

## LA DEFENSA DE LOS DERECHOS HUMANOS EN HISPANOAMÉRICA

Miguel Ángel FERNÁNDEZ DELGADO  
SILVIO ZAVALA

Fray Bartolomé de las Casas, en el capítulo LIV del libro II de su *Historia de las Indias*, nos informa que en el año de 1510 llegaron a la isla Española los primeros frailes de la Orden de los Predicadores con el mandato expreso de "ampliar la religión" y conservarla "en el prístino rigor" de su antigua conformación, sin olvidar "la salud y provecho de las ánimas", lo cual no se lograría tan sólo con la prédica de la buena nueva, sino, a la vez, uniendo la vida con el pensamiento.<sup>1</sup> Entre tales religiosos se contaban fray Pedro de Córdoba y fray Antonio Montesinos, de quienes escribe Las Casas que al ver los malos tratos que los españoles daban a los indígenas, sin cuidar de su salud corporal o espiritual, y viendo la inocencia, paciencia inestimable y mansedumbre de los naturales, los dominicos "comenzaron a juntar el derecho con el hecho".<sup>2</sup> Así, el domingo anterior a la fiesta de Navidad, Montesinos predicó su famoso sermón en defensa de los indios: "me he subido aquí, yo que soy la voz de Cristo en el desierto de esta isla. . . Esta voz —dijo a los españoles—, 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? . . . ¿Éstos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos?"<sup>3</sup> De esta manera se dio origen a la lucha por la justicia en la con-

<sup>1</sup> Sánchez Mac Gregor, Joaquín, *Colón y Las Casas. Poder y contrapoder en la filosofía de la historia latinoamericana*, México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, 1991, p. 89.

<sup>2</sup> Casas, fray Bartolomé de las, *Historia de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951, t. II, cap. III, lib. III, p. 439.

<sup>3</sup> *Id.*, cap. IV, lib. III, t. II, pp. 441-442.

quista de América, como la llama Lewis Hanke, o a la autocrítica de la colonización, como la denomina José María Chacón y Calvo.

El doctor Silvio Zavala ha hecho numerosas contribuciones para el estudio de la historia de la defensa de los derechos humanos durante la época de la dominación española en América. El volver continuamente sobre estos temas, no obedece simplemente —contra lo que podría pensarse— a afanes eruditos. Lo que el doctor Zavala ha pretendido es algo más: decantar progresivamente una idea que le interesa y mostrar la profundidad de las raíces históricas del concepto de libertad en Hispanoamérica.<sup>4</sup> De esta manera, el presente ensayo es una reseña de sus valiosas aportaciones en este terreno.

Se cree que la idea de libertad nace en Hispanoamérica con la victoria lograda por los partidarios de la Independencia sobre los defensores del sombrío pasado colonial. Sin embargo, creemos descubrir las raíces de una inclinación favorable a esa prerrogativa humana desde que tiene lugar el primer contacto del Nuevo Mundo con la cultura europea. Aun antes del sermón de adviento de Montesinos, por real cédula de 20 de julio de 1500, dirigida al contino Pedro de Torres, ordenándole que se diera libertad a los indios traídos de La Española y dejados en depósito para que fueran devueltos a su lugar de origen, contamos con una prueba significativa, a decir de Rafael Altamira, del "primer reconocimiento del respeto debido a la dignidad y libertad de todos los hombres" por incultos y primitivos que fueran.<sup>5</sup>

Aunque cabe también resaltar algunas de las casi ignoradas aportaciones que en este terreno hicieron algunas culturas del periodo prehispánico, donde la antigua sabiduría indígena se había forjado ya una noción de la dignidad humana, como lo refleja la lectura de los *Huehuetlahtolli* o testimonios de la antigua palabra, diálogo entre gobernantes que aconsejan a sus súbditos, pidiendo que tomen también ejemplo de esto otros pueblos, exhortándolos a conservar el afecto mutuo, no siendo aconsejable que en situación alguna "seáis insolentes con las personas". Con tranquilidad y alegría hay que llevar la vida, respetando a los ancianos afligidos y a las ancianas sufridas, siendo incorrecto el burlarse del desdichado, del ciego, del sordo, del manco,

<sup>4</sup> Moreno Toscano, Alejandra, prólogo a Zavala, Silvio, *Aportaciones históricas*, México, Centro de Estudios Económicos y Sociales del Tercer Mundo (CEESTEM)-Ed. Nueva Imagen, 1985, p. 8.

<sup>5</sup> Citado por Murillo Rubiera, Fernando, *América y la dignidad del hombre. Los derechos del hombre en la filosofía de la historia de América*, Madrid, Ed. MAPFRE, 1992, p. 291.

del tullido o del sucio, pues a todos los hombres hay que guardarles respeto, mirarlos con humildad o, en una palabra "acatarlos".<sup>6</sup>

Comencemos por la reseña de *La filosofía política en la conquista de América* (México, Fondo de Cultura Económica, 1947; 3a. ed. corregida y aumentada, 1977); *La defensa de los derechos del hombre en América Latina (siglos XVI-XVIII)* (París, UNESCO, 1963); *Los esclavos indios en Nueva España* (México, El Colegio Nacional, 1968; 2a. ed. aumentada, 1981), y *Por la senda hispana de la libertad* (Madrid, Ed. MAPFRE, 1992).

Al descubrir el Nuevo Mundo, las consecuencias ideológicas de la hazaña colombina se manifestaron en órdenes muy diversos, que iban desde la ampliación de los conocimientos geográficos y de la ciencia natural, hasta al indagación del origen y la naturaleza del hombre americano, si bien estos últimos problemas no se confinaron al terreno de la antropología, sino que se vieron mezclados con preocupaciones de índole religiosa y política.

Desde mucho antes del descubrimiento de Colón se creía en la existencia de especies monstruosas de hombres. La exploración de América contribuyó a demostrar su inexistencia; pero al no encontrar los españoles un continente vacío, su actuación hubo de ser política, de relación con otros hombres agrupados en sociedad, así se tratara de tribus errantes o de imperios más desarrollados como el azteca o el inca.

Por ello se explica que la colonización americana diera origen a una abundante literatura política para dilucidar las siguientes cuestiones: ¿cuáles son los títulos que justifican el trato de los europeos con los pueblos indígenas?; ¿cómo se debe gobernar a los hombres recién hallados?

Aunque podría pensarse que en un principio revistió escasa significación ideológica el tema de la conquista de América, encargada a soldados carentes de letras en su mayoría, aunque contaran con el asesoramiento de religiosos, letrados y escribanos, ¿no obedecía su empresa al solo deseo de satisfacer, mediante las armas, fines de codicia y explotación disimulados bajo la apariencia de una cruzada cristiana? Así lo creyeron muchos autores de los siglos XVIII y XIX.

<sup>6</sup> Anónimo, *Los huehuetlahtolli, testimonio de la antigua palabra*, México, Comisión Nacional Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos, 1987, pp. 422 y 455 (compilación de fray Juan Baptista, nueva versión al castellano de Librado Silva Galeana).

Sin embargo, conviene puntualizar que desde entonces existe un movimiento intelectual iniciado por eclesiásticos y funcionarios cultos para reducir la conducta de los conquistadores y pobladores a principios de mayor justicia. Además, la doctrina que nutre las instituciones destinadas a regir la nueva sociedad hispanoamericana no es independiente de la filosofía política creada por la secular cultura europea. De ahí conexiones inexcusables con la teología y la moral, porque en el siglo XVI español los problemas humanos se enfocan preferentemente desde el punto de vista de la conciencia.

Primeramente estudiaremos las ideas acerca del contacto de cristianos con infieles. Es un planteamiento de raigambre medieval que conserva su vigencia al ocurrir el descubrimiento de América.

España fue un país afectado de manera profunda por la rivalidad política que prevalecía entre el mundo cristiano y el sarraceno. Desde el siglo XI esa lucha se revistió de matices de intransigencia religiosa, aunque dicho sentimiento no se confinó en la península ibérica. Es posible hallar una doctrina general de los pensadores europeos acerca de la relación de la cristiandad con los infieles.

El canonista Enrique de Susa, conocido más bien como *el Ostiense* (+ 1271), cree que el papa es vicario universal de Jesucristo, y que consiguientemente tiene potestad, no sólo sobre los cristianos, sino también sobre los infieles, ya que la facultad que recibió Cristo del Padre fue plenaria. Y le parece que, después de la venida del Redentor, todo principado, dominios y jurisdicciones han sido quitados a los infieles y trasladados a los fieles, en derecho y por justa causa, por aquel que tiene el poder supremo y es infalible. El papa, cuando así lo estimara oportuno, podía reclamar la potestad sobre los infieles, quienes, entre tanto, sólo gozaban de una tenencia precaria de su reino, a modo de concesión de la sede romana.

Frente a actitudes como ésta podemos encontrar otras más generosas en cuanto a las relaciones de la cristiandad con los gentiles.

Inocencio IV (+ 1254) admite que los infieles pueden tener dominios, posesiones y jurisdicciones lícitamente, ya que no se hicieron solamente para los fieles, sino para toda criatura racional. En consecuencia, no es lícito al papa ni a los fieles quitar a los gentiles los bienes y jurisdicciones que poseen sin pecado. Pero Cristo, y en consecuencia el papa, tiene potestad de derecho sobre todos los hombres, aunque no de hecho. Por eso puede la sede romana castigar a los gentiles que obran contra la ley de la naturaleza.

Dentro de la misma corriente de ideas encontramos en la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino (1225-1274), que el dominio y la prelación se introducen por derecho humano; en cambio, la distinción entre los fieles e infieles es de derecho divino. Pero éste, que proviene de la gracia, no anula el derecho humano, que se funda en la razón natural. En consecuencia, la distinción entre fieles e infieles, considerada en sí misma, no hace desaparecer ni aun el dominio que puedan tener los infieles sobre los cristianos. Es cierto que Santo Tomás templea luego esa doctrina, admitiendo que la superioridad de los infieles puede desaparecer justamente por sentencia u ordenación de la Iglesia que ejerce la autoridad de Dios; porque los infieles, en razón de su infidelidad, merecen perder la potestad sobre los fieles, que pasan a ser hijos de Dios. Pero no se trata, según se desprende de lo anterior, de un derecho omnipotente de la cristiandad frente al desvalimiento completo de los gentiles; antes bien, el pensamiento cristiano vuelve sobre sí mismo y halla en su seno esos elementos de derecho natural y de razón que son patrimonio de todos los hombres.

En la ideología culta de la conquista hispanoamericana se revela la influencia de las doctrinas generales ya expuestas, pudiendo distinguirse dos ciclos.

Al principio, los monarcas españoles quisieron saber cuáles eran los títulos justos que amparaban su dominio sobre las Indias y cómo debían gobernar a las gentes recién halladas. Consultaron a sus teólogos y letrados, y uno de los más distinguidos juristas de la corte, el doctor Juan López de Palacios Rubios, escribió hacia 1514 un tratado sobre tales cuestiones. Las Casas lo combatió severamente porque consideraba que el autor se había dejado influir por los "errores" del *Ostiense*. En efecto, al igual que el canonista del siglo XIII, pensaba que la posesión de los infieles no tenía otro carácter que el de una tenencia momentánea, hasta que Roma reclamara su derecho.

Palacios Rubios redactó asimismo un "requerimiento" que los conquistadores españoles debían leer a los indios del Nuevo Mundo. En él comenzaba por explicar sumariamente la doctrina cristiana, sin obligarlos a aceptarla, ya que la conversión había de ser voluntaria, con el fin de que los infieles supieran quién era Cristo, quién el papa, y qué derecho tenían los cristianos para exigirles la sujeción a su poder. Las consecuencias que se derivan de la negativa de los infieles caen dentro de la idea que en esa época se tiene de la guerra justa, siendo la esclavitud un resultado de ella.

Las dificultades de hecho que trajo consigo la puesta en práctica de tales ideas estuvieron acompañadas de una amplia revisión teórica que efectuaron los tratadistas españoles particularmente, aunque hubo contribuciones importantes de pensadores de otras partes de Europa.

Un texto relevante en este terreno se debe al profesor nominalista de París, Juan Maior, escocés, quien en su comentario del libro II de las *Sentencias*, publicado en 1510, sostuvo que el reino de Cristo no era de este mundo y que no hizo al papa vicario sino en el mundo espiritual; tampoco el emperador era señor de todo el orbe.

Maior hizo hincapié en aquel principio generoso que ya encontramos en Inocencio IV y Santo Tomás, relativo a que el dominio no se basa en la fe ni en la caridad, sino en títulos de derecho natural, por lo que el infiel puede tener libertad, propiedad y jurisdicciones.

Luego puntualiza que hay varias clases de infieles: los que se han apoderado de tierras de cristianos, y los que han obtenido sus tierras por justos títulos de gentiles. La suerte de estos últimos depende de su asentimiento u oposición a que los cristianos prediquen la fe. Según Maior, el poder temporal de los cristianos sobre los infieles puede justificarse, bien como medio preparatorio para la propagación de la fe, o como una medida posterior de conservación de la fe ya recibida por los gentiles.

Otro pensador de suma importancia, por lo que respecta al tema en sí y por la influencia que ejerció sobre la escuela española, es el cardenal Cayetano, Tomás de Vio (1469-1534). En sus comentarios a Santo Tomás, impresos en 1517, distingue varias clases de infieles: los que de hecho y de derecho son súbditos de príncipes cristianos; por ejemplo, los judíos que viven en tierras de cristianos; otros infieles son súbditos de cristianos por derecho, pero no de hecho, como los que ocupan tierras que pertenecieron a los fieles (es el caso de la Tierra Santa); y, por último, hay infieles que no de derecho ni de hecho están sujetos a príncipes cristianos, a saber, los paganos que nunca fueron súbditos del Imperio romano, habitantes de tierras donde nunca se supo del nombre cristiano (es la parte aplicable a los indios del Nuevo Mundo). Éstos no están privados de sus dominios a causa de su infidelidad, porque el dominio procede del derecho positivo, y la infidelidad del derecho divino, el cual no anula el positivo. Ningún rey, ni emperador, ni la Iglesia romana puede mover guerra contra ellos para ocuparles sus tierras o sujetarlos en lo temporal, porque no existe causa de guerra justa.

En Cayetano se encuentran otras observaciones importantes acerca del método de penetración que podía emplearse en las Indias. Creía que la vía había de ser apostólica, por convencimiento de los gentiles y no por obra de la violencia.

Entre los autores españoles, hallamos a fray Bartolomé de las Casas, más conocido por sus campañas en defensa de los indios que por sus ideas, quien afirmaba que entre los infieles que nunca oyeron nuevas de Cristo ni recibieron la fe, había verdaderos señores, reyes y príncipes; y el señorío, la dignidad y preeminencia real les competía de derecho natural y de gentes.

Francisco de Vitoria llevó a un cabal desarrollo ideas semejantes. Desechaba como títulos ilegítimos el dominio temporal universal del papa y el del emperador. Y afirmaba, dentro de la tradición tomista, que las organizaciones políticas y el dominio sobre los bienes provienen de la razón natural y del derecho humano, no del divino, por lo cual son compatibles con la distinción entre fieles y gentiles.

Los títulos legítimos para la penetración española que él aceptaba eran: la comunicación natural entre los pueblos, que no entraña necesariamente una dominación política; la propagación de la fe, que puede ser pacífica y dejar a salvo las posesiones de los infieles si no la resisten; la preservación de la fe ya recibida; la tiranía de los naturales; la verdadera, voluntaria y espontánea elección del rey español, tanto por los señores como por sus súbditos; las alianzas como la concertada entre los soldados de Hernán Cortés y los tlaxcaltecas para atacar a los mexicanos; y, sin llegar a una afirmación plena, el predominio del hombre prudente sobre el bárbaro, aprobado por Aristóteles.

De esta suerte llegamos a una etapa en que los europeos han revisado la teoría favorable al poder del papa en el orden temporal; han limitado la jurisdicción universal del emperador, y, por otra parte, han robustecido los derechos que poseen los infieles a su libertad, bienes y reinos.

El progreso de la doctrina política tocante a la conquista de Indias se reflejó en cambios institucionales, los cuales comprendieron desde el abandono del "requerimiento" hasta la promulgación de las ordenanzas de Felipe II, de 1573. En éstas se sustituyó el término "conquista" por el de "pacificación", "pues habiéndose de hacer —los descubrimientos— 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". Pero la Corona no abandonó el sistema de costas privadas que venía sirviendo de base para la organización de las empresas de descubrimiento y colonización, a falta de aportaciones económicas del poder público. A este sistema se atribuía, en buena parte, el deseo incontenible de los soldados de resarcirse de sus gastos y trabajos a costa de los indios.

Algo más tarde, la *Recopilación de las Leyes de Indias* de 1680, en la ley 9, tit. 4, lib. III, mandó: "que no se pueda hacer, ni se haga la guerra a los indios de ninguna provincia para que reciban la santa fe católica o nos den la obediencia, ni para otro ningún efecto".

En cuanto a las prerrogativas de los nativos, aplicando las teorías del derecho natural arriba explicadas, el legislador llegó a reconocer tanto su libertad personal como sus propiedades. En el orden político —contribuyendo a ello el propio interés de la administración real— se conservaron los cacicazgos, aunque no con la amplitud de funciones que pedía Las Casas. En general, se ordenó el respeto a las costumbres de los indios cuando no fueran contrarias a la fe cristiana ni a la buena policía.

El avance de la cristiandad frente a los gentiles fue aspecto primordial del pensamiento relativo a la conquista de América, según hemos visto; pero revisando la terminología del siglo XVI, se encuentran otras voces que acusan la presencia de conceptos de índole política más neta, aunque no aparezcan desligados por completo de matices religiosos o morales.

Nos referiremos al planteamiento de la conquista como una dominación de hombres prudentes sobre bárbaros; es decir, a una consideración del problema desde el punto de vista de la razón. En este caso, hay que buscar los antecedentes en la filosofía política de los griegos.

Aristóteles, en la parte de su *Política* dedicada al estudio de la servidumbre, inquiere si esta institución es natural. Recuerda que ciertos autores juzgan que ser un hombre amo de otro es contrario a la naturaleza, porque la distinción entre libre y esclavo es convencional, y no hay diferencia natural entre los hombres; en consecuencia, se trata de una relación injusta, basada sobre la fuerza.

Pero si bien Aristóteles tiene en cuenta a los autores que sostienen semejante opinión, él, por su parte, admite el carácter natural de la servidumbre, cuya base filosófica encuentra en las diferencias que existen entre los hombres en cuanto al uso de la razón.

Son esclavos por naturaleza, afirma, aquellos cuya función estriba en el empleo del cuerpo, y de los cuales esto es lo más que puede obtenerse.

No es preciso exponer los pormenores del pensamiento de Aristóteles a este respecto, pero sí conviene subrayar dos aspectos importantes del mismo. En primer término, esa jerarquía racional en que descansa la servidumbre se relaciona con un orden general de la naturaleza que exige la sujeción de lo imperfecto a lo más perfecto. Tal principio explica, por ejemplo, el predominio del alma sobre el cuerpo. Lo mismo debe ocurrir necesariamente entre todos los hombres. Los prudentes o que poseen plenamente la razón deben dominar a los imperios o bárbaros que no la alcanzan en igual grado. Y para éstos la servidumbre es una institución justa y conveniente. El otro aspecto a que debemos hacer referencia es que Aristóteles acepta el uso de la fuerza para la implantación del dominio de los hombres prudentes sobre los bárbaros. En efecto, asegura que del arte militar conviene usar contra aquellos que, siendo ya nacidos de suyo para ser sujetos, no lo quieren ser, como guerra que será naturalmente justa.

Los primeros padres de la Iglesia recogen y modifican este legado ideológico. En el estado de inocencia no habría servidumbre, todos los hombres nacerían libres. Dios no quiso que el hombre dominara al hombre, pero la caída por el pecado hizo surgir la esclavitud, como otras instituciones del derecho de gentes que se comparan con medicinas amargas pero necesarias. Sin embargo, la igualdad y libertad de origen son en cierto modo indestructibles e inalienables; aun en la condición del mundo presente, si el cuerpo puede estar en sujeción; la mente y el alma son libres. El esclavo es capaz de razón y de virtud; hasta puede ser superior al hombre a quien sirve. Y en la relación con Dios, todas las diferencias de estado carecen de importancia. Los hombres, sean libres o esclavos, están llamados a una vida común en Cristo y en Dios, a reconocer en éste al padre común, y a considerarse entre sí como hermanos.

Así se inicia la extraña convivencia del cristianismo con la esclavitud. La doctrina de Cristo no es de este mundo, por eso no exige la abolición de la servidumbre; pero no deja de influir, a consecuencia de sus principios espirituales, sobre las instituciones terrenas, en favor de la libertad.

No podemos seguir a través de la Edad Media y el Renacimiento todas las ramificaciones de estas ideas. Sin embargo, es necesario recordar que la escolástica recoge en las obras de Tomás de Aquino

la herencia del pensamiento aristotélico, y éste vuelve a ser estudiado con particular interés por algunos autores renacentistas.

Al ocurrir el descubrimiento de América, se pretendió justificar por medio de la doctrina de la servidumbre natural la dominación de los europeos sobre los indios, calificados de bárbaros; pero también se hizo presente la tradición favorable a la libertad humana.

Juan Maior parece haber sido el primer tratadista que aplicó el concepto aristotélico de la servidumbre natural al problema de gobierno planteado por el descubrimiento colombino.

Por aquellos años la corona española había mandado reunir la famosa Junta de Burgos (1512), en la que teólogos y juristas disputaron sobre la conquista y el gobierno de las Indias.

En esa ocasión, Palacios Rubios escribió el tratado ya mencionado, en el que también distingue dos especies de servidumbre: la legal y la natural. En cuanto a la primera, apoyándose en la *Escritura*, explica que en el principio del mundo los hombres nacían libres y legítimos, siendo la esclavitud desconocida. Fueron las guerras las que originaron esta última institución.

Por lo que respecta a la servidumbre natural, explica con base en la *Política* de Aristóteles, en el *Regimiento de los príncipes* que atribuye a Santo Tomás y en la obra del mismo título de Egidio Romano, que el dominar y el servir son cosas necesarias y útiles. La naturaleza no falta en lo necesario. Unos hombres aventajan tanto a otros en inteligencia y capacidad que no parecen nacidos sino para el mando y la dominación, al paso que otros son tan toscos y obtusos por naturaleza que parecen destinados a obedecer y servir. Desde el momento mismo en que fueron engendrados, los unos son señores y los otros siervos.

Aplicando su teoría a los indios del Nuevo Mundo, concluye que ante el infiel que se resiste a los cristianos puede apelarse a la guerra y a la esclavitud legal; y contra el obediente puede esgrimirse la servidumbre natural fundada en la ineptitud o barbarie.

Hacia la misma época, fray Bernardino de Mesa, después de rechazar argumentos usuales en la polémica indiana, admitió tan sólo como razón de servidumbre natural de los indios la falta de entendimiento y capacidad y de firmeza para perseverar en la fe y en las buenas costumbres.

El mismo autor suscribió también la teoría de un gobierno intermedio entre la libertad y la esclavitud: los indios no se pueden llamar siervos, aunque para su bien hayan de ser regidos con alguna manera

de servidumbre, la cual no ha de ser tanta que les pueda convenir el nombre de siervos, ni tanta la libertad que les dañe.

Con posterioridad entra en escena Ginés de Sepúlveda. No es un representante más de la escolástica, sino un hombre de formación renacentista. Escribe su *Democrates alter*, que es un diálogo sobre la guerra contra los indios, en 1547. Como fiel discípulo de Aristóteles, trata el problema de las relaciones de los españoles con los indios de manera semejante a como los griegos solían situarse ante los bárbaros.

Sepúlveda había leído toda la *Política* y recordaba el pasaje relativo a que era justo someter con las armas, si por otro camino no fuera posible, a aquellos que por condición natural debían obedecer a otros y rehusaban su imperio.

Bastaba, por lo tanto, la diferencia que Sepúlveda advertía entre la razón de españoles e indios para justificar el imperio de los unos sobre los otros.

Entre las causas que originaban el gobierno *heril* o del amo, propio de ciertas naciones, admitía Sepúlveda las siguientes: ser siervo por naturaleza por nacer en ciertas regiones y climas del mundo; la depravación de las costumbres u otro motivo que impida contener a los hombres dentro de los términos del deber. Creía que ambas razones concurrían en el caso de los indios.

Pero más adelante, sin prestar excesiva atención a la causa geográfica de la servidumbre, cuya naturaleza parecía exigir cierta inmutabilidad del orden físico, Sepúlveda proclamaba el carácter civilizador que correspondía a ese imperio sobre los bárbaros. No se trataba tan sólo de que los hombres prudentes se sirvieran de ellos, sino de que los elevaran a un grado mayor de razón y a costumbres mejores hasta donde su condición lo permitiera.

Sepúlveda no pasó por alto la diferencia que los escolásticos establecían entre la servidumbre estricta del derecho y la natural. En su diálogo destacó que el estado servil significaba para los jurisperitos algo adventicio y nacido de fuerza mayor, del derecho de gentes o a veces del derecho civil; mientras que para los filósofos implicaba la torpeza de entendimiento y la práctica de costumbres bárbaras e inhumanas.

A consecuencia de ello llegó nuestro autor, en la práctica de Indias, a distinguir la suerte de los naturales que resistían a los españoles de la de aquellos que por prudencia o temor los obedecían. Así como de la fortuna y libertad de los primeros podía decidir a su arbitrio el

vencedor, así el reducir los otros a servidumbre y despojarlos de sus bienes sería acción injusta, por no decir impía y nefanda. Sólo era lícito tenerlos como estipendiarios y tributarios según su naturaleza y condición.

Esto último conducía de nuevo al gobierno mixto o intermedio entre la libertad y la esclavitud, de que hablaron los tratadistas anteriores cuando pretendían justificar las encomiendas, servicios y tributos de los indios en beneficio de los españoles.

No es extraño que las razones de Sepúlveda hayan merecido el aplauso de los conquistadores de México, a tal punto que el Ayuntamiento acordó obsequiarle "algunas cosas desta tierra de joyas y aforros hasta el valor de doscientos pesos de oro de minas".

En las juntas públicas, así como en consultas particulares, no faltó la voz cristiana que se alzaba en contra de la doctrina de la servidumbre natural, para defender a los indígenas. La polémica llegó a interesar a las mentes sobresalientes de las religiones y universidades de España, como lo demuestran las vigorosas aportaciones de Vitoria, Soto, Vázquez de Menchaca, Acosta, Báñez, Suárez, etcétera.

Sin entrar en minucias, veamos cómo se formó, en sus líneas fundamentales, la doctrina liberal que sirvió de inspiración al estatuto adoptado por España para gobernar a los naturales del Nuevo Mundo.

Hacia 1512, época en que se reunió la Junta de Burgos a la que ya hicimos referencia, uno de sus miembros, fray Bernardino de Mesa, opinó a favor de la servidumbre natural, haciéndose cargo de una objeción importante que habían formulado los defensores de la libertad de los indios. Éstos argumentaban que la incapacidad que se predicaba en los hombres de las Indias contradecía a la bondad y potencia de su Hacedor; porque cuando la causa produce efecto tal que no puede conseguir su fin, es por alguna falta de la causa, y "así será falta de Dios haber hecho hombres sin capacidad bastante para recibir la fe y para salvarse".

En el mismo sentido, y a semejanza de un abogado que tratara de impresionar al juez con la acumulación de todas las razones favorables a su causa, Bartolomé de las Casas se valió de diversos recursos ideológicos para proteger a los indios de las consecuencias de la doctrina de la servidumbre natural, particularmente de la guerra, la esclavitud y la encomienda.

Analizó en primer término la situación de hecho: los indios no son irracionales ni bárbaros como suponen quienes los llaman siervos por naturaleza. Es una calumnia nacida de la ignorancia o de la mala fe

e interesado juicio de los informantes. Por el contrario, gozan de razón, de capacidad moral y política, de habilidad mecánica, de buena disposición y belleza de rostros y cuerpos. Muchos de ellos hasta pueden gobernar a los españoles en la vida monástica, económica o política, y enseñarles buenas costumbres; aun pueden dominarlos con la razón natural, como dice el filósofo hablando de griegos y bárbaros.

No siempre el juicio de Las Casas se mantuvo en ese grado de exaltación, pues llegó a reconocer que los indios tenían algunos defectos que los apartaban de la perfección de ordenada policía; pero comparaba ese estado con el que antiguamente tuvieron todas las naciones del mundo "a los principios de las poblaciones de las tierras", e insistía en que no por eso los hombres del Nuevo Mundo carecían de buena razón para fácilmente ser reducidos a todo orden, social conversación y vida doméstica y política.

Uno de los recursos de que se valió para proteger a los indios de los efectos de la doctrina aristotélica de la servidumbre consistió en distinguir varias clases de bárbaros. Latamente lo eran las gentes que tenían alguna extrañeza en sus opiniones o costumbres, aunque no les faltara prudencia para regirse. Otros se consideraban bárbaros por carecer de caracteres y letras. Pero de estas dos maneras de hombres, comentaba Las Casas, nunca entendió Aristóteles que fueran siervos por *natura* y que por esto se les pudiera hacer guerra. Fray Bartolomé sólo creía aplicable el argumento clásico a una tercera clase de bárbaros que, por sus perversas costumbres, rudeza de ingenio y brutal inclinación, eran como fieras silvestres que vivían por los campos, sin ciudades ni casas, sin policía, sin leyes, sin ritos ni tratos que fueran de derecho de gentes; sino que andaban *palantes* como se decía en latín, es decir, robando y haciendo fuerza. De éstos podía entenderse lo que decía Aristóteles acerca de que, como era lícito cazar a las fieras, así era justo hacerles guerra, defendiéndonos de ellos y procurando reducirlos a policía humana. Pero los indios eran gente gregátil y civil y tenían bastante policía para que por esta razón de barbarie no se les pudiera hacer guerra.

La libertad de la interpretación permitía al pensador escolástico rodear de tantos distingos y condiciones a la doctrina pagana, que venía a decir lo que al intérprete convenía, no lo que Aristóteles había opinado.

Las Casas consideraba que los hombres carentes por excepción del conveniente juicio de razón para gobernarse eran los que, por naturaleza se consideraban siervos. Sin embargo, todavía añade, en la

*Apologética historia*, para disipar cualquier duda, que calificar de bárbaros e irracionales a todos los pueblos o la mayor parte del Nuevo Mundo es tildar a la obra divina de un error magno que la naturaleza y su orden no podían tolerar.

Luego de deducir la unidad intrínseca de todos los hombres, su fe teológica en el progreso humano, al reflejarse en el curso de la historia, llevaba a Las Casas a concluir:

aunque los hombres al principio fueron todos incultos y como tierra no labrada, feroces y bestiales, pero por la natural discreción y habilidad que en sus ánimas tienen innata, como los haya criado Dios racionales, siendo reducidos y persuadidos por razón y amor y buena industria, que es el propio modo por el cual se han de mover y traer al ejercicio de la virtud las racionales criaturas, no hay nación alguna, ni la puede haber, que no pueda ser atraída y reducida a toda virtud política y a toda humanidad de domésticos, políticos y racionales hombres.

Lo anterior fue demostrado casi a la perfección por otro gran defensor de la libertad de los pueblos indígenas, Vasco de Quiroga, primer obispo de Michoacán, quien fue llamado el 2 de enero de 1530 para formar parte de la Segunda Audiencia de México. El doctor Zavala ha dedicado cantidad de valiosos estudios a este singularísimo defensor de los derechos humanos, los cuales se han recogido en su *Recuerdo de Vasco de Quiroga* (México, Ed. Porrúa, 2a. ed. aumentada, 1987) y otros muchos artículos.

Al llegar a esta ciudad, Quiroga fijó inmediatamente su atención en los naturales, así como en su defensa y protección. Con sus recursos propios fundó en 1532 el primer hospital-pueblo de Santa Fe cerca de Cuajimalpa, en los alrededores de la ciudad de México; y al año siguiente, habiendo sido enviado por la Audiencia como visitador de la provincia de Michoacán, pudo establecer en los bordes de la laguna de Pátzcuaro el segundo de esos hospitales-pueblos de Santa Fe, los cuales estaban llamados a distinguirse por las constituciones particulares que les dejó su fundador y por el género de vida cristiano que en ellos se practicaba.

Don Vasco creía que el Nuevo Mundo se llamaba así, no porque se halló de nuevo, sino porque era en gentes y casi en todo como aquel de la edad primera y de oro. Leyó la *Utopía* de Tomás Moro, pensando que la Divina Providencia le deparaba esa lectura a fin de poder dar a los pueblos hallados las leyes más adecuadas para ellos.

Las *Ordenanzas* que les impartió, seguían en efecto las reglas de la isla descrita en el célebre libro, y por ello se ha escrito que la obra de Quiroga venía a ser la utopía realizada.

La blandura de cera de los indígenas permitía imprimirles formas civiles que no hallaban el obstáculo de prácticas contrarias a la vida cristiana. En la naciente Iglesia americana se obtendría la pureza de costumbres perdida en el Viejo Mundo por la ambición, la soberbia y la malicia. Quiroga pretendía plantar un género de cristianos a las derechas como en la primitiva Iglesia.

En los escritos de don Vasco se encuentran significativos pensamientos, que viene al caso recordar:

Para amparo de los naturales de esta tierra acá pasamos principalmente.

El buen pastor ha de querer tanto y más para sus ovejas que para sí.

[A los indios hay que] quitarles lo malo y guardarles lo bueno que tengan suyo, convirtiéndoles todo en mejor.

A las obras de paz y amor responderían los naturales con paz y buena voluntad... la defensa es de derecho natural y tan bien les compete a ellos como a nosotros.

Para que alaben y conozcan a Dios en la libertad cristiana y salgan de opresiones y tiranías, se concedió la bula de esta tierra, y no para ponerlos en dobladas penas.

Y de la misma manera que Platón, en el libro IV de sus *Leyes*, había señalado como deseable lo que actualmente denominamos "exposición de motivos" de un mandamiento legal, haciendo la analogía con la distinción entre los médicos que nunca se toman la molestia de entrar en detalles con los enfermos sobre sus dolencias, sino que luego de recetarlos, con el mismo aire de suficiencia de los doctos, se alejan bruscamente para acudir al lecho de otro enfermo; de los médicos que nunca prescriben tiránicamente a sus pacientes, sino que siempre les explican el origen y la naturaleza de su mal, procurando convencerlos, con razones de peso, de que deben tomar tales o cuales remedios;<sup>7</sup> Vasco de Quiroga dispuso en sus *Ordenanzas* para los indios, verbigracia:

<sup>7</sup> García Máynez, Eduardo, "Algunas reflexiones sobre la doctrina platónica de los preámbulos de las leyes (1988)", *Semblanzas, discursos y últimos ensayos filosófico-jurídicos*, México, Ed. Porrúa, 1989, pp. 227-235.

... [S]i alguno de los indios pobres de este Hospital tuviere quejas de otro o de otros, entre vosotros mismos, con el Rector y Regidores, lo averiguaréis llana y amigablemente, y todos digan verdad y nadie la niegue, porque no haya necesidad de se ir a quejar al juez a otra parte, donde paguéis derechos y después os echen en la cárcel. Y esto hagáis aunque cada uno sea perdidoso; que vale más así con paz y concordia perder, que ganar pleiteando y aborreciendo al prójimo, y procurando vencerle y dañarle, pues habéis de ser en este Hospital todos hermanos en Jesucristo, con vínculo de paz y caridad. . .

Quiroga es autor también de una amplia y erudita *Información en derecho* (1535), redactada precipitadamente por la expedición de la cédula real de Toledo, de 20 de febrero de 1534, la cual favorecía a los partidarios de la esclavitud de los indios. En ella se opuso, con todo el peso de sus conocimientos jurídicos, a la ley y a los argumentos de los esclavistas; al mismo tiempo, insistió en la conveniencia de adoptar su olvidado parecer utópico, reforzándolo brillantemente con nuevos argumentos.

Un eco importante de la doctrina de la libertad cristiana se encuentra asimismo en la obra de fray Julián Garcés, de la Orden de los Predicadores, primer obispo de Tlaxcala, quien hacia 1536 dirigió notable epístola a su santidad Paulo III, en latín elegantísimo, defendiendo la capacidad de los naturales con quienes había tenido trato asiduo, en contra de la opinión acerca de que por más que trabajaran los cristianos en doctrinar a los indios, no habían por este medio de alcanzar el cielo.<sup>8</sup>

Esta carta, que, según Alberto de la Hera, es "uno de los textos más bellos de la historiografía misional de México y de toda América",<sup>9</sup> preparó el camino para fray Bernardino de Minaya, quien luego de interrumpir su labor misionera en las Indias, retornó a España en el año 1536, buscando el apoyo del cardenal fray García de Loaysa, presidente del Consejo de las Indias, sin conseguirlo, dirigién-

<sup>8</sup> Reproducen la carta de Garcés, Lorenzana, Francisco Antonio de, *Concilios provinciales primero y segundo celebrados en la muy noble y muy leal ciudad de México, en los años 1555 y 1565*, México, 1769, t. II, pp. 376 a 386 (en latín), y Hernández, Francisco Javier, *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*, Bruselas, 1879, t. I, pp. 56 a 62 (en latín), y 62 a 65 (resumen en castellano).

<sup>9</sup> "El derecho de los indios a la libertad y a la fe. La bula *Sublimis Deus* y los problemas indianos que la motivaron", *Anuario de Historia del Derecho Español*, XXVI, Madrid, 1955, pp. 89-181.

dose entonces al doctor Juan Bernal Díaz de Lucó —el cercano amigo de Vasco de Quiroga—, quien le obtiene una carta de introducción para el embajador español en Roma, firmada por la emperatriz el 5 de octubre de 1536. De esta manera pudo Minaya ser oído por Paulo III, exponiendo ante él que millones de almas en las Indias no debían ser obstaculizadas por los designios egoístas de los españoles que los consideraban brutos animales.

La carta de Garcés y la entrevista de Minaya, constituyeron la base que sirvió a la curia romana para redactar la bula *Sublimis Deus*, de 2 de junio de 1537, junto con la bula *Altitudo Divini Consilii* y el breve *Pastorale Officium*, que recogen y desarrollan los principios de libertad, dotando a los habitantes del Nuevo Mundo con una carta de derechos personales y patrimoniales de la mayor importancia.

Afirma igualmente De la Hera, que

el texto de la bula *Sublimis Deus* es muy poco conocido en relación con la gran importancia que posee. Es la bula de la libertad del indio americano, la carta magna de sus derechos frente a ambos ordenamientos jurídicos, el canónico y el civil, y la proclamación solemne de hijo de Dios redimido y capaz de la eterna bienaventuranza.

El doctor Zavala ha estudiado la importancia de este documento, primero en *Las Instituciones jurídicas en la conquista de América* (Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1935; 2a. ed. revisada y aumentada, México, Ed. Porrúa, 1971; y 3a. ed. nuevamente revisada y aumentada, en la misma editorial, 1988), y posteriormente en su *Repaso histórico de la Bula Sublimis Deus de Paulo III, en defensa de los indios* (México, Universidad Iberoamericana-El Colegio Mexiquense, 1991).

El texto vaticano firmado por Paulo III proclama a todos los cristianos que Dios excelso amó tanto al género humano que hizo al hombre de condición tal que no solamente participara de los bienes particulares, como las demás criaturas, sino que pudiera alcanzar y mirar cara a cara al sumo inaccesible e invisible bien. Es necesario afirmar que la condición y naturaleza del hombre son tales que puede recibir la fe de Cristo y que todo el que tenga naturaleza de hombre es capaz de recibir esa fe. La verdad misma, que no puede engañarse ni engañar, dijo al destinar predicadores al oficio de la predicación: "Id y enseñad a todas las gentes". A todas dijo, sin excepción alguna.

Considerando la bula que esos indios, como verdaderos hombres, no solamente son capaces de la fe cristiana, sino que, como se nos ha hecho saber, acuden prontísimamente a ella, y queriendo poner un adecuado remedio a erróneas aseveraciones, declara con autoridad apostólica, no obstante cualquier cosa anterior o que en contrario sea, que los dichos indios y todas las demás gentes que en el futuro lleguen a ser conocidas de los cristianos, aunque se encuentren fuera de la religión de Cristo, no por ello están privados ni deben ser desposeídos de su libertad, ni del dominio de sus cosas, así es que libre y lícitamente pueden usarlas, poseerlas y disfrutar de ellas, y no han de ser reducidos a servidumbre. Y esos indios y las demás naciones han de ser llamados a la fe de Cristo mediante la predicación de la palabra de Dios y el ejemplo de la vida virtuosa.

De la Hera reconoce también la influencia de Bartolomé de las Casas en la redacción de esta bula. Las ideas que consagra (capacidad e instrucción, libertad, posesión de bienes y penas a los infractores) ya figuran en el compromiso que Las Casas firma el 2 de mayo de 1537 con Alonso Maldonado, gobernador de Guatemala, para la obra misionera en la tierra de la Vera Paz.

Desde entonces, Las Casas atesorará la bula *Sublimis Deus* como una de sus armas principales.

Por ello, en *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, Las Casas reproduce el breve que el sumo pontífice envió al arzobispo de Toledo, cardenal D. Juan de Tavera, sin fecha [es del 29 de mayo de 1537], por el que según el autor confirmó el decreto anterior con el hecho de que, al constituir como ejecutor y juez de las citadas letras el arzobispo de Toledo, le concedió con autoridad apostólica "plenísima potestad para reprimir a aquellos tiranos en las injurias y cargas pesadas que contra toda ley les imponían a los indios, y para que les impartiera a los mismos indios el consuelo de la defensa de su libertad y del dominio de lo que les pertenecía".

Carlos V, aunque tenía conocimiento de la gestión de Minaya en Roma sin desaprobárla, según lo demuestra Lewis Hanke,<sup>10</sup> estimó la expedición del breve dado por Paulo III como contrario a su prerrogativa del patronato en las Indias, elevando en consecuencia una reclamación diplomática. El papa por breve dado el 19 de junio de 1538

<sup>10</sup> "Pope Paul III and the American Indians", *The Harvard Theological Review*, vol. XXX, núm. 2, abril, 1937, luego traducido por Alfredo Ávila Barreira, y publicado con el título de *El Papa Paulo III y los indios de América*, México, Ed. Jus, 1992.

revocó lo que antes había dispuesto "en perjuicio de Su Majestad y perturbación de las Indias". También escribió el emperador al virrey de Nueva España, Antonio de Mendoza, en 10 de septiembre de 1538, para que todas las copias de las bulas y del breve fueran recogidas y enviadas al Consejo de Indias, conforme a la real cédula de 6 de septiembre de ese año, que concuerda con lo recogido en la *Recopilación de las Leyes de Indias*, lib. I, tit. IX, ley II. Sin embargo, hay que tener presente que el breve de anulación de Paulo III se refería a documentos en forma de breve y de éstos sólo había el *Pastorale Officium*. Tanto De la Hera como Hanke coinciden, acertadamente, al sostener que Carlos V no pidió la anulación del breve por sentimiento alguno de enemistad hacia los indios, lo cual confirmó cuatro años después en las Leyes Nuevas —1542-43—, señalando que los indios eran hombres libres y debían ser tratados como tales.

Guillermo López de Lara,<sup>11</sup> también comenta que Dávila Padilla, Solórzano Pereira y Lorenzana publicaron posteriormente los decretos de Paulo III, lo cual hace presumir que nunca se creyó que todos hubieran sido revocados.

Tanto los hechos ocurridos en siglos posteriores, como las decisiones tomadas por los sucesores de Paulo III en la silla pontificia, permiten demostrar que la bula *Sublimis Deus* jamás cayó en el olvido ni dejó de tener vigencia.

En la meritoria recopilación del jesuita Francisco Javier Hernáez de textos papales relativos a la libertad de los indios, titulada *Colección de Bulas, Breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas* (Bruselas, 1879, 2 tomos), encontraremos los documentos necesarios para comprobar nuestra afirmación.

Hernáez reproduce el texto en latín del papa Pío V (1566-1572), *Cum oporteat Nos*, dirigido al rey de España Felipe II para que el yugo de Cristo sea suave a los indios. Firmado en Roma, día 17 de agosto de 1568, en el año tercero de su pontificado.

Le siguen varios documentos dictados por el mismo papa, uno de ellos dirigido al cardenal Espinosa, arzobispo de Sevilla, por el que le recomienda el cuidado de libertar a los indios de todo gravamen (18 de agosto de 1568); *Cogit Nos munus* (de misma fecha que el anterior), dirigido al Consejo de Indias, para que cuide con toda diligencia de los neófitos que están a su cargo, el mismo consejo da al obispo de Brasil y al virrey del mismo reino, el 6 de julio de 1569.

<sup>11</sup> *Ideas tempranas de la política social en Indias. Apología de los indios. Bula de la libertad*, México, Ed. Jus, 1977.

El papa Gregorio XIV, el 18 de abril de 1591, expide un texto en defensa de la libertad de los indios de Filipinas.

Hernández refiere que en el año de 1605, Clemente VIII prohibió reducir a los indios a esclavitud. Solórzano Pereira acotó esta medida con las siguientes palabras: "Lo mismo que Paulo Tercero (en su Breve de 1537) parece haber sentido y mandado Clemente Octavo, pues en otro breve apostólico (el de 1605) dirigido a las provincias del Perú entra diciendo que quiere y manda, que aquellas nuevas plantas se rieguen y fomenten con el suave rocío de toda caridad y mansedumbre".

Los ataques de los bandeirantes paulistas a las misiones jesuíticas españolas del Paraguay motivaron el viaje a Europa del padre Antonio Ruiz de Montoya en 1638 en solicitud de remedio. Felipe IV nombra una junta en la que tomaron parte dos españoles, el reputado jurista Juan de Solórzano Pereira y Juan de Palafox y Mendoza, futuro obispo de Puebla, visitador y virrey de la Nueva España, autor de la obra *Naturaleza y virtudes del indio* (1650-54?); donde reconoce sus capacidades y cualidades, en lenguaje semejante al de fray Julián Garcés, su predecesor en la diócesis de Tlaxcala-Puebla. Formaban parte de la junta otros tres consejeros portugueses. De aquí se obtuvieron una serie de cédulas sobre la libertad de los indios semejantes a las que ya existían en la monarquía española. La gestión de los jesuitas dio también como resultado la expedición del breve *Commissum nobis* del papa Urbano VII, en Roma, a 22 de abril de 1639, que reafirmó la validez del de Paulo III expedido en 1537. Estas órdenes de libertad fueron conducidas a América por el padre Francisco Díaz Taño y provocaron fuerte oposición de los amos de indios en Río de Janeiro, São Vicente y São Paulo, y la expulsión de los jesuitas de estas dos últimas comarcas en julio y agosto de 1640.

En el mismo libro de Hernández viene también el texto en latín de Benedicto XIV, dado en Roma el 20 de diciembre de 1741, por el que "Defiende la libertad de los indios del Brasil, Paraguay y Río de la Plata", en la que se ve que dicho pontífice tiene presentes en tal año, renovando y confirmando las disposiciones anteriores dadas en 1537 por Paulo III, incluyendo el breve enviado al cardenal Tavera, y las de Urbano VIII de 1639.

No menos parecido a este pontífice en el espíritu, Pío VII (1800-1823), excogitó los medios más oficiosos para romper del todo en África las cadenas de la esclavitud, interponiendo su caridad y sú-

plicas para con los poderosos a fin de extirpar de allí un comercio tan ignominioso a los cristianos.

La recopilación de Hernáez termina por la inclusión del texto latino del papa Gregorio XVI (1831-1846), *In supremo Apostolatus fastigio constitutu*, dado en Roma el 3 de diciembre de 1839, que vuelve a citar los antecedentes relativos a Paulo III en sus letras de 19 de mayo de 1537 al cardenal de Toledo, y de Urbano VIII al colector de Portugal en 22 de abril de 1639, en las cuales se reprueba y condena la licencia de reducir a esclavitud, vender, comprar, conmutar o donar esclavos, separarlos de sus mujeres e hijos, despojarlos de sus bienes y transportarlos a otros lugares. Gregorio XVI, en el texto de 1839, dice: que colocado en la alta cumbre del Apostolado, haciendo las veces de Cristo en la tierra, cree de su deber pastoral mirar por la suerte de los negros africanos y de otros infelices que gimen bajo el yugo inhumano de la servidumbre. Agrega que a la verdad la Iglesia católica, desde que comenzó a difundirse la luz del Evangelio, reprobó este tráfico y la esclavitud comenzó a sentir alivio. Cree que corriendo los siglos llegó por último el tiempo, en que disipadas las tinieblas de la gentilidad, no había ningún esclavo entre los cristianos. Mas ahora —y antes según los estudios del profesor Charles Verlinden— es tanta la codicia que ha cegado a nuestros cristianos, que ningún reparo tienen en ejercer el tráfico inicuo de cautivar, comprar y vender esclavos. Pero no se cortó del todo el mal, antes bien perduró hasta el siglo XIX, por lo cual este pontifice ruega en el Señor a todos los traficantes

que no se atrevan en adelante a cautivar indios, Negros u otros infelices semejantes, ni a ejercer el inhumano comercio de comprar y vender Negros como si fueran animales, ni a prestar su auxilio y favor, por ser contra todo derecho de equidad y justicia el privarlos de su libertad y condenarlos a pasar la vida en durísimos trabajos.

Ahora, cada región del mundo procura recordar las contribuciones que ha hecho a la causa común y universal de los derechos del hombre. Inglaterra con su Carta Magna de 1215; Francia con la Declaración de 1789 emitida durante los agitados años de la Revolución francesa; Hispanoamérica y México en particular, no menos dignos son con el mensaje de fray Julián Garcés que dio origen a la bula *Sublimis Deus* de amplio alcance humano que ahora comentamos.

Las Leyes de Indias, después de algunas fluctuaciones, prohibieron la esclavitud de los naturales del Nuevo Mundo; por eso, a mediados del siglo XVI, fueron puestos en libertad los cautivos de conquista y guerras. Después sólo se admitió la servidumbre de aborígenes indómitos que mantuvieran focos de hostilidad en las fronteras del imperio.

Las encomiendas no se suprimieron hasta el siglo XVIII, lo cual, a primera vista, representó un triunfo para los defensores de la servidumbre por naturaleza; pero se declaró abiertamente que el indio encomendado era libre, y se reformó la institución a fin de aproximarla a los principios de la tutela cristiana y civilizadora.

De enorme importancia tanto por haber contribuido a desacreditar juicios ligeros sobre la explotación del trabajo indígena, como por su aportación al estudio del reconocimiento de los derechos humanos de los trabajadores en la época colonial, son las obras de Silvio Zavala sobre *La encomienda indiana* (Madrid, Junta para Ampliación de Estudios, Centro de Estudios Históricos, 1935; 2a. ed. revisada y aumentada, México, Ed. Porrúa, 1973); *El servicio personal de los indios en la Nueva España* (México, El Colegio de México-El Colegio Nacional, 1984-1993, 6 volúmenes, el último de ellos en prensa); las *Fuentes para la historia del trabajo en la Nueva España* (en colaboración con María Castelo, México, Fondo de Cultura Económica, 1939-1946, 8 volúmenes), y *El servicio personal de los indios en El Perú* (México, El Colegio de México, 1978-1980, 3 volúmenes).

Inspirado en cierto párrafo del *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España* de Alejandro Humboldt, donde se destaca el desprecio en que tradicionalmente se ha tenido a la historia de las últimas clases de un pueblo, así como en otro de Joaquín García Icazbalceta, dentro de su *Fray Juan de Zumárraga*, en donde expresaba su deseo de

ver una historia en que con imparcialidad y sensatez se pinte la verdadera condición de los indios de Nueva España bajo la dominación española, y se juzgue la conducta del gobierno para con ellos. Cansados estamos de oír declamaciones vulgares, hijas unas veces de falta de estudio, otras del espíritu de raza y de partido. Es cosa común representar a los españoles como bestias feroces que devoraban a inocentes corderos, y al rey de España como a un tirano insaciable, ocupado exclusivamente en mantener a la colonia en el embrutecimiento para que nunca conociese sus derechos, y en sacarle el mayor producto posible. Algunos, sin embargo, sostienen que los indios vivían felices bajo un gobierno verdaderamente paternal, atento sólo a conservarlos y favorecerlos, sin pararse en

sacrificios. Haría gran servicio el que pusiese en su verdadero punto los hechos y sacase con buena crítica las consecuencias que de ellos se deducen. El error es siempre un mal, y en historia suele producir resultados funestísimos. Mas dudo que hoy pueda encontrarse hombre tan sano de entendimiento y tan ajeno de pasión que llene satisfactoriamente el vacío que lamentamos.

El servicio personal de los indios libres en la Nueva España no se mantuvo a lo largo de los años de la colonización española dentro de los cauces de una misma institución.

Como resultado de la conquista de México, algunos quedaron sujetos al estatuto europeo de la esclavitud, otros a los depósitos o encomiendas, que si bien respetan jurídicamente la libertad personal de los encomendados, les obligan, por razón del señorío o vasallaje, a pagar tributos que pueden consistir en los primeros tiempos en servicios personales con carácter gratuito. Esta organización de raíz señorial entró en pugna con el regalismo moderno del Estado español, y la encomienda fue limitada constantemente a fin de defender la libertad de los indios y de reducir sus servicios a la forma voluntaria y retribuida del alquiler en uso en las comarcas europeas. Los conquistadores piden en vano, salvo casos de mercedes excepcionales, la concesión de la jurisdicción y de la perpetuidad en los pueblos de encomienda. Las audiencias y los virreyes sustituyen en los gobiernos a los grandes capitanes y adelantados. La Corona y el Consejo de Indias legislan sobre el buen tratamiento de los indios. Las tasas de carácter oficial encauzan y moderan las demandas económicas de los encomenderos. Tal esfuerzo del regalismo, al que oponen resistencia los colonos afectados, tuvo también su repercusión en el trabajo de los indios.

A partir de la junta celebrada hacia 1531, integrada por el obispo Zumárraga, el guardián y prior de San Francisco y Santo Domingo, cada uno con dos religiosos, el marqués del Valle; los cuatro miembros de la segunda Audiencia de México; el comendador Proaño, alguacil mayor; Bernardino Vázquez de Tapia, y los vecinos Orduña y Santa Clara, pueden encontrarse varias cédulas reales, ordenanzas, pareceres, peticiones e informes destinados a reducir el trabajo de los naturales, a buscar su libertad laboral, a que se les diera un trato cristiano y humanitario, a que se les pagaran salarios justos, y a que se tomaran medidas para que se les administrara justicia.

La Orden de los Franciscanos ocupa un lugar importante en la defensa de los derechos humanos de los trabajadores indígenas, tal y

como antes había destacado la Orden de los Predicadores en la protección de los derechos humanos fundamentales de los naturales del Nuevo Mundo.

Las Leyes Nuevas dadas en Barcelona el 20 de noviembre de 1542 y declaradas en Valladolid el 4 de junio de 1543, además de prohibir la esclavitud por vía alguna, ordenaron poner en la Corona los indios que tuvieran en encomienda los virreyes y otros ministros, los preladados, monasterios, hospitales, casas de religión, y los que poseyeran otras personas sin título; dispusieron la reducción de las encomiendas excesivas y privar de ellas a los encomenderos que hubieran maltratado a los indios; abolieron la facultad de proveer nuevas encomiendas en las Indias, y mandaron incorporar en la Corona las existentes a la muerte de sus poseedores. A esta reforma general se unió la reaparición del ideal de trabajo libre que anteriormente se había esbozado sin lograr el arraigo en el terreno práctico.

Los encargos de la Corona hechos a los obispos Quiroga, de Michoacán, y Zumárraga, de México, respectivamente, muestran el empeño y el cuidado que la Corona ponía en el cumplimiento de las Leyes Nuevas, después de los largos debates que habían antecedido a su promulgación. Mas es sabido que la fuerte resistencia que opusieron a ellas los colonos de las Indias acabaron por imponer la derogación de algunos de sus preceptos. Y la ejecución de otros seguiría un curso difícil y accidentado, pero no del todo infructuoso en lo que ve a la reforma del tratamiento de los indios.

La implantación del contrato libre de trabajo —que dependía de las condiciones económicas y sociales que hicieran posible el cumplimiento de las decisiones legales— no prosperó de inmediato, adoptándose una solución intermedia que mantenía el alquiler como forma jurídica del trabajo, pero forzaba al indio oficial o peón, por decisión pública, a prestar sus servicios, mediante la paga de jornal y conforme a las condiciones determinadas por la ley y no por el solo concierto entre las partes. La administración escogía autoritariamente al patrón, señalaba el plazo y el género del servicio, así como la cuantía del jornal.

Los indios principales y comunes, a medida que fueron conociendo mejor el funcionamiento del régimen colonial, "aprendieron a quejarse" como se decía en los documentos coetáneos, y de esta suerte el mejoramiento de las condiciones reales de la prestación del trabajo fue asequible en cierta medida.

Las situaciones laborales se resolvían por conducto del mandato virreinal, breve orden que comprendía un caso concreto y de acuerdo

trabajo indígena, indicando casi siempre los términos en que había de con las circunstancias de hecho resolvía la concesión o negación del prestarse, o bien delegaba en funcionarios inferiores la averiguación para proveer con posterioridad. Las resoluciones administrativas de los virreyes no eran precipitadas ni despóticas. Procuraban basarse en información bastante y cuando el magistrado descubría que su primera decisión era perjudicial, la reformaba razonablemente.

Varios ejemplos hay en la documentación reunida en las *Fuentes para al historia del trabajo en la Nueva España*, que sorprenden por el hecho de que indios de regiones lejanas y de condición humilde tenían acceso al más alto administrador del virreinato.

En el último cuarto del siglo XVI se vive el periodo de la consolidación y extensión del servicio personal de los indios, y a medida que la institución va arraigando en la práctica social del virreinato, despierta las censuras de sus adversarios, en particular de los religiosos. Ese movimiento de protesta va creciendo hasta el fin de siglo, y provoca reformas legales importantes a comienzos del siguiente.

En el periodo de gobierno del virrey don Luis de Velasco (el segundo) se hace presente la vigorosa pluma del franciscano fray Jerónimo de Mendieta en contra del repartimiento forzoso de los indios. La figura de este religioso cobra en esta lucha una dimensión extraordinaria, tal vez sólo comparable a la de Bartolomé de las Casas. El virrey le responde, luego de dos cartas, el primero de agosto de 1592; que si en su mano estuviera, suprimiría el servicio personal. Pero lo uno, no conviene, so pena de destruir y asolar todo lo que hay en Nueva España, y que pende del servicio y ayuda de los indios a españoles; y, lo otro, el rey es el que ha de decidir.

Mendieta escribe después otra carta de réplica al virrey, el 4 de agosto de 1592. En ella le hace notar que no hay cosa en el mundo tan ilícita que no haya doctores que la defiendan por justa, y cuanto más que él no condena absolutamente el servicio (aunque doctores hay que lo hacen) sino lo pide moderado. La obligación de mirar por estos indios la tiene el virrey, y debe hablar por ellos.

Según el memorial que Mendieta dirige al ministro general de la Orden Franciscana, fray Francisco de Gonzaga, para que éste lo haga llegar a Felipe II, dos eran las causas principales de la mortandad de los indios en la Nueva España: 1) "el servicio personal forzoso con que sirven a los españoles en minas y sementeras y otras granjerías, que no les dejan resollar ni entender en sus propias labores". 2) El no procurar quitarles la beodez. Los españoles dicen que

no pueden pasar sin el servicio personal, pues los indios no se alquilan voluntariamente y es necesario que sean compelidos. Son las dos premisas falsísimas, y puesto que fueron verdad, no era bastante causa la necesidad de servicio de la nación española, por muy grande que fuera, para compeler a los indios a que los sirvan con notable daño y perjuicio suyo, y con destrucción y asolamiento de su república, como lo es ahora manifiestamente. Mendieta propone, entre otras cosas: 1) Que ningún indio libre sea compelido a ir a trabajar en minas; los indios son gente delicadísima y enviarlos a minas es enviarlos a morir. 2) Por ningún trabajo sean llevados los indios del repartimiento fuera de sus casas más de cuatro o cinco leguas a lo más. 3) No echen más cantidad de indios de repartimiento a cada pueblo de los que pueda dar descansadamente. 4) Por cada día de servicio les den un real y de comer, y les hagan buen tratamiento.

Es de advertir que aquí se utiliza el término de repartimiento no como sinónimo de encomienda sino para designar el sistema de distribución del trabajo obligatorio pero remunerado que se había implantado en la segunda mitad del siglo XVI.

Las mejoras que Mendieta solicitaba se encargó de agenciarlas en España, fray Gaspar de Recarte, quien por su parte, se pronuncia clara y vigorosamente en contra del servicio personal y el repartimiento de los indios de Nueva España, en tratado escrito en 28 de agosto de 1584, y en otros escritos de 14 de septiembre y 3 de octubre del mismo año. Sostiene que los indios son libres según el breve de Paulo III de 1537, por lo que no deben ser forzados "a las sementeras de los españoles, ni a los edificios de las casas, iglesias y monasterios, y mucho menos a que sirvan por semana a los españoles en sus casas", lo cual es en detrimento de la fe. Si los españoles alegan que no quieren trabajar los indios, es porque los tratan mal.

Además, los repartimientos no redundan en el bien común (de indios y españoles), y más se debe atender en estas tierras al bien de los indios que al de los españoles, porque los indios son los propios naturales de estas tierras. El príncipe no debe procurar con daño de unos el bien de otros, aunque sea con color y título de bien común, cuando aquel bien se puede haber sin daño de otros, y le parece claro al autor que los españoles puedan sustentarse sin estos repartimientos que los demonios inventaron.

Al argumento de que es probable la opinión de ser lícitos, pues la sostienen hombres doctos, responde que no se mire quiénes la sostienen, sino las razones en que se fundan. El demonio es gran sofista

y tiene también sus letrados, textos y leyes. Hay quienes van consultando hasta oír la opinión que les conviene, no la más verdadera en sí. Las razones en pro de los repartimientos son todas aparentes.

Este sabio y ponderado alegato que se distingue por la seguridad del razonamiento y el afán de que impere la justicia, ofrece un hermoso ejemplo del que Silvio Zavala ha denominado "humanismo o liberalismo cristiano", que forma parte sustancial de las tradiciones culturales española e hispanoamericana, con efectos no sólo en el reino de la conciencia sino también en el de las leyes y la conducta.

El 24 de noviembre de 1601, se expidió la real cédula, dirigida a las autoridades del Perú, Nueva España, y a otras partes de las Indias, con el propósito de echar a andar una reforma.

La lectura de esta cédula real demuestra que entrañaba una reforma ambiciosa que podía parangonarse con las que se proyectaron a mediados del siglo XVI. Entonces se puso fin a la esclavitud indígena y al servicio personal que se prestaba en las encomiendas por concepto de tributación, pero no se pudo alcanzar inmediatamente la libertad absoluta de trabajo. Ahora era la institución del repartimiento forzoso el blanco de las censuras y el objeto de las modificaciones; mas no se pensaba ingenuamente, como en las Leyes Nuevas de 1542, que pudiera pasarse inmediatamente al alquiler libre general y por eso, haciendo mención de la conservación y acrecentamiento de las provincias y de su comercio, se recurría a un alquiler compulsivo en cuanto a la prestación del trabajo y libre en lo que respecta a la elección del patrono.

El virrey conde de Monterrey entendió bien esta cédula y trató de ponerla en ejecución en las ramas principales de los servicios: obrajes, agricultura y a un plazo más lejano en las minas.

Múltiples casos documentados demuestran que la población india contaba en Nueva España con una vía amplia y bien organizada para hacer llegar sus quejas y defender sus derechos ante la autoridad virreinal y que solía obtener amparo y favor. Esto contribuye a que pongamos en tela de juicio la idea, tan generalizada, acerca de que la legislación indiana sólo representó un buen deseo protector carente de órganos ejecutivos y de consecuencias sociales. Más bien debemos confesar que métodos defectuosos de estudio y la falta de diligencia en la consulta de las fuentes directas son la causa de que ignoremos la realidad histórica del sistema colonial español y de que gocen aún de validez tópicos falsos.

A pesar de que la realidad social del trabajo después de la cédula de 1601 no correspondía a las metas de libertad apuntadas en ella, la corte española no desistió por completo del propósito de reformar el servicio forzoso. En efecto, el 26 de mayo de 1609 Felipe III expidió, en Aranjuez, otra larga cédula que tenía por objeto reglamentar pormenorizadamente el sistema del trabajo indiano, admitía la subsistencia de los repartimientos, salvo los de exclusiva utilidad de particulares, y en capítulos posteriores iba recomendando la desaparición gradual de los servicios forzosos. Por otra parte, también revocaba cualesquiera leyes, cédulas y ordenanzas reales y las hechas por el Consejo, virreyes, audiencias y gobernadores que fueran contrarias a este documento. La omisión de los virreyes y demás ministros en su cumplimiento sería capítulo de residencia.

Así en España como en México, seguía discutiéndose la suerte final de los repartimientos forzosos. Tantas consultas y escritos presagiaban en un futuro inmediato transformaciones profundas.

La cédula real de Madrid, enviada el 3 de julio de 1627 al virrey de Nueva España, Marqués de Cerralbo, comenzaba por referir que la cédula de 26 de mayo de 1603, en muchas cosas, no se había puesto en ejecución. El rey había llegado a pensar que se debían dismantelar los obrajes de Nueva España, pero se limitaba a encargar al virrey que hiciera cumplir lo mandado en la cédula de los servicios personales. Se informó al rey, asimismo, que no se cumplía lo mandado en la propia cédula acerca de que no se darían indios de servicio para las casas de los ministros; por carta de la Audiencia de México se entendió que había quitado estos servicios de indios. El rey espera que así lo habrá continuado el virrey y le pide que avise sobre ello. La prohibición de cargar a los indios, contenida también en la cédula de 1609, se repite con motivo de que personas de crédito informan que los religiosos doctrineros no la cumplen; el virrey procure remediarlo. Se le encarga, por último, que vea la cédula de los servicios de 1609 y la de 12 de noviembre de 1621 que trata de las comisiones, y las guarde y cumpla y avise al rey cómo se van cumpliendo. La posdata real reforzaba, en tono solemne, el encargo acerca de que se ejecutara lo mandado:

Quiero que me déis satisfacción a mí y al mundo del modo de tratar esos mis vasallos, y de no hacerlo, con que en respuesta de esta carta vea yo ejecutados ejemplares castigos en los que hubieren excedido en esta parte, me daré por deservido, y aseguraos que

aunque no la remediéis, lo tengo de remediar y mandaros hacer gran cargo de las más leves omisiones en esto, por ser contra Dios y contra mí y en total ruina y destrucción de esos reinos, cuyos naturales estimo y quiero que sean tratados como lo merecen vasallos que tanto sirven a la monarquía y tanto la han engrandecido y lustrado. Yo el Rey.

Dentro de la tendencia general de protección a los naturales, al parecer antes de haber recibido la cédula del 3 de julio de 1627, se encuentra la ordenanza que da el virrey marqués de Cerralbo, en México, a 2 de agosto de 1627, en la que dice ser informado que los naturales de esta Nueva España reciben muchos agravios de todo género de gentes, hasta de esclavos negros y mulatos, siendo ellos vasallos libres de su majestad y tan encomendados por sus reales cédulas e instrucciones. En consecuencia, manda que la persona que quitara o tomara a cualquier indio o india lo que tuviera o estuviera vendiendo, aunque sea un panecillo o un chile u otra cosa semejante, mayor o menor, o los forzaran a cualquier género de trabajo y a entrar dentro de las casas a mudar ropa de una parte a otra contra su voluntad, siendo soldado, incurra en pena de trestantos de cuerda y que se le borre la plaza, y siendo hombre particular y civil, en tres años de destierro de la ciudad de México y cinco leguas en contorno por la primera vez, y por la segunda, en otros de servicio en las islas Filipinas sin sueldo, y al esclavo negro o mulato le sean dados doscientos azotes. El virrey nombrará persona que atienda al cumplimiento de lo susodicho, y encarga a los oficiales de la guerra y a las justicias de su majestad que pongan diligencia en ello; a los ministros que fueran puntuales les valdrá para los acrecentamientos; y da comisión a cualquier alguacil para que, hallando en este género de delito a cualquier soldado, le prenda y traiga al cuerpo de guardia de las casas reales y dé cuenta al virrey. Se pregone públicamente. El pregón se dio en la ciudad de México, en 2 de agosto de 1627.

Ya el 19 de agosto de 1631 considera el rey, aunque no la decide, la supresión total de los repartimientos. Y el virrey marqués de Cerralbo resuelve el 31 de diciembre de 1632 la supresión con excepción de los destinados a las minas.

A pesar del mandamiento que suspendió los servicios personales excepto los destinados a minas, el servicio forzoso sobrevivió con auxilio de autoridades de rango menor, pero los virreyes de Cerralbo y de Cadereita consideraron ilegal esta sobrevivencia y trataron insis-

tentamente de ponerle fin en todas las ocasiones en que tienen noticia de ella.

Esta libertad de trabajo representa un momento de excepción en la historia social de Indias. Es una muestra a la vez ideológica, institucional y práctica del paternalismo benevolente y cristiano de la corte española, secundada esta vez por virrey enérgicos y liberales.

Finalmente, en las postrimerías de esa centuria, se llega a una organización minuciosa de la institución del peonaje que refleja los resultados de la secular lucha entre el principio de libertad y la necesidad de asegurar el arraigo y el desenvolvimiento de la colonización europea con base en el trabajo nativo.

En el siglo XIX cambiaron muchos elementos ideológicos y políticos del problema, pero subsistieron otras raíces económicas y sociales, a las que se debió la perduración del peonaje en nuestro campo hasta la primera mitad del siglo XX.

La corriente ideológica que trató de proteger al nativo de América influyó asimismo en la consideración del tratamiento del negro.

Hace años llamó la atención el profesor Altamira sobre las incipientes doctrinas liberales de algunos tratadistas españoles del siglo XVI en favor de la raza africana. Sin embargo, el tema no fue recogido con suficiente énfasis por la historiografía americanista, y conviene insistir en él y aun ampliar sus fundamentos.

Con afán abolicionista, y bajo la influencia declarada del problema del indio, escribía al rey de España el arzobispo de México, fray Alonso de Montúfar, el 30 de junio de 1560: "no sabemos qué causa haya para que los negros sean cautivos más que los indios, pues ellos, según dicen, de buena voluntad reciben el santo evangelio" y no hacen guerra a los cristianos. El ir a buscarlos aviva las guerras que tienen entre sí con objeto de hacer cautivos para vender. En cuanto a los beneficios corporales y espirituales que reciben a consecuencia de ser esclavos de cristianos, son contrarrestados por los daños mayores que se siguen de la separación de los matrimonios y familiares. Pide por esto el arzobispo que le sean aclaradas las causas del cautiverio de los negros para que deponga sus escrúpulos.

En 1569 publicó fray Tomás de Mercado su obra sobre *Tratos y contratos de mercaderes*, destinada especialmente a los de Sevilla. En el capítulo XV estudiaba el comercio de los negros de Cabo Verde y, como en las demás partes de la obra, analizó las consecuencias morales que de él podían resultar para las conciencias de los mercaderes españoles, aconsejándoles que no participen en el tráfico, aun-

que de suyo sea lícito. Reflexiona que los negros pierden para siempre su libertad, que es injuria gravísima e irrecuperable. Compara el punto de vista del mercader español que contrata con los portugueses, o con los mercaderes negros, con el del ropavejero que compra cosas que piensa son hurtadas, lo que es condenable. Para que una venta sea lícita es menester estar seguro de que la cosa pertenezca al vendedor o, al menos, que no haya fama de lo contrario.

A estas voces habría que agregar las de Bartolomé de Albornoz, Domingo de Soto, Alonso de Sandoval, Luis de Molina, Diego de Avendaño y posteriormente, la de Francisco Xavier Alegre.

No faltó, por lo tanto, el análisis justo que de las premisas cristianas se atrevió a sacar conclusiones liberales a favor del negro, como antes había ocurrido con respecto al indio. Varios de los autores citados tuvieron en cuenta la experiencia de Indias y percibieron la incongruencia que encerraba el conceder la libertad a los habitantes de un continente para esclavizar a los de otro. Sin embargo, según observa Altamira, "su voz se perdió en el vacío y la entrada de negros se hizo activamente en todas las Indias". Ahora bien, conviene advertir que hubo un momento en que la doctrina liberal estuvo a punto de influir sobre el curso de la legislación, cuando el 9 de noviembre de 1526, la Corona ordenó examinar si convendría que los negros, habiendo servido durante cierto tiempo y mediante el pago de una cantidad a sus amos, quedaran en libertad. De haberse seguido esta vía legal, la esclavitud perpetua y hereditaria hubiera quedado sustituida por un servicio temporal.

En el siglo XVIII, el movimiento enciclopedista hubo de reflejarse en las consultas del gobierno hispano y en las leyes sobre los negros, como lo comprueba la cédula circular de 15 de agosto de 1789 sobre la educación, trato y ocupación de los esclavos en Indias.

En suma: la actitud intelectual de los españoles ante el tratamiento de los indios y de los negros presenta, de una parte, limitaciones de época y de ambiente; y de otra, generosas y universales ideas de libertad humana que contribuyeron a mejorar el destino de hombres pertenecientes a culturas distintas de la europea.

Por eso puede afirmarse, sin temor a caer en la falsa apología que, desde el primer momento, la servidumbre y la libertad libraron entre nosotros su eterna batalla, cuyo resultado decide en cada época histórica el grado de progreso ideal y práctico que constituye el patrimonio de la generación viviente.

Nuevas ideas surgen, a partir del siglo XVIII, con respecto a la igualdad y libertad humanas.

No se trata de una prolongación sencilla del pensamiento del siglo XVI. El clima histórico y el tema mismo varían; pero las nuevas conclusiones ofrecen, a veces, afinidades sorprendentes con las defendidas por los polemistas españoles.

De varias maneras se hacen presentes los temas americanos en las obras del siglo XVIII; pero nos fijaremos, tan sólo, en las actitudes dieciochescas que tocan a la igualdad y libertad de los americanos.

En primer término, se perciben todavía los ecos de la contienda acerca de la razón del indio, que apasionó tanto a los polemistas anteriores.

El leído Cornelio de Pauw, en sus *Recherches philosophiques sur les américains* (Berlín, 1768), se permitió interpretar la bula de Paulo III acerca de la capacidad de los indios en la forma siguiente:

Al principio, no fueron reputados por hombres los americanos, sino más bien sátiros o monos grandes que podían matarse sin remordimiento o represión. Al fin por añadir lo ridículo a las calamidades de aquellos tiempos, un papa hizo una bula original, en la cual declaró que deseando fundar obispados en las provincias más ricas de la América, le agradó a él y al Espíritu Santo reconocer por verdaderos hombres a los americanos. . .

En semejantes términos se pronunció asimismo el ilustrado Robertson en su *Historia de América* (1777).

Cuando semejantes escritos de los ilustrados de Europa llegaron a conocimiento de los hombres de América, despertaron las reacciones más vivas y encontradas.

Francisco Xavier Clavijero, verbigracia, se vio en el caso de calificar a De Pauw de "autor no menos maldiciente que enemigo de la verdad"; pues según este jesuita mexicano, la bula de Paulo III no fue hecha

para declarar verdaderos hombres a los americanos, sino solamente para sostener los derechos naturales de los americanos contra las tentativas de sus perseguidores y para condenar la injusticia e inhumanidad de los que con el pretexto de ser aquellos hombres idólatras o incapaces de instrucción, les quitaban las propiedades y la libertad y se servían de ellos como de bestias.

Recalcaba que antes de expedirse la bula, los reyes católicos habían recomendado encarecidamente la instrucción de los americanos, y dado las órdenes más estrechas para que fueran bien tratados y no se les hiciera ningún daño en sus haberes y en su libertad, y enviado muchos misioneros. Afirmar que Paulo III quiso reconocer por verdaderos hombres a los americanos por fundar obispados en las provincias más ricas del Nuevo Mundo, le parecía a Clavijero "una temeraria calumnia de un enemigo de la Iglesia romana"; antes "debería más bien alabar el celo y la humanidad que manifiesta aquel papa en la mencionada bula".

El ataque a Robertson no fue menos enconado, pues creía Clavijero que adoptó en gran parte "las extravagantes opiniones de De Pauw".

De nuevo la Ilustración europea hizo memoria de la polémica en torno a la conquista de América cuando el 13 de mayo de 1801, el ciudadano Gregorio, antiguo obispo de Blois, miembro del Instituto de Francia, leyó en la sección de ciencias morales y políticas una apología de Las Casas. Se propuso demostrar que era calumniosa la imputación que se hacía a éste en el sentido de que fue el inspirador de la introducción de esclavos negros en América.

El debate, en el que terciaron después el deán de Córdoba de Tucumán, Gregorio Funes, el mexicano fray Servando Teresa de Mier y el español Juan Antonio Llorente, tiene hoy un valor documental escaso, porque todos los contendientes desconocían el párrafo de la *Historia de las Indias*, en que el propio Las Casas explicaba que, efectivamente, propuso la introducción de negros para aliviar la condición de los indios; pero más tarde se arrepintió al advertir la injusticia con que los portugueses los tomaban y hacían esclavos, "porque la misma razón es de ellos que de los indios".

Pero si la polémica es de interés secundario desde el punto de vista del tema que fue discutido, resulta de valor inestimable para apreciar cómo la filosofía de las luces hace suya la figura de Las Casas.

Gregorio no se conformó con establecer una afinidad formal entre el cristianismo libertador del siglo XVI y la filantropía del XVIII, sino que enlazó los contenidos ideológicos de una y otra centuria. En efecto, afirmaba que Las Casas, religioso como todos los bienhechores del género humano, veía en los hombres de todos los países, los miembros de una sola familia, obligados a tenerse mutuamente amor, y darse auxilios y a gozar de unos mismos derechos. Ponia en boca de este religioso —defensor del amor a la "humanidad" y de la igualdad de

derechos— discursos propios de un ciudadano ilustrado de la época de la Revolución francesa.

Gregorio concluye que a ese campeón de los derechos de la humanidad se le debe levantar una estatua en el Nuevo Mundo; y le parece extraño que hasta ahora la pintura y la poesía no se hayan ocupado de ello. Los amigos de la religión, de las costumbres, de la libertad y de las letras, deben un homenaje de respeto a la memoria de aquel a quien Eguiara llamaba el "Adorno de América", y quien, perteneciendo a la España por su nacimiento, y a la Francia por su origen, puede con justo título ser llamado el "Adorno de los dos mundos". Todavía añade el obispo que los grandes hombres, casi siempre perseguidos, desean existir en lo futuro, pues estando por su talento, adelantados a las luces de su siglo, reclaman al tribunal de la posteridad. Ésta, heredera de su virtud, de sus talentos, debe satisfacer la deuda de los contemporáneos.

Y así ocurrió. Las Casas —"adelantado a las luces de su siglo"— fue honrado después de la independencia de América por los pintores y poetas virtuosos y por las almas sensibles. La libertad cristiana atrajo a la nueva filosofía, y ésta, para recibir la herencia, hubo previamente de retocar el cuadro histórico con fuertes pinceladas. Las diferencias se perdieron en la sombra y las semejanzas pasaron al primer plano.

Entre aquellos polemistas de principios del siglo XIX, hubo algunos que, a fin de conciliar la admiración que sentían por Las Casas con el hecho, por ellos admitido, de que éste hubiera defendido la esclavitud de los negros, se vieron precisados a subrayar que entre el pensamiento del siglo XVI y el de la nueva época mediaron diferencias importantes.

De suerte que esa al parecer sencilla operación de "adelantar" en el tiempo a Las Casas no dejaba de poner al descubierto las diferencias de época e ideas; sin embargo, la afinidad era irresistible, y quizás pensaban con alguna razón nuestros filósofos ilustrados que, de haber vivido Las Casas "dos siglos después", hubiera sido de los suyos, tanto para exigir la libertad de los negros como para defender el credo político igualitario.

Los ecos españoles y americanos de esta polémica resuenan en las Cortes de Cádiz, pero ya son los postreros momentos del Imperio en torno del cual se agitaron las ideas por nosotros estudiadas.

La doctrina política que hemos estudiado desempeña una función importante en la historia colonial de América, no sólo en calidad de

parte del legado de cultura que llega con los descubridores, sino también como instrumento que sirve al propósito de unir a los dos mundos sin desdoro de la justicia.

La difusión de la idea de libertad cristiana en las universidades de las Indias, la familiaridad con las leyes inspiradas en el mismo pensamiento, y hasta el reflejo de aquel holgado principio de la vida de la sociedad, pueden considerarse como factores que contribuyeron a fomentar nuestro liberalismo íntimo y a crear una actitud de hermandad humana opuesta a los "achaques" de la servidumbre por naturaleza.

América contó así, bien pronto, con una tradición generosa que le permitió arrostrar las amenazas del orgullo, del prejuicio y de la codicia que arribaron también con los primeros colonos.

Por existir el antecedente de tales combates, prendió mejor en los espíritus de América, a su hora, el pensamiento ilustrado que proclamaba la igualdad entre los hombres y exigía nuevas y mejores garantías de libertad individual.

No parece vana la insistencia en estos precedentes si hemos de corregir la equivocada idea de que debimos exclusivamente la independencia y el liberalismo a una imitación ingenua y casual de modelos extraños que, de pronto, deslumbraron a nuestros antepasados.

El mensaje ideológico que se desprende de este ensayo puede resumirse en las proposiciones siguientes:

La libertad es más antigua entre nosotros de lo que comúnmente se ha creído.

El cristianismo no llega al Nuevo Mundo desprovisto de fermentos favorables a la libertad humana, aunque después haya podido desviarse por otros caminos.

Quienes desde la época de la contienda por la Independencia vienen defendiendo la concepción liberal de la vida, no tienen que renegar del pasado hispanoamericano en su conjunto, pues contiene valores capaces de suministrar apoyo y estímulo a esa misma defensa.

La historia ideológico de América se enlaza con las más universales inquietudes acerca de los derechos humanos, del orden en la comunidad política y de la convivencia de las naciones.

## BIBLIOGRAFÍA

- Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, Madrid, Junta para Ampliación de Estudios. Centro de Estudios Históricos, 1935, segunda edición, revisada y aumentada, México, Editorial Porrúa, 1971; tercera edición, nuevamente revisada y aumentada, México, Editorial Porrúa, 1988.
- La encomienda indiana*, Madrid, Junta para Ampliación de Estudios, Centro de Estudios Históricos, 1935; segunda edición, revisada y aumentada, México, Editorial Porrúa, 1973.
- La Utopía de Tomás Moro en la Nueva España y otros estudios*, México, Antigua Librería Robredo, Biblioteca Histórica de Obras Inéditas, 4, 1937 (introducción por Genaro Estrada).
- Fuentes para la historia del trabajo en la Nueva España (1575-1805)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1939-1946, 8 volúmenes (recopiladas en colaboración con María Castelo); segunda edición en facsímil, México, Centro de Estudios Históricos del Movimiento Obrero Mexicano, 1980 (presentación de Enrique Suárez Gaona).
- De encomiendas y propiedad territorial en algunas regiones de la América Española*, México, Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e hijos, 1940.
- Ideario de Vasco de Quiroga*, México, El Colegio de México, 1941.
- New Viewpoints on the Spanish Colonization of America*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1943; segunda edición en facsímil, Nueva York, Russell and Russell, 1966.
- Servidumbre natural y libertad cristiana según los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII*, Buenos Aires, Peuser, Universidad Nacional de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas LXXXVII, 1944 (explicación de Emilio Ravignani); segunda edición, Editorial Porrúa, México, 1975.
- Ensayos sobre la colonización española en América*, Buenos Aires, Emecé, 1944 (prólogo de José Torre Revello); segunda edición, México, Colección Sep-Setentas, 1972; tercera edición, México, Editorial Porrúa, 1978.
- Ordenanzas del Trabajo. Siglos XVI y XVII*, México, Editorial Elede, 1947 (prefacio de Pablo Martínez del Río); segunda edición en facsímil, México, Centro de Estudios Históricos del Movimiento Obrero Mexicano, 1980.
- La filosofía política en la conquista de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1947 (prólogo de Rafael Altamira); segunda

- edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1972; tercera edición, corregida y aumentada, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- Estudios indianos*, México, El Colegio Nacional, 1948.
- The Political Philosophy of the Conquest of America*, México, Editorial Cultural, 1953 (traducida por Teener Hall).
- Sir Thomas More in New Spain. A utopian adventure of the Renaissance*, Londres, Canning House, The Hispanic and Luso-Brazilian Councils, 1955.
- Studies Presented at the Conference on the History of Religion in the New World during Colonial Times*, Washington, D. C., 1958 (reprinted from *The Americas*, vol. XIV, abril, 1958).
- La defensa de los derechos del hombre en América Latina (siglos XVI-XVIII)*, París, UNESCO, 1963 (con ediciones en francés e inglés).
- Recuerdo de Vasco de Quiroga*, México, Editorial Porrúa, 1965; segunda edición aumentada, México, Editorial Porrúa, 1987.
- Recuerdo de Bartolomé de las Casas*, Guadalajara, México, Librería Font, 1966.
- Los esclavos indios en Nueva España*, México, El Colegio Nacional, 1968; reedición en facsímil, México, El Colegio Nacional, 1981.
- Personalidad de Vasco de Quiroga*, Toluca, México, Universidad del Estado de México, 1970 (advertencia del rector Guillermo Ortiz Garduño).
- Amérique latine: Philosophie de la Conquête*, Mouton, París, La Haya, 1977 (trad. por Louis Sala-Molins).
- El servicio personal de los indios en El Perú*, México, El Colegio de México, 1978-1980, 3 vols.
- El servicio personal de los indios en la Nueva España*, México, El Colegio de México-El Colegio Nacional, 1984-1993, 6 vols.
- Aportaciones históricas*, México, Centro de Estudios Económicos y Sociales del Tercer Mundo-Ed. Nueva Imagen, 1985.
- Repaso histórico de la Bula Sublimis Deus De Paulo III, en defensa de los indios*, México, Universidad Iberoamericana-El Colegio Mexiquense, 1991.
- Por la senda hispana de la libertad*, Madrid, Editorial MAPFRE, 1992.