo 35-37).

La bula *Sublimis Deus*, promulgada por Paulo III en 1537, también ha sufrido varias interpretaciones confusas. Decretada para establecer la libertad de los indios, esta bula fácilmente llegó a interpretarse como una declaración de su humanidad. Según Gómez Canedo (50-51), esta segunda interpretación nació con los cronistas dominicos Agustín Dávila Padilla y Juan de la Cruz y Moya al escribir la biografía de Las Casas. Recogiendo las disputas «que hubo en la Española acerca de la capacidad de los indios para regirse por sí mismos», estos biógrafos leyeron mal a Las Casas en la controversia sobre la irracionalidad de los indios. Así, «no fue difícil de encajar en esta versión la bula «*Sublimis Deus*» de Paulo III, dándole un sentido que acaso no tiene» (Gómez Canedo 42); esto es, el de probar la humanidad de los indios.

1. Sobre este punto, O'Gorman capta mejor que Gómez Canedo el propósito y el significado de las declaraciones de los defensores de los indios, en particular Las Casas. En una discusión muy útil en otros aspectos, Gómez Canedo (32-35) ignora la dimensión argumentativa de Las Casas al atribuirle la existencia de una teoría «animalista» difícil de comprobar.

Sin embargo, Las Casas y las mismas bulas, *Sublimis Deus* y *Veritas ipsa*, concordaban en que fue el tratamiento de los indios por los colonizadores —no la naturaleza de aquéllos— lo que se reprehendió por bestial (*ibid.*). El texto mismo de la bula tiene como finalidad prohibir la esclavitud de los indios bajo el pretexto de que éstos eran infieles o no cristianos (*ibid.* 43). Queda más claro todavía en el breve «*Pastorale officium*» de la misma fecha: «Lo que el Papa declaró fue que aquellos indios y cualesquiera otros infieles que pudieran ser descubiertos, por sólo el hecho de ser hombres verdaderos, tenían derecho a su libertad y al dominio de sus cosas» (*ibid.* 44).

Es Las Casas (*Historia* lib. 3, cap. 8; t. 2, p.455; O'Gorman 145) quien pinta sucintamente el origen de la opinión contraria a la humanidad de los indios; según él, fue la opinión de algunos vecinos de La Española que los consideraban incapaces políticamente:

«Todos estos [los mencionados vecinos], o algunos de ellos, fueron los primeros, según yo entendí y siempre tengo entendido, que infamaron los indios en la Corte de no saberse regir, e que habían menester tutores, y fue siempre creciendo esta maldad, que los apocaron, hasta decir que no eran capaces de la fe, que no es chica herejía, y hacellos iguales de bestias».

Como indica Las Casas, fue la cuestión de someter a los indios al dominio español que provocó las opiniones en contra de su capacidad. Es en este contexto que nos detenemos en la teorización de Juan Ginés de Sepúlveda sobre el asunto.

III. LA SERVIDUMBRE NATURAL

En los estudios de los últimos cuarenta años, se ha destacado como el aspecto central del debate del siglo XVI la idea de la inferioridad natural (la deficiencia en la capacidad racional) del indio (Hanke, *Spanish Struggle, Aristotle*; Pagden, *Fall*). Por haber sido tomadas como equivalentes la idea de la inferioridad racional y la de la esclavitud natural en las discusiones de las décadas recientes, será útil volver sobre el tema para acercarnos a las interpretaciones del concepto vigentes en la época. Comencemos con las obras de Sepúlveda: el *Demócrates segundo*, el diálogo en latín escrito alrededor de 1545 y no publicado, y la *Apología*, escrita también en latín y publicada en Roma en 1550.

En el *Demócrates segundo* (19), Sepúlveda destaca como primer argumento para la justificación de la conquista «la naturaleza ruda de aquellas gentes»: «Aquellos cuya condición natural es tal que deban obedecer a otros, si rehúsan su imperio y no queda otro recurso, sean dominados por las armas, pues tal guerra es justa según opinión de los más eminentes filósofos». Para explicar el significado, Sepúlveda recuerda el principio aristotélico del dominio de lo más perfecto sobre lo más imperfecto: el alma sobre el cuerpo, la razón sobre el apetito, el marido sobre la esposa, el adulto sobre el niño, el padre sobre el hijo (*ibid.* 21). Para concretizar su argumento sobre los indios, señala su cobardía en la guerra de la conquista y el carácter rudo de sus instituciones (*ibid.* 36-37; véase Adorno, «Warrior» 227-230).

En el debate de Valladolid en 1550, no leyó su libro sino «refirió de palabra las cabezas de sus argumentos», según fray Domingo de Soto, quien los resume diciendo sobre este punto, «La segunda, por la rudeza de sus ingenios, que son de su natura gente servil y bárbara, y por ende obligada a servir a los de ingenio más elegantes, como son los españoles» (Casas, «Aquí» 295-296).

En la *Apología* (61) publicada en Roma en 1550, Sepúlveda reduce la discusión previa a unos cuantos párrafos: «Ahora bien, tales gentes, por Derecho natural, deben obedecer a las personas más humanas, más prudentes y más excelentes para ser gobernadas con mejores costumbres e instituciones; si, previa la admonición rechazan tal autoridad, pueden ser obligadas a aceptarla por las armas». Aquí como antes, Sepúlveda consistentemente interpreta esta inferioridad como una relación jerárquica con respecto a una gente superior -como la española- y emplea exactamente el mismo concepto: la relación de lo más perfecto con lo más imperfecto. Se presentan así tres problemas para resolver: 1) el carácter de la relación jurídica que Sepúlveda propone para los indios con los españoles, 2) lo que quería decir por «más humano», 3) la permanencia o no de la inferioridad, si es de tipo fijo e inmutable o capaz de ser modificada.

Es evidente que Sepúlveda no considera que los indios americanos se ubiquen definitiva o exclusivamente dentro de la categoría de los que son deficientes de razón humana. Caracteriza (*Demócrates* 22; véanse 27, 38, 63) la barbarie de los indios no como innata sino como producto de la costumbre:

«A estos [los indios] les es beneficioso y más conforme al Derecho natural el que estén sometidos al imperio de naciones o príncipes más humanos y virtuosos, para que con el ejemplo de su virtud y prudencia y cumplimiento de sus leyes abandonen la barbarie y abracen una vida más humana, una conducta más morigerada y practiquen la virtud».

Sepúlveda cree que los naturales van a asimilarse a los modos europeos:

«... que su sumisión al imperio de quienes con su prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros y apenas hombres, en huma-

nos y civilizados en cuanto pueden serlo, de criminales en virtuosos, de impíos y esclavos de los demonios en cristianos y adoradores del verdadero Dios dentro de la verdadera religión».

Al hablar del progreso que se había hecho al llevar a los naturales las costumbres europeas, desaparece la imagen de la criatura medio-humana que se le quería imponer. Al insistir en que estas gentes son las ovejas del Señor pero de otro redil (*ibid.*: 76), cita la frase del evangelio de San Juan que Las Casas también utiliza para describir el estatus de estos grupos a los ojos del evangelio cristiano.

En cuanto al carácter «humano» de los indios, debe quedar claro que Sepúlveda no se refiere a la condición de humanidad en la acepción de «conjunto de individuos del género o especie humana» ni tampoco la de la «naturaleza humana» que es la racionalidad (véase O'Gorman 306). Se trata, en cambio, de «un sentido valorativo y selectivo»; es la *humanitas* en el sentido renacentista de cortesía, bondad, mansedumbre, simpatía por los demás; en otras palabras, el tipo ideal humano (Gómez Robledo 232-233), del cual Sepúlveda en particular se había ocupado en su *Demócrates primero*².

También queda claro que para Sepúlveda lo que es natural o innato no es la falta de razón o capacidad racional por parte de los indios sino la necesidad de que éstos entraran en una relación de inferioridad con gente superior. El carácter relacional de esta descripción se destaca aún más en el Libro Segundo del *Demócrates segundo* (120) donde Sepúlveda trata de concebir, entre el imperio paterno y el doméstico, la forma de sometimiento que se debía aplicar a los indios americanos:

2. En el *Demócrates primero*, Sepúlveda contempla la compatibilidad de la guerra y el cristianismo, oponiéndose a los pacifistas como Erasmo y Lutero que consideraban contradictorias la fe y la guerra. Sepúlveda insistió en la armonía tradicional entre la vocación guerrera y la fe cristiana.

«... debe gobernar a los españoles con imperio paternal y a estos bárbaros como a criados, pero de condición libre, con cierto imperio templado, mezcla de heril y paternal, y tratarlos según su condición y las exigencias de las circunstancias. Así con el correr del tiempo cuando se hayan civilizado más y con nuestro imperio se haya reafirmado en ellos la probidad de costumbres y la Religión cristiana, se les ha de dar un trato de más libertad y liberalidad».

Vuelve a insistir en que la esclavitud está vedada (*Demócrates* 117, 121-123) y condena los abusos de los indios por quien «los atormenta y aniquila con exacciones intolerables o injustísima esclavitud y con asiduos e insoportables trabajos, como dice que en ciertas islas han hecho algunos, con suma avaricia y crueldad» (*ibid.*: 124). Estima que los indios *no* pueden ser desprovistos de sus haciendas ni propiedades por ser siervos naturales (*ibid.*: 86, 87). Sin embargo, Sepúlveda no admite en su esquema la posibilidad de pasar del estado de ser «por naturaleza siervos» a ser «libres por naturaleza». Hasta este punto de su exposición, el concepto de servidumbre natural quedaba oscuro. Para aclarar su significado, veamos al mismo Sepúlveda y al teólogo salmantino Francisco de Vitoria.

En el Libro Primero del *Demócrates segundo* (21-22) de Sepúlveda, los «señores naturales» son los que exceden en prudencia y talento a los otros; los «siervos por naturaleza» son «los tardos y torpes de entendimiento». Cita a los filósofos al dar el nombre de servidumbre natural «a la torpeza ingénita y a las costumbres inhumanas y bárbaras» (*ibid.* 20). La definición del siervo natural se aclara todavía más en la *Apología*. Allí precisa su concepto, citando las categorías de Santo Tomás sobre el bárbaro; incluye los que «están faltos de razón» y a los que «por causa del clima, por el cual se encuentran muchos atrofiados, o por alguna mala costumbre por la que los hombres se convierten casi en bestias»

(*ibid.*: 61). Sin embargo, introduce otro criterio revelador: caracteriza a los siervos naturales como los que «son o *al menos eran*, antes de caer bajo el dominio de los cristianos, todos bárbaros en sus costumbres y la mayor parte por naturaleza sin letras ni prudencia y contaminados con muchos vicios bárbaros» (subrayado mío). A pesar de mejorar sus costumbres por su contacto con los europeos, siguen siendo siervos por una razón: el sometimiento natural al pueblo superior con el cual se ha entrado en contacto.

La opinión del padre Vitoria sobre la esclavitud natural y los indios americanos nos permite especificar aun más este concepto. Esta comparación no sólo aclara la posición de Sepúlveda sino que introduce el asunto del pensamiento de Vitoria en relación con éste. En nuestros días, ha sido común proyectar una larga distancia ideológica entre Sepúlveda y Vitoria, pero en realidad las semejanzas y diferencias exigen una matización de los conceptos. Sepúlveda (*Apología* 79) aseveraba que Vitoria aprobaría sus argumentos mientras que Las Casas (*Apología* 375-376) dijo que tal afinidad se podría explicar sólo por ciertas conclusiones erradas del teólogo salmantino, ocasionadas por las «falsas informaciones» por éste recibidas (véase Gutiérrez). Al mismo tiempo, se ha supuesto una gran afinidad entre Vitoria y Las Casas; volveremos más tarde sobre este punto.

La lectura por Vitoria de Aristóteles confirma la de Sepúlveda. Para los dos, la servidumbre natural consiste en una relación jerárquica entre los que están destinados a ser regidos y los que deben regir (Aristóteles, *Política* 47). Vitoria toma de Aristóteles los mismos ejemplos domésticos y paternos que le resultan importantes a Sepúlveda para concebir el imperio español sobre los indios. Su incapacidad para autogobernarse es el punto que Vitoria destaca. Estas son las palabras del teólogo salmantino en el *Relectio de Indis* de 1539 (30-31) sobre el derecho de los siervos naturales a sus posesiones:

«Contesto que Aristóteles no quiso afirmar que los que tienen poco entendimiento son por naturaleza esclavos y que no tienen dominio sobre sí y sus cosas. Esta es la servidumbre civil y legítima que no hace a nadie siervo por naturaleza. Tampoco quiere decir el filósofo que puedan ser privados de sus bienes, reducidos a esclavitud y vendidos aquellos que por naturaleza son cortos y de escasa inteligencia. Quiso decir que hay en ellos una necesidad natural de ser regidos y gobernados por otros, como los hijos necesitan estar sometidos a los padres y la mujer al marido. Y que ésta sea la intención del filósofo es claro, porque del mismo modo dice que hay algunos que por naturaleza son señores, es decir, los que están dotados de inteligencia poderosa. Y es cierto que no entiende aquí que estos tales puedan arrogarse el imperio sobre los demás por ser más sabios, sino porque han recibido de la naturaleza facultades para regir y gobernar a los otros».

A continuación Vitoria trata el problema del dominio:

«Y así aún supuesto que estos bárbaros sean tan ineptos y brutos como se dice, no por eso debe negárseles que tienen verdadero dominio, y que hayan de ser incluidos en la categoría de los siervos civiles. Verdad es, no obstante, que por esta razón y motivo hay algún derecho para someterles según diremos después. Resulta, pues, una conclusión cierta: que antes de la llegada de los españoles, eran ellos verdaderos señores, pública y privadamente» (*ibid.*).

Vitoria (13-14) vuelve al Filósofo:

«Como elegante y doctamente dijo Aristóteles: «Hay quienes por naturaleza son esclavos», o sea, para quienes «es mejor servir que mandar». Son aquéllos que no tienen la suficiente razón ni aun para gobernarse a sí mismos, sino sólo para entender las órdenes de sus amos, y cuya fuerza más está en el cuerpo que en el espíritu. Verdaderamente

que si hay gentes de tal naturaleza, lo son sobre todo estos bárbaros, que realmente apenas parecen distar de los brutos animales, y son del todo incapaces para el gobierno. Y sin duda es mejor para ellos ser gobernados por otros, que regirse a sí mismos. Pues como Aristóteles dice, es justo y obvio que sean esclavos, y por lo tanto, no pueden ser dueños».

Más tarde, Vitoria (97) pone como su octavo título legítimo de guerra el siguiente: «Esos bárbaros, aunque, como se ha dicho, no sean del todo incapaces, distan, sin embargo, tan poco de los retrasados mentales que parece no son idóneos para constituir y administrar una república legítima dentro de límites humanos y políticos».

Aquí con una claridad cristalina y nada de ambigüedad, Vitoria destaca la deficiencia de capacidad para gobernarse racionalmente como título legítimo del sometimiento de los indios. Dice que «parece legítimo para algunos» pero él mismo no se atreve «a darlo por bueno ni a condenarlo en absoluto»: «Lo acepto, (como dije) sin afirmarlo absolutamente y aun con la condición de que se haga por el bien y utilidad de los mismos y no como pretexto del lucro de los españoles» (*ibid.*: 97, 98). Ve como complementario su argumento sobre la esclavitud natural: «También para esta argumentación puede valer lo que se dijo antes de que algunos son siervos por naturaleza. Y tales parecen ser estos bárbaros, que en parte podrían por esta razón ser gobernados como siervos» (*ibid.*: 98). Cuando Vitoria dice que «en parte podrían por esta razón ser gobernados como siervos», anticipa algunas de las condiciones de una guerra justa contra los indios según Sepúlveda.

En el caso de éste, vimos que la falta de entendimiento sería una de las definiciones del bárbaro; las costumbres degeneradas sería otra. En el *Demócrates segundo* (19), la primera razón para el sometimiento consiste en dos factores: 1) si existen «aquellos cuya condición natural es tal que

deban obedecer a otros» y 2) «si rehúsan su imperio y no queda otro recurso», entonces 3) «sean dominados por las armas, pues tal guerra es justa según opinión de los más eminentes filósofos».

En la *Apología* (61) expone lo mismo. Primero, por la barbaridad de costumbres y vicios y la falta de letras y prudencia, y segundo, si, previa admonición, los bárbaros rechazan la autoridad de «personas más humanas, más prudentes y más excelentes para ser gobernadas con mejores costumbres e instituciones», pueden ser, por consiguiente, «obligadas a aceptar tal autoridad por las armas». En fin, la esencia del argumento de Sepúlveda no es la caracterización de los indios en sí, sino la relación jerárquica que surge del encuentro de dos pueblos. El fundamento relacional de su argumento es evidente desde el comienzo, cuando destaca que su tema es el dominio. Aunque hay diversos modos de ejercer el dominio, todos, dice, tienen su fundamento en «un solo principio y dogma natural: el imperio y dominio de la perfección sobre la imperfección, de la fortaleza sobre la debilidad, de la virtud excelsa sobre el vicio» (*Demócrates* 20).

Este es el presupuesto básico del argumento de Sepúlveda y es idéntico al razonamiento de Vitoria sobre el propósito. Creemos que es por eso que Sepúlveda confía tanto en el apoyo implícito de Vitoria a su posición. En la *Apología* (79), Sepúlveda cita textualmente el juicio favorable de fray Diego de Vitoria sobre el *Demócrates segundo* y deduce que significa la aprobación de su hermano porque «este juicio este autor no lo habría pronunciado tan libremente y sin vacilar contra la común opinión de los suyos si no se hubiera sentido confirmado con la autoridad de su hermano Francisco, varón doctísimo, de espíritu noble y liberal, quien se encontraba a dos días de distancia de él».

Las Casas, sin embargo, insiste en la distancia entre la posición de Vitoria y la de Sepúlveda. Es cierto que Las Casas no se pone de acuerdo con los ocho títulos legítimos de Vitoria; sin embargo, los atribuye a «ciertas cosas falsísimas... que por estos salteadores, que amplísima-

mente despueblan todo aquel orbe, le fueron dichos a él» y a la timidez del teólogo ante el emperador, «queriendo temprar lo que a los oídos del César parecía que había dicho más duramente» (*Apología* 375-376). Así, Las Casas concluye: «Ahora bien, como las circunstancias que aquel doctísimo padre presupone son falsas, y puesto que afirma ciertas cosas con timidez, ciertamente Sepúlveda no debió oponer contra mí la autoridad de la doctrina de Francisco de Vitoria que se apoya en falsas informaciones» (*ibid.* 376).

No cabe ninguna duda de que las «falsas informaciones» mencionadas por Las Casas tienen que ver con el contenido del octavo título legítimo de Vitoria, la deficiencia de capacidad racional de los indios para justificar una guerra justa contra ellos. Al mismo tiempo, al no negar Las Casas la opinión que atribuye a Sepúlveda de que «aquel doctísimo Padre jamás profirió los principales argumentos que él [Sepúlveda] aduce», confirma de modo indirecto la diferencia entre el primer título de Sepúlveda y el octavo de Vitoria.

Según Pagden (*Fall* 114), Sepúlveda habría elegido el argumento de la servidumbre natural porque consideraba que era universalmente aceptado y no controvertido. Sin embargo, Sepúlveda (*Demócrates* 20) no lo veía como excusa para esclavizar; desde el principio, lo aleja explícitamente del concepto de la servidumbre de los jurisconsultos. Según Sepúlveda, la aplicación de los castigos de la esclavitud civil sobre los vencidos en una justa guerra —es decir, que éstos pasen a los vencedores junto con sus bienes— no se podía admitir en el caso de las Indias (*ibid.* 90-92, 117). El mismo Sepúlveda lamentaba que su doctrina se interpretara así; al comenzar su *Apología* (58), se defendió de las acusaciones de ser el abogado de la esclavitud:

«Así pues, empezaré no ocultándote mi opinión sobre la cual hay que discutir y sentaré que yo no afirmo que hay que despojar a estos

bárbaros de sus bienes y posesiones ni reducirlos a esclavitud, sino someterlos al gobierno de los cristianos, para que no pongan impedimento a la fe y a su propagación».

Así llegamos al segundo punto con el cual se opone a Las Casas: la relación entre la guerra y la evangelización. Pasemos a su contienda máxima al respecto, el famoso debate en Valladolid; pero antes, pongamos en relieve el pensamiento de los tres.

IV. EL DEBATE LAS CASAS-SEPÚLVEDA

De las tres figuras más destacadas en el debate desde la perspectiva de nuestros días —Las Casas, Vitoria, Sepúlveda— las grandes diferencias entre ellos giraban en torno al derecho al dominio sobre los indios y el carácter de éstos. Aunque Las Casas comenzó muy temprano, en 1516, su intervención en el debate sobre la gobernación, le preocupaba no el derecho de Castilla para mandar sino el trato de los indios. Al intervenir en las discusiones en los años de 1530, a Vitoria le interesaba el derecho al dominio. Después de las elecciones de 1538-1539 de Vitoria, la próxima intervención de importancia fue la de Las Casas en 1542. Después de la promulgación de las Nuevas Leyes y la controversia que engendraron, Sepúlveda entró en escena con su justificación de la guerra justa. La oposición Las Casas/Sepúlveda culminó en su debate de 1550-1551. Veamos ahora los argumentos principales y los puntos de conflicto entre estos tres protagonistas de los debates que duraban más de tres décadas.

En el tratado *De templanza* (1537) de Francisco de Vitoria, la cuestión se centró sobre el problema de la antropofagia y la derivación de los principios de intervención y de guerra respecto a los antropófagos de las

Indias (Urdanoz 996). Vitoria negó el derecho del príncipe extranjero a hacer la guerra sobre un pueblo por sus crímenes contra la naturaleza (comer o sacrificar carne humana); el único motivo legítimo de guerra sería la protección de los inocentes de toda injuria.

En su relección *De Indis* de 1538, Vitoria se concentra sobre el derecho de dominio sobre las Indias. Decide que el príncipe extranjero puede ejercer el dominio sobre un pueblo, no por ser los naturales de éste cortos de inteligencia sino por tener ellos una necesidad natural de ser regidos y gobernados por otros. Así la incapacidad para gobernarse llega a ser el octavo título legítimo, aunque dudoso (*De Indis* 97). Los sacrificios humanos y la antropofagia sí llegan a ser causas justas de dominio, pero no por derecho de castigar a los infieles por sus pecados contra la naturaleza sino por la obligación de defender a los inocentes de la tiranía (*ibid.* 93). El derecho de propagar la fe y la ley cristianas permite hacer una guerra justa: «Es lícito ocupar sus territorios y poblaciones si no se puede de otro modo atender al bien de la religión, que pueden nombrar nuevos gobernantes destruyendo a los antiguos y hacer todo aquello que por derecho de guerra es lícito en cualquier guerra justa» (*De Indis* 90). Sin embargo, la última de sus relecciones, *De indis, sive de jure belli*, de 1539, termina juzgando que la única y sola causa justa de guerra es la injuria recibida. Con esto, el emperador decreta, el 10 de noviembre de 1539, que los «maestros religiosos» ya deben mantener estricto silencio sobre los asuntos del estado.

Ahora Las Casas vuelve a la corte en 1542 para abogar en favor de algunas reformas en la gobernación de las Indias. Presenta su tratado «Entre los remedios» en que rechaza la idea fundamental de un señorío paternal natural (el dominio heril) para defender el dominio civil: el señorío del rey sobre sus vasallos, siendo más moderno y de *jure gentium*, «se funda sobre el voluntario consentimiento de los súbditos y por tanto no trae consigo natural fuerza ni absoluta necesidad» («Entre los remedios» 95).

Lo que busca es quitar los indios a los dueños privados para ponerlos directamente bajo la jurisdicción real y con su libre consentimiento. El resultado —y todos sus enemigos lo reconocían³— fue la promulgación de las Nuevas Leyes que consistían en la prohibición de la esclavitud india, la revocación de las encomiendas de los oficiales reales, la abolición de las encomiendas privadas y la exención de las obligaciones de servicios personales y tributo por parte de los indios isleños (Wagner y Parish 114-115).

En los años posteriores a las Nuevas Leyes, se observa tanto la revocación de la ley que abolió la encomienda como la presión para justificar el dominio español en las Indias.

A pedido del Cardenal Loaysa, Juan Ginés de Sepúlveda escribió su *Demócrates segundo*. Sus cuatro causas para hacer una guerra justa eran: 1) imponer la tutela, es decir, el derecho y la necesidad de gobernar a los que son ineptos para ello, los *siervos a natura*; 2) desterrar el crimen de devorar carne humana; 3) castigar a los que cometan delitos contra los inocentes; y 4) someter a la gente antes de predicar la fe. Como es evidente, comparte ciertos principios y preocupaciones —pero otros no— con Vitoria.

Este admitió la necesidad natural que unos tenían para ser regidos por otros más capaces (el octavo título legítimo de Vitoria) y consideraba lícito el empleo de la fuerza para poder evangelizar a los infieles (su segundo título legítimo). Sin embargo, para Vitoria el sacrificio humano en sí no justificaba una guerra justa (la segunda justa causa de Sepúlveda); sólo lo hacía la necesidad de proteger a los inocentes (Sepúlveda toma esta razón como su tercera causa justa). Además, la última relección de Vitoria, la de 1539, admitía únicamente la venganza

3. Sobre el papel de Las Casas en la creación y la promulgación de las Nuevas Leyes, véanse Wagner y Parish 108-120; Parish 40-41.

de un agravio recibido como título justo para la guerra. En fin, tanto Sepúlveda como Vitoria abogan por la servidumbre natural en cuanto al derecho de los superiores para gobernar a los inferiores y proponen, por consiguiente, el dominio natural o paternal.

Las Casas, aunque aparentemente había aceptado este principio en 1516 («Memorial de remedios») cuando recomendaba la libertad de los pueblos bajo la tutela española que demostraran la facultad para gobernarse, posteriormente en los años 1540 rechaza el dominio natural y paternal a favor del civil. El principio del consentimiento libre de los indios al dominio español se hará incluso más prominente en sus escritos y recomendaciones posteriores, hasta culminar con la propuesta en el *Tratado de las doce dudas* (1566) de que el rey abandone las Indias y devuelva la soberanía a sus antiguos señores (véase Pennington; Adorno «Colonial Reform»).

Hacia 1550, la posición de Las Casas contra la de Sepúlveda caerá sobre dos puntos fundamentales: el carácter del dominio español sobre las Indias y la relación entre la fuerza y la predicación. La cuestión debatida por Las Casas y Sepúlveda fue: ¿Es lícito que el rey español haga la guerra a los indios antes de predicarles la fe? (De Soto, en Casas, «Aquí» 295). Como acertó Vidal Abril-Castelló (234), los dos utilizaron los mismos procedimientos (la expropiación política por razones de bien) y el mismo resultado (la cristianización de los indios y su plena incorporación al imperio). Su oposición consistió en que interpretaban al revés los temas debatidos y los resolvieron sobre bases opuestas. Sepúlveda defendió la ética de la fuerza y de la presión política antes de la plena incorporación del indio al imperio; Las Casas defendió la ética de la captación pacífica (Abril-Castelló 233-235).

Abril-Castelló (248) analiza la trayectoria de su disputa de esta manera:

«El tema inicial fue si los indios estuvieran o no obligados a obedecer y someterse al Papa y al rey español en el orden ético, jurídico y político y si se les pudiera o no obligar a ello incluso a la fuerza y mediante la guerra. Al comienzo, ambos parecían querer ganarse al otro con respecto al papel del poder espiritual y temporal del Papa. Al final, Sepúlveda siguió en su idea de la vieja, estricta y tradicional interpretación de las bulas pontificias, en favor de los poderes, intereses y deberes omnímodos del imperio. A la vez, Las Casas abandonó su anterior posición y se pasó a la autonomía y hasta plena soberanía política de las comunidades indias, incluso después de convertidos a la fe».

Dentro de este marco se presenta la cuestión de la naturaleza del indio.

Lo más radical de las posiciones de Las Casas fue su oposición a las premisas de Sepúlveda (*Demócrates* 20), compartidas, como vimos, por el mismo padre Vitoria: «el imperio y dominio de la perfección sobre la imperfección, de la fortaleza sobre la debilidad, de la virtud excelsa sobre el vicio». Las Casas combatió la aplicación de la idea de la servidumbre natural no sólo en 1550 sino antes, entre 1514 y 1519 (Zavala, «Las Casas» 45). Para Las Casas, la servidumbre natural era «falso testimonio, discursido de la tiranía», como apuntó al margen del manuscrito de Palacios Rubios. Para desacreditar el empleo del argumento aristotélico, sintetizó la doctrina de la servidumbre natural con la equiparación del indio a la bestia o casi bestia, la mediación de guerra o caza, la esclavitud y el servicio arbitrario. Como señala Zavala (*ibid.* 46), Las Casas «no concede relieve a la diferencia entre el esclavo legal y el siervo *a natura* dado en repartimiento al español; para él, indios de encomienda y naborías no se diferencian en la práctica de los verdaderos esclavos... Las Casas opone a los argumentos de los hombres mundanos y ambiciosos la idea de la capacidad de los indios». Las Casas refuta sólo secunda-

riamente el principio de la jerarquía política contenido en la idea de la servidumbre natural; al hacer de la capacidad racional del indio el objeto de su argumento, le atribuye al contendedor —en este caso, Sepúlveda— ideas sobre este punto que éste no defendía.

Las Casas se opone absolutamente a tal jerarquización en la *Apología* donde responde al argumento de Sepúlveda sobre la legitimidad de hacer la guerra contra los bárbaros si éstos rechazan la autoridad de un pueblo superior. Su respuesta consiste en definir cuatro clases de bárbaros, incluyendo a los indios sólo en la segunda clase (de los que carecen de idioma literario o escrito) y la cuarta (de los que no conocen el evangelio cristiano). Su respuesta a Sepúlveda es compleja porque expande la clasificación de bárbaros a cuatro tipos, cuando Sepúlveda no había discutido más que una. Al mismo tiempo, Las Casas (*Apología* 127-128) reduce en una sola categoría (la tercera) los atributos que Sepúlveda había delineado por separado entre sí. Estos atributos son: 1) la crueldad y la ferocidad, 2) la falta de razón o de capacidad racional en sí y 3) la servidumbre (la falta de libertad) por naturaleza. Las Casas (*ibid.* 134) sintetiza estos elementos en un sólo conjunto de «los necios y faltos de razón suficiente para gobernarse, que viven sin ley, sin rey, etc; por todo lo cual son por naturaleza indignos de gobernarse a sí mismos».

El desacuerdo fundamental entre Las Casas, por un lado, y Sepúlveda y Vitoria, por otro, es sobre la interpretación de aquel pasaje del capítulo V del Libro I de la *Política* de Aristóteles. Vitoria (31) insiste en que Aristóteles «quiso decir que hay en ellos [los bárbaros] una necesidad natural de ser regidos y gobernados por otros, siéndoles muy provechoso el estar sometidos a otros, como los hijos necesitan estar sometidos a los padres y la mujer al marido». Sepúlveda (*Demócrates* 21-22) opina:

«Por la misma razón el marido tiene dominio sobre su esposa, el adulto sobre el niño, el padre sobre el hijo; en una palabra, los superior-

res y más perfectos sobre los inferiores y más imperfectos. Y enseñan que *esta misma razón vale para los demás hombres en sus mutuas relaciones*, pues de ellos hay una clase en que unos son por naturaleza señores y otros por naturaleza siervos» (subrayado mío).

El eje del conflicto entre Sepúlveda y Las Casas es el principio de la separación versus la unidad; es decir, si la cosa perfecta y la imperfecta se refieren a distintos sujetos. Sepúlveda (*ibid.* 20) estima: «Tan conforme a la naturaleza es esto, que en todas las cosas que constan de otras muchas, *ya continuas, ya separadas*, observamos que una de ellas, a saber, la más importante, tiene el dominio sobre las demás, según enseñan los filósofos, y las otras la están sometidas» (subrayado mío).

Las Casas no acepta este principio de Sepúlveda, pero para rechazarlo se desvía del enfoque de Sepúlveda para enfatizar de nuevo el criterio de la racionalidad. Es decir, Las Casas (*Apología* 137) admite «que este pueblo es débil tanto en agudeza de ingenio como en habilidad e industriosisidad» pero insiste en que «no por ello, en verdad, está obligado a someterse a un pueblo más civilizado que él y adoptar su manera de vida, de tal manera que si rehúsa hacer esto, pueda ser obligado a hacerlo mediante la guerra y sometido a esclavitud, lo que en realidad hoy ocurre».

Entonces Las Casas (*ibid.* 139) pasa al argumento de la relación jerarquizada y, al hacerlo, lo intenta reducir a un elemento secundario en el programa de Sepúlveda:

«Alega además Sepúlveda otro argumento, a saber, que las cosas más imperfectas deben ceder, por naturaleza, ante las más perfectas, como la materia ante la forma, el cuerpo ante el alma, el sentido ante la razón, cosa que yo ciertamente no niego; ahora bien, esto es verdadero cuando las dos cosas se encuentran unidas por naturaleza «in acto primo», como cuando la materia y la forma, la cual da el «ser» a la cosa,

concurrer en una misma cosa; de la misma manera, cuando el cuerpo y el alma se conglutinan y forman un «animal», o cuando el sentido y la razón existen en el mismo sujeto. Ahora bien, si la cosa perfecta y la imperfecta se encuentran separadas y se refieren a distintos sujetos, *en tal caso lo imperfecto no cede ante lo más perfecto*, pues no están unidos «in actu primo» (*ibid.* 139; subrayado mío).

Así, Las Casas aplica el principio de la relación desigual a las personas que constituyen un mismo cuerpo político pero lo niega con respecto a las relaciones entre los pueblos (*ibid.*); no admite la idea de la jerarquización como orden natural con respecto a la relación españoles e indios. Citando a Agustín y Egidio Romano, concluye que: «En efecto, ningún pueblo libre puede ser obligado a someterse a otro pueblo más culto, aunque de tal sumisión provengan grandes ventajas para aquel primer pueblo» (*ibid.* 139).

De esta manera Las Casas termina su refutación de la posición de Sepúlveda rechazando definitivamente la noción de una superioridad natural como criterio para imponer el dominio español sobre otro pueblo.

V. CONCLUSIÓN

Así se cristaliza la discusión sobre la naturaleza del indio a mediados del siglo XVI. Por un lado, hay los que aplican la idea del orden natural entre las criaturas a la relación entre los pueblos (Vitoria, Sepúlveda) y, por otro, los que conciben la relación entre pueblos según un criterio «más moderno y de *jure gentium*: el orden civil que se funda sobre el voluntario consentimiento de los súbditos» (Las Casas y sus colaboradores). Formular la relación entre la corona de Castilla y los habitantes

de las Indias en estos términos es muy revelador: La clave del debate no es únicamente la cuestión de someter por fuerza antes de evangelizar (Sepúlveda y, en cierta manera, Vitoria) o evangelizar primero y someter por consentimiento más tarde (Las Casas). Esto sí revela algo fundamental sobre la conceptualización de la capacidad racional y espiritual de los indios. Pero el hecho de concebir estas relaciones entre los pueblos según el modelo de la relación padre-hijo en vez de según el del rey con sus vasallos implica que ni Vitoria ni Sepúlveda veían los pueblos amerindios como organizaciones cívicas ni políticas. Aunque Vitoria opina que los indios eran verdaderos dueños de sus dominios antes de la llegada de los españoles y Sepúlveda reconoce que los aztecas tenían instituciones y leyes, no existe para el uno ni para el otro la idea de que los indios formaban una *polis* auténtica.

Esto es significativo porque no se modificaron los juicios prevalecientes desde el descubrimiento de las islas antillanas hasta las conquistas de los imperios del valle central de México ni de los Andes. Sólo Las Casas experimentó una evolución de su pensamiento a la par de los nuevos descubrimientos. No sorprende que su posición se basara en el empleo novedoso de fuentes medievales, es decir, los principios del derecho canónico, entre ellos la regla *Quod omnes tangit*: no imponer sobre un pueblo un nuevo príncipe sin su consentimiento y voluntad (véase Pennington). Sin embargo, concibió sobre estas bases una posición extremadamente moderna en su momento, rechazando la antigua noción de la existencia de una servidumbre natural, una relación jerárquica necesaria y natural entre los pueblos que hiciera prevalecer la dominación de uno sobre el otro.

Después del encuentro de Valladolid, Las Casas (*Apología* 134) acusa a Sepúlveda de «infamar a aquellas gentes ante todo el orbe» y Sepúlveda (*Apología* 78) acusa a Las Casas de provocar «el gran escándalo e infamia de nuestros reyes». En cuanto a las consecuencias políticas,

Hanke (*Spanish Struggle* 128-132) señala que se reinició la acción exploradora y conquistadora; para 1566, el rey Felipe II permitió la venta de licencias para nuevos descubrimientos. Las Casas y sus colaboradores seguían defendiendo los derechos de los señores autóctonos ante el rey; Las Casas llegó a proponerle al monarca español el abandono de las Indias. Mientras tanto, el historiador Francisco López de Gómara declaró que quien quería saber de la justicia de las conquistas podía consultar con confianza las obras en latín de Sepúlveda. La polémica continuó a lo largo del siglo XVI, con regularidad aunque con menos intensidad, no sólo en los pasillos de la corte real sino en los núcleos virreinales de México y Perú.

Como concluyó Zavala (*Instituciones* 53), el concepto del indio sujeto de razón y de voluntad que al fin prevaleció en la teoría indiana creó un gran obstáculo teórico para la colonización de América. Desde entonces toda acción religiosa, política y social sobre los indios, encontraba la dificultad doctrinal de su voluntad libre, «ante la cual sólo cabían estas soluciones: ganar a los indios con halagos, persuasiones y medios suaves; sujetarlos por fuerza, si de grado no se entregaban; y si no sucedía lo uno, ni se admitía lo otro, abandonar la penetración europea». «Por eso», acierta Zavala (*ibid.*), «la idea del indio... condicionó los demás problemas de la expansión europea en el Nuevo Mundo». En todo caso, la reflexión sobre el dominio, tanto cultural como territorial, fue un tema candente y seguía siéndolo. Por esta razón, ha sido a la vez fuente y fruto de polémicas y un elemento constante en la vida cultural hispanoamericana.

CAPÍTULO 2. CÓMO LEER MALA COSA: MITOS CABALLERESCOS Y MITOS AMERINDIOS EN LOS NAUFRAGIOS DE CABEZA DE VACA

EN el capítulo 22 de los *Naufraios* de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, hay un relato que los autores que primero recopilaron su historia (Gonzalo Fernández de Oviedo, fray Bartolomé de las Casas, Antonio de Herrera y Tordesillas) dejaron de repetir. Este es el mito de Mala Cosa, atribuido por Cabeza de Vaca a los indios avavares, quienes antiguamente habitaban en la zona entre el Lago Corpus Christi y la bahía de Copano en el estado actual de Tejas (Campbell y Campbell 24). «Estos y los demás atrás», dijo Cabeza de Vaca, refiriéndose a grupos vecinos que vivían más al norte, «nos contaron una cosa muy extraña» (99, ed. Ferrando).

En un largo párrafo, Cabeza de Vaca relata la historia de Mala Cosa, el hechicero o brujo que quince o dieciséis años antes había aterrorizado a la gente, haciendo operaciones quirúrgicas en víctimas que se recuperaron poco después. Podía hacer volar las casas y cambiar de forma, apareciendo algunas veces como hombre, en otras ocasiones como mujer. Cabeza de Vaca dijo que él y sus compañeros no habían querido creer el relato hasta ver «las señales de las cuchilladas que él había dado en los