

EL PROCESO INTERCULTURAL DE FORMACIÓN DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE. EL CASO HISPANOAMERICANO

José María PÉREZ COLLADOS *

«Veo y admiro vuestro modo de vida, vuestras cálidas casas, vuestros extensos campos de maíz, vuestros huertos, vuestras vacas, bueyes, talleres, carruajes y mil máquinas, cuyo uso desconozco. Veo que sois capaces de vestiros incluso con malezas y hierba. En resumen, podéis hacer casi todo lo que decidáis hacer. Vosotros los blancos poseéis el poder de someter casi a cualquier animal para vuestro uso. Estáis rodeados de esclavos. Todo lo que tiene que ver con vosotros está encadenado, y vosotros mismos sois esclavos. Temo que si intercambiase yo mis actividades por las vuestras, también yo me convertiría en esclavo. Hablad a mis hijos, quizá ellos puedan ser persuadidos para adoptar vuestras maneras y hábitos, o, al menos, recomendárseles a sus hijos, pero en cuanto a mí, nací libre, crecí libre, y deseo morir libre».

Palabras de «Gran Soldado», jefe osage, ante una delegación del gobierno de Estados Unidos.¹

SUMARIO: I. *El «otro» y el «nosotros»*; II. *La estructura cultural europea*; III. *Los derechos humanos*; IV. *La construcción de la nueva comunidad humana*.

* Investigador visitante del Instituto de Investigaciones Jurídicas (UNAM); profesor de historia del derecho en la Universidad de Zaragoza (España).

¹ Morse, J., *A report to the Secretary of War of the United States on Indian affairs*, New Haven, S. Converse, 1822, p. 207.

I. EL «OTRO» Y EL «NOSOTROS»

1. *El cultura circular americana y la concepción lineal europea*

Quizás sea nuestra mayor desgracia el que no podamos ver sino nuestro reflejo en todo aquello que nos rodea. Entender suele ser adaptar algo a nosotros mismos, a nuestras categorías lógicas, a nuestras necesidades y deseos. Por lo tanto, comprender, de alguna manera, significa matar aquello que se comprende. Por ello, los encuentros entre culturas que han tenido lugar en nuestra historia no han sido otra cosa que un combate entre dos miradas que sólo se veían a sí mismas.

Este es el proceso que se empieza a producir en el momento en que tiene lugar el encuentro entre las culturas americanas² y las europeas, especialmente la castellana, desde finales del siglo XV.

La mirada de España, el proyecto castellano en América, queda perfectamente retratado en las palabras con que describe Bibar a Pedro de Valdivia: "Trabajaba de todo su corazón con servir a Dios y su rey en traer los indómitos, bárbaros indios en el conocimiento de nuestra Santa Fe Católica y a la obediencia y vasallaje de la corona real de nuestra madre España, y en acrecentar nuestra santa religión cristiana y los patrimonios y rentas reales".³ Expansión de la fe, aumento de los dominios del rey y obtención de riquezas, aquellos tres eran los fines, inseparables, que buscaban los españoles.

Por un lado, la cultura y las costumbres mesoamericanas no serían un conjunto respetable, sino que se calificarían de demoníacas, de forma que sería un imperativo moral inaplazable la predicación del cristianismo.⁴ En este sentido, son paradigmáticas las palabras que pronunciara Tomás Ortiz ante el Consejo de Indias en 1524, en un

² Cada cultura americana interiorizaría al europeo de forma diferente. Un excelente estudio sobre cómo se interpreta al europeo por las poblaciones guayanasas es el de Edmundo Magaña, "El sacerdote canibal. Una visión kaliña de los misioneros", en *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. 1. Imágenes interétnicas*, México, 1992, pp. 143-164.

³ De Bibar, J., *Crónica de los reinos de Chile*, Madrid, 1988, p. 89.

⁴ "...y tienen otra cosa horrible y abominable y digna de ser punida que hasta hoy se ha visto en ninguna parte, y es que todas las veces que alguna cosa quieren pedir a sus ídolos, para que más aceptación tenga su petición toman muchas niñas o niños y aun hombres y mujeres de mayor edad, y en presencia de aquellos ídolos los abren vivos por los pechos y les sacan el corazón y las entrañas, y queman las dichas entrañas y corazón delante de los dichos ídolos, ofreciéndoles en sacrificio aquel humo". Hernán Cortés, *Cartas de relación*, Madrid, 1877, pp. 9-10.

escrito titulado "estas son las propiedades de los indios por donde no merecen libertades", en donde exponía, entre otras cosas que:

los hombres de tierra firme de Indias comen carne humana y son sodométicos más que generación alguna. Ninguna justicia hay entre ellos, andan desnudos, no tienen amor ni vergüenza, son como asnos, abobados, alocados, insensatos; no tienen en nada matarse ni matar; no guardan la verdad si no es en su provecho; son inconstantes, no saben qué cosa sea consejo; son ingratisimos y amigos de novedades; precianse de borrachos, (...) emborráchanse también con humo y con ciertas yerbas que los saca de seso; son bestiales en los vicios. . .⁵

Por otro lado, América sería considerada como una inagotable fuente de riqueza. Así, por ejemplo, hablando de Tlaxcala diría Cortés que "es muy mayor que Granada y muy más fuerte, y tiene tan buenos edificios y de mucha más gente que Granada tenía al tiempo que se ganó".⁶

Era, por lo tanto, muy necesario que se procediese a la regeneración de aquella sociedad "haciéndonos padres desta misera nación y encomendándonoslos como a hijos y niños chiquitos para que como a tales los criemos y doctrinemos y amparemos y corriamos y los conservemos y aprovechemos en la fe y policía cristiana".⁷

Enfrente de esta postura castellana se encuentran múltiples tradiciones culturales. Vamos a fijarnos, sustancialmente, en dos. La que encuentra Cortés y la que encuentra Pizarro.

En general, y centrándonos en las culturas nahuas, puede afirmarse que su estructura moral era más flexible que la europea y que su consideración de los valores religiosos era menos dogmática.⁸ El encuentro con un nuevo sistema ético generó en ella una tendencia a la adap-

⁵ Mac Nutt, Francis A., *De orbe novo, the eight Decades of Peter Martyr d'Anghera*, II, Nueva York, 1912, pp. 274-275. Ciertamente, la descripción de Tomás Ortiz iba dirigida, tan sólo, a los indios del norte de la América meridional, aunque sus palabras fueron tomadas, en muchas ocasiones, como descriptivas del carácter de todos los indios.

⁶ Cortés, Hernán, *Cartas de relación*, pp. 9-10.

⁷ "Carta del padre fray Gerónimo de Mendieta al P. Comisario General fray Francisco de Bustamante", en *Cartas de religiosos de Nueva España*, México, 1941, p. 8.

⁸ Durán, D., *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, México, 1967, p. 237.

tación, actitud que contrasta fuertemente con la postura exclusivista de los cristianos.⁹

La tradición que encuentra Hernán Cortés en México es arquetípica. En este sentido, no concibe la posibilidad de otras culturas en el espacio, pero sí en el tiempo, un tiempo cíclico que se reitera, siempre, tras un cataclismo que abre la nueva era. El conquistador divisa desde un monte una colina que atravesaba el "quinto Sol", según la tradición tolteca. Durante el primer Sol, habían vivido los gigantes, un pueblo rudo que no sembraba, y que comía piñones con los grupos del norte de México. En el segundo Sol, los hombres comían panes hechos con la fruta del mezquite. El tercer Sol contemplaba unos hombres que sabían sembrar, pero que todavía no conocían el maíz. Durante el cuarto Sol los hombres se alimentaban del fruto de la cuarta flor. El quinto Sol representaba a los hombres de la nueva humanidad, los pueblos de la familia náhuatl que vivían la historia que prosigue al final desgraciado de la era teotihuacana. Poseían, gracias a Quetzalcóatl, la planta perfecta: el maíz. En esa fase, en ese ciclo, se presenta Cortés en la ciudad de México.¹⁰

Ese nuevo Sol tenía en su recuerdo la era mágica de Teotihuacan.¹¹ Su remoto comienzo podemos situarlo en el ámbito cronológico difuso que en Europa denominamos "alta Edad Media".

En este quinto ciclo aparece, por primera vez en la cultura náhuatl, un nombre propio, el primer hombre sólo que hace historia. Este hombre mítico, es Mixcóatl, jefe de los toltecas. Fundará un imperio, con capital en Culhuacán, que se extendería hacia Morelos, Toluca y Teotlalpan. Durante sus campañas conocería a la mujer Chimalman a la que intentaría matar, pero sus flechas no serían mortales con ella. No pudiendo matarla, le haría un hijo. Antes de que naciera, Mixtóatl sería traicionado, derrocado y asesinado. La madre de su hijo huiría y daría a luz un niño que le causaría la muerte en el parto. Es el primer desterrado de la historia de Mesoamérica. Se llamaría Ce Acatl

⁹ En este sentido *vid.* Burkhart, L. M., *The slippery earth: nahua christian moral dialogue in sixteenth-century Mexico*, Tucson, 1989.

¹⁰ Sobre la tradición de los cinco soles, *vid.*, Paso y Troncoso, F. del, *Legenda de los soles continuada con otras leyendas y noticias. Relación anónima escrita en lengua mexicana el año 1558*, Florencia, 1903, pp. 327-332; León Portilla, M., *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, 1966, pp. 110-112; Moreno, R., "Los cinco soles cosmogónicos", *Estudios de cultura náhuatl*, México, 1967, III, pp. 183-210.

¹¹ Sobre aquel tiempo, un intento de comprensión a través de sus restos arqueológicos en Bernal, Ignacio, *Tenochtitlán en una isla*, México, 1980, pp. 49-62.

Topiltzin. Ce Acatl sería educado por sus abuelos maternos en Tepoztlán, sería, pues, educado en la tradición y, con el tiempo, alcanzaría la condición de supremo sacerdote del dios Quetzalcóatl, tomando su nombre, de acuerdo con la costumbre.¹²

Quetzalcóatl buscaría los restos de su padre y les daría sepultura en el cerro de la Estrella. Derrocaría al usurpador y restauraría su dinastía en el imperio. Trasladaría la capital a Tula.

Se plantea la figura de Ce Acatl Topiltzin como la de un hijo de lo nuevo, de Mixcóatl, del primer nombre que crea, del primer hombre que da sentido a la historia, que la forma bajo su voluntad. Pero, a la vez, es también un producto del pasado en el que se educa de niño (con sus abuelos maternos). De esta manera puede entenderse su condición de desterrado que vuelve a sus orígenes, pero para cambiarlos.

Los grandes cambios de que nos hablan los mitos tienen que ver, muchas veces, con el regreso del desterrado. Habis, Moisés, Rómulo y Remo, nacen en un mundo que les expulsa, quizás porque llevan dentro la semilla del cambio, del futuro, porque tienen el carisma de la historia. Inevitablemente regresan, dejan atrás el pasado de su pueblo y lo conducen a nuevas tierras.

A Ce Acatl Topiltzin se le atribuye el comienzo de la historia de su pueblo. Así, se le atribuye el invento del maíz, que es lo mismo que decir, de la agricultura;¹³ el calendario ritual y su cosmogonía de predicciones y horóscopos, que es lo mismo que decir su concepción del tiempo y del lugar del hombre en el universo; la escritura, que es lo mismo que decir el lugar donde guardamos la justificación de lo que somos por el recuerdo de lo que fuimos; y la medicina y todo el rito ceremonial, en último término, el procedimiento a través del cual se espera que Dios nos mantenga en el mundo con la salud suficiente como para que merezca la pena.

¹² Bernal, Ignacio, *Tenochtitlán en una isla*, México, 1980, pp. 75-78.

¹³ "...descubre el maíz, que tenían guardado las hormigas dentro de un cerro, haciéndose él mismo hormiga y robando un grano que entrega después a los hombres. Les enseña la manera de pulir el jade y las otras piedras preciosas y de encontrar los yacimientos de estas piedras; a tejer las telas policromas, con algodón milagroso que ya nace teñido de diferentes colores y a fabricar los mosaicos con plumas de quetzal, del pájaro azul, del colibrí, de la guacamaya y de otras aves de brillante plumaje. Pero sobre todo enseñó al hombre la ciencia, dándole el medio de medir el tiempo y estudiar las revoluciones de los astros; le enseñó el calendario e inventó las ceremonias..." Caso, Alfonso, *El pueblo del Sol*, México, 1953, pp. 39-40.

Se le representaría como un hombre blanco y barbado.¹⁴

Se dice que Ce Acatl Topiltzin o, lo que es lo mismo, Quetzalcóatl, simbolizaba una religión distinta a la tradicional. Una religión monoteísta y opuesta a los sacrificios humanos. Muy distinta a la religión de los habitantes de Tula, adoradores de Tezcatlipoca.

El extranjero, aquel que proviene de un lejano lugar, donde nació y nacieron sus padres y antepasados, no puede integrarse fácilmente en otro grupo por el mero hecho de tomar residencia en él. En otro trabajo analizábamos las posibilidades que tenía este extranjero de remediar estos problemas¹⁵ y llegábamos a la conclusión de que el problema del extranjero solía solucionarse, casi siempre, a partir de la segunda generación, esto es, sus hijos, habidos en las nuevas tierras ya podrán considerarse, normalmente, integrados en el grupo nacional y en el Estado.

Podríamos pensar que el primer nombre, Mixcóatl, el hombre sin pasado, no lo tenía porque venía de otras tierras, quizás del otro lado del Atlántico. Eso explicaría la tez blanca y la barba de Ce Acatl Topiltzin.

No pudiendo matar con flechas a la "alteridad"¹⁶ que encuentra en América, se muere y mata al mismo tiempo, se funde con lo extraño y le hace un hijo. México surge, de este modo, y desde sus más oscuros orígenes, como un país sincrético, mestizo, doble, contradictorio. Fue, y es, una serpiente emplumada.¹⁷

Quetzalcóatl sería, por lo tanto, el primer mestizo. La esencia de lo doble. Lo nuevo y lo viejo al mismo tiempo.¹⁸

¹⁴ "la barba blanca, entrecana y roja; la nariz algo larga, con algunas ronchas en ella, o algo comida; alto de cuerpo; el cabello largo; muy llano, sentado con mucha mesura", Durán, *Historia de las Indias...*, I, p. 9.

¹⁵ *Aproximación histórica al concepto jurídico de nación. La integración del reino de Aragón en la Monarquía, Hispánica*, Zaragoza, 1993.

¹⁶ Cada grupo cultural contiene sus propios valores, sus propios símbolos, rituales, banderas y mitos; y, sobre todo, sus propios intereses, inherentes a la formación social que integra el grupo. Por ello, el "otro", aquel que no participa de aquellos ideales e intereses, aparece como algo irreverente, cercano a lo ofensivo.

¹⁷ Quetzal significa en náhuatl, un pájaro con bellas plumas que es posible ver todavía en los bosques de Guatemala y cáatl significa serpiente. El "pájaro-serpiente" o la "serpiente emplumada". Ser doble, complejo. Es curioso saber que los indígenas precolombinos mataban a los gemelos, cosas dobles, mágicas. Lo doble era temido: la doble mazorca de maíz, el planeta Venus —estrella del día y, también, de la noche—. Podría pensarse que, de alguna manera, temían a lo doble profundo, al mestizaje que, finalmente, acabaría con ellos.

¹⁸ ¿Y no será, precisamente, lo doble, lo mestizo, la esencia de lo mexicano? Es un dato conocido que a los seguidores de Quetzalcóatl les llamaban "toltecas",

En la estructura cultural mexicana, la aparición de los españoles no podía entenderse como la llegada de otros hombres procedentes de otras tierras, sino como el advenimiento de un nuevo tiempo. El cambio viaja en el tiempo, nunca en el espacio. Extraños augurios anunciarían la cercanía de los viajeros del tiempo: dos años antes de la llegada de Cortés, el pueblo mexicano había sido consternado por una serie de ocho augurios que, en buena medida, preconditionaron la actitud que Moctezuma II tomaría con respecto al hombre blanco y barbado.¹⁹

Pero, todavía podremos comprender más la inteligencia con que el pueblo mexicano comprende o interpreta a los españoles si atendemos a la historia que nos narra el final de Quetzalcóatl. Este final se atribuye a Tezcatlipoca, el dios tradicional, el "antes" del sincretismo. Lo profundo indígena.²⁰ Un día, éste se presentó en la casa de aquél disfrazado de viejo. Le mostraría un espejo con lo que Quetzalcóatl, al verse reflejado por primera vez, se conocería a sí mismo. Se vería diverso, distinto. Sería consciente de que era "alteridad" en aquel mundo.

Quetzalcóatl estaba enfermo, todo le dolía. El viejo disfrazado le daría una medicina, que no era otra cosa que pulque, la bebida embriagadora del México más antiguo. La parte nueva de Quetzalcóatl se vería sorprendida por la tradición más atrabiliaria, la esencia del maguey.

Quetzalcóatl se emborracharía, acto inadmisibles en un sumo sacerdote que, además, preso de los efectos del alcohol, yacería con una sacerdotisa, perdiendo la pureza.

En el año 999 Quetzalcóatl sale de Tula. Seguido por un grupo de fieles, deja a su paso flechas clavadas en los árboles. Se establece

nombre que hace referencia a la esencia cultural del pasado de México. Durán, *Historia de las Indias*, I, p. 9.

¹⁹ "Cuarto augurio funesto: Cuando el Sol todavía estaba presente, bajó un meteoro. Triple era: vino de la región del Poniente del Sol y se fue a la región del Oriente, como una lluvia fina de chispas, a lo lejos se ensancharon sus colas, a lo lejos se extendieron sus colas, y al notarse esto, se levantó un gran estrépito que se extendió como un alboroto general de sonajas". Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, 1938, IV, p. 132.

²⁰ Pero también podemos interpretar a Tezcatlipoca como el símbolo de la humanidad misma, de la materia, de la Tierra, frente a la divinidad de Quetzalcóatl. Así, en Séjourné, Laurette, *Pensamiento y religión en el México antiguo*, México, 1987, p. 183.

Desde este punto de vista, la victoria de Tezcatlipoca sobre Quetzalcóatl habría supuesto un fracaso del pueblo mexicano, que no habría sido capaz de estar a la altura de los principios celestes.

durante algún tiempo en Cholula y, después, se embarca rumbo a Yucatán, la tierra del negro y del rojo.²¹ Antes de partir promete regresar algún día por el este para recuperar el trono que le corresponde.²²

Es fácil darse cuenta de que las flechas clavadas en los árboles, cruces,²³ la fisonomía de Quetzalcóatl como blanco barbado y su promesa de regresar por el Este hacen que Moctezuma II se convenza, al ver a Cortés, de que se trata de la vuelta de Quetzalcóatl.²⁴ Toda lucha es inútil, porque no se puede vencer a un dios. Además se produce la casualidad de que Cortés desembarca en el año 1 Acatl, el mismo en que Quetzalcóatl había prometido regresar.

Europa había dejado una marca en el inconsciente social de los pueblos mesoamericanos. La promesa del regreso de Quetzalcóatl era una premonición que, tarde o temprano, había de cumplirse. No se equivocaba Moctezuma II cuando identifica a Cortés con el antiguo dios desterrado. Efectivamente, la semilla mestiza que había sido plantada en lo más profundo de la tradición mexicana reverdecía entonces, trágicamente, para la identidad indígena americana.²⁵

El imperio del Inca nos ofrece un ejemplo similar bajo otros valores culturales. También en el cono sur americano es posible encontrar la huella del mítico europeo solitario. En su *Crónica de los Reinos de Chile* Bibar nos cuenta que:

²¹ La peregrinación de Quetzalcóatl a Yucatán produciría el sincretismo tolteca-maya y la fundación de la nueva ciudad de Chichén-Itzá. La cultura maya estaba en franca decadencia a la llegada de los españoles, la tolteca, de la mano del imperio azteca, florecía, sin embargo, en Tenochtitlan.

²² "les profetizó la venida de gente extraña, que de la parte oriente aportarían a esta tierra, con un traje extraño y de diferentes colores, vestidos de pies a cabeza, y con coberturas en las cabezas, y que aquel castigo les había de enviar Dios, en pago del mal tratamiento que le habían hecho y la afrenta que le echaban (...) También les dijo que la venida de aquellas gentes no la verían ellos, ni sus hijos, ni sus nietos, sino su cuarta o quinta generación: «Estos han de ser vuestros señores, y a estos habéis de servir y os han de maltratar y echar de vuestras tierras, como vosotros lo habéis hecho conmigo», Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, 2 vols., México, 1967, I, p. 12.

²³ "Pasando Topiltzin por todos estos pueblos que he dicho, dicen que iba entallando en las peñas cruces e imágenes..." Durán, *Historia de las Indias...*, I, p. 12.

²⁴ "y así, cuando le llegó la nueva a Motecuhzoma de su llegada al puerto de San Juan de Ulúa, o al de Coatzacoalco, sabida la orden de su traje y manera, hizo revolver sus pinturas y libros y conoció ser los hijos de Topiltzin, los cuales le habían dejado anunciada su venida", Durán, *Historia de las Indias*, I, p. 15.

²⁵ El mestizaje biológico, trasunto necesario en todo este proceso, cobraría en América una importancia sorprendente ya desde un primerísimo momento. Esto lo

respondieron los más principales, y dijeron que ya sabían y tenían noticias por dicho de sus antepasados que por esta tierra anduvo antiguamente un hombre de vuestra estatura y con la barba crecida como alguno de vosotros, y que lo que este hombre hacía era curar y sanar los enfermos, lavándolos con agua, que hacía llover y criar maíces y sementeras, y que cuando caminaba por las sierras nevadas, encendía lumbre con sólo el soplo, y hablaba generalmente en sus lenguas y lenguajes a todos; y les daba a entender como en lo alto del cielo estaba el Criador de todas las cosas y que hacía vivir a todas las criaturas, y que tenía allá arriba mucha cantidad de buenos hombres y buenas mujeres. Y de estas cosas les decía en que, pasado cierto tiempo, se salió de esta tierra y se fue hacia el Pirú y, pasado cierta cantidad de tiempo y años, vinieron los incas.²⁶

Según la cosmología andina, Dios, Wira Quchan, creó un cosmos compuesto de cuatro partes. La primera, el "Qaylla pacha", contenía los márgenes de todo, la última frontera. La segunda, el "hanaq pacha", era el tiempo, la eternidad sin cambios. La tercera, el "kay pacha", era el mundo de los vivos. Se dividía en dos partes, el orden civilizado que era el imperio de los incas, y el orden salvaje. La cuarta parte en que se dividía el mundo era el "hurin pacha", el mundo subterráneo de los muertos.

Esta era la totalidad en la mentalidad incaica, de forma que cuando llegan los castellanos la pregunta sería, ¿de cuál de estas partes del

podemos comprobar si acudimos a las capitulaciones que convinieron Cristóbal Colón y el insurrecto Roldán. En la tercera de ellas se afirmaba que "se les den los esclavos de la merced que se hizo a la gente (...) Y porque algunos de la dicha compañía tienen mujeres preñadas o que han parido, que las dichas mujeres, si quisieren llevarlas, vayan en lugar de los dichos esclavos, y que los hijos sean libres y los lleven consigo". Colón, F., *Vida del almirante don Cristóbal Colón*, México, 1947, pp. 248-249.

El mestizaje era un hecho que se manifiesta desde el mismo momento del descubrimiento. Es por ello que, en 1514, Fernando el Católico enviaba al gobernador de La Española una "Provisión que manda que las indias se puedan casar con españoles". *Colección [O] Documentos [D] Inéditos [I] Ultramar [U]*, IX, pp. 22-23. Y más adelante reiteraría este principio con una nueva provisión en la que, explícitamente, afirmaría que "mi voluntad es que las dichas indias e indios tengan entera libertad para se casar con quien quisieren, así con indios como con naturales de estas partes". C.D.I.U., IX, pp. 52-53.

Esta realidad llegaría a tal extremo que fray Diego Sarmiento, obispo que era de Cuba, afirmaba: "los indios se van acabando, y no se multiplican porque los españoles y mestizos, por falta de mujeres, se casan con indias, y el indio que puede haber una de ochenta años, lo tiene a buena ventura". C.D.I.U., V, p. 554.

²⁶ De Bibar, J., *Crónica de los reinos de Chile*, Madrid, 1988, p. 40.

cosmos procedían? El recuerdo del antiguo y mítico hombre solitario daba cierta prestancia a los nuevos europeos que, al parecer, podían tener algo que ver con aquél.

La mentalidad inca interpretaba la historia como una sucesión de épocas que terminaban en una tragedia. La tragedia sobrevenía por un mal comportamiento de los gobernantes, de forma que éstos recibían su castigo y se terminaba su época. Durante los años 1560 a 1570, Titu Kushi Yupanki Inca, que era rey en Wilka Pampa, fomentaría el movimiento de Taki Unquy.²⁷ Según aquella doctrina, los españoles fueron creados por Dios, mientras que la cultura andina había sido obra de los wakas, los cuales habrían de vencer a aquél en un futuro,²⁸ poniendo fin a la política castellana en los Andes. La derrota se sobrelleva a través de la esperanza.

La consideración en la que se tenía a los españoles variaría con el tiempo. En un principio, serían considerados viracochas, esto es, dioses creadores. Pero el comportamiento de aquellas "divinidades" sería tal que Manqu Inca llegaría a afirmar que "vosotros no sois hijos de Viracochan, sino de *supay*, que es el nombre del demonio en nuestra lengua".²⁹ Por lo tanto, había que resistirse ante el dominio político de los españoles, conservar la religión y esperar el regreso del Inca.³⁰ Los españoles, Castilla, no pertenecían a este mundo, "kay pacha", sino a la noche, a "hurin pacha". El mal que venía de la noche era un castigo que caía sobre los incas,³¹ un castigo merecido que suponía el fin de una era.

La cultura andina conseguiría conservar la esperanza. Entre 1650 y 1720 los andinos reconocerían como propios los ritos y celebraciones de la Iglesia. Pero esto no implicaría una forma de integración con los castellanos, ya que "los andinos llegaron a la conclusión obvia, que si ellos mismos son cristianos y buenos además, entonces los wira-

²⁷ Stern, S., "El Taki Onqoy y la sociedad andina, Huananga, siglo XVI", *Allpanchis Phuturinga*, Cuzco, 1982, vol. XVI, núm. 19, pp. 49-77.

²⁸ La expresión utilizada era: "Pacha tikramunqa, pacha kutimunqa", que quería decir que el mundo, en aquel momento, se voltearía, que el mundo aquí volvería. Valderrama, A. Yaranga, "Taki Onqoy ou la vision des vaincus au XVe siècle", en *Histoire et problématique*, Tours, 1978, p. 167.

²⁹ Titu Kushi Yupanki Inca, *Instrucción del ynga Don Diego de Castro Titu Cussi Yupangi para el muy ilustre señor licenciado Lope García de Castro*, Lima, 1985, p. 9.

³⁰ *Idem.* p. 23.

³¹ Guzmán P. de Ayala, F., *Nueva crónica y buen gobierno*, Madrid, Historia-16, 1987, p. 95.

quchas no pueden ser cristianos buenos".³² El cristianismo ocuparía un lugar en la conciencia andina, un lugar desde el cual se despreciaría al español, aún con mayor fuerza y justificación. Y se conservaría el sueño de que, un día, volvería el Inca y los wiraquchas serían reenviados al país de los muertos.

Con los datos que venimos exponiendo, podemos afirmar que tanto la cultura andina como la náhuatl tenían, en lo más profundo de su pasado, la semilla del mestizaje, del encuentro. Por ello, cuando ven lo nuevo, cuando se encuentran con Europa, inevitablemente, tienden a recordar y asimilarían lo nuevo como parte de su propia historia, asimilándolo en el seno de sus categorías culturales, dejándolo ingresar en las entrañas de su propio imaginario cultural, aceptándolo, "recordándolo". Y en ese recuerdo es donde se encuentra el sentido trágico del mestizaje, ya que el "otro" aparecería como algo propio y, por lo tanto, tendría una puerta abierta en el yo indígena que acabaría por vencer la tradición.

Además, la concepción cíclica del tiempo que tenían estas culturas, les impelería a concebir al "otro" como la señal del advenimiento de una nueva era y, por lo tanto, como el final de la propia época. Los cristianos, sin embargo, imbuidos por su idea lineal de la historia³³ verían al "otro" como un error, como una dificultad en un camino recto. No tendrían ninguna duda en que lo que miraban había de ser destruido.

Pero, como hemos visto que sucede en el mundo andino, cuando llega el momento de la liberación de los indígenas del sometimiento al europeo, ésta se produciría desde los propios valores que éste había exportado y que ahora servirían para que una nueva sociedad americana propiciase su independencia. Lo que ocurre es que en el momento en el que se alcanzara la libertad vendría la soledad, ya que los valores de la modernidad y de occidente que la habían fundamentado, no respondían al espíritu profundo, a las tradiciones, a la cultura en general, americana. En ese momento se produce la culminación del proceso trágico del mestizaje, quedándose los pueblos en el medio de

³² Szeminsik, Jan, "El mundo andino dominado por los 'muertos rebeldes'," *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. 1. Imágenes interétnicas*, México, 1992, p. 191.

³³ Puech, H.-Ch., "La Gnose et le temps", *Eranos-Jahrbuch*, núm. XX (1951), pp. 70 y ss.

Esta concepción lineal del tiempo sería introducida en el pensamiento cristiano ya desde el siglo III por Ireneo de Lyon y, más tarde, por la escolástica, en autores como S. Basilio, S. Gregorio y, fundamentalmente, S. Agustín. Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno*, Madrid, 1982, pp. 130-131.

un camino entre un pasado propio que no les es posible olvidar y unos valores exteriores que, si bien estaban interiorizados en buena medida, no respondían del todo a sí mismos.

Esto que decimos puede observarse perfectamente en el agustino Antonio de la Calancha, un criollo de Chuquisaca que escribiría una *Crónica moralizada de la orden de San Agustín en el Perú*, en la que reinterpretaba las tradiciones que hacían referencia al mítico europeo solitario bajo la tesis de que uno de los doce apóstoles había predicado el evangelio en el Nuevo Mundo. Alegaba varios motivos. El primero de ellos esgrimía que hubiera sido injusto dejar a América fuera de la verdad, y Dios no podría haberlo permitido; además y, en segundo lugar, porque la tradición oral indígena así lo recordaba, existiendo muchas crónicas que mencionaban a un misterioso predicador, que Calancha identificaba con Santo Tomás, el cual había predicado a los indios contra la adoración del Sol y había enseñado la doctrina del único Dios verdadero, pero los indios intentarían matarlo por ello y él, perseguido, se había introducido en el mar con su manto como un barco. Tal prodigio haría que los indios "tuvieron por Dios al que el santo predicaba y comenzaron a hacer un templo o huaca al Dios invisible que crió el mundo, y llamáronle Pachacamac, que lo significa".³⁴

El cristianismo se hacía parte integrante del pasado andino, se hacía tradición, se asimilaba de tal forma que serviría para fundamentar, incluso, la independencia, el intento de "ser" un futuro diferente, moderno, similar al que había venido hacía muchos años desde el otro lado del mar.

Otro caso en el mismo sentido sería el ejemplificado por fray Servando Teresa de Mier que, en 1794, pronunciaría un célebre sermón el día de la virgen de Guadalupe, ante los oficiales de gobierno, defendiendo la tesis de que Santo Tomás habría predicado en América y cristianizado a los indios antes de la llegada de los españoles. La idea procedía del siglo XVI, ya que los misioneros habían intentado aprovechar las figuras religiosas americanas, otorgándoles nueva faz cristiana —Quetzalcóatl había sido identificado como cristo, por ejemplo—. Lo que ocurre es que, en el siglo XVIII, el proceso de mestizaje y de imposición del otro europeo en la conciencia cultural americana era ya de tal grado que se hacía preciso dar carácter de

³⁴ Calancha, A. de la, *Crónica moralizada de la orden de San Agustín en el Perú*, Lima, 1974, pp. 752-753.

veracidad al elemento cristiano en la tradición indígena, justificarlo como auténtico, esto es, como antiguo.³⁵

El alarde de imaginación mística le costaría al fraile su deportación preso a Cádiz. Sus palabras eran más que peligrosas, si la evangelización de América no dependía de la implantación española, el argumento de las bulas pontificias de donación perdía toda autoridad, como la propia dominación hispánica.

En 1811, De Mier enviaría en Londres una carta al periódico *El Español*, en ella elaboraría una apología del Anáhuac precortesiano y acusaría a los españoles por lo sangriento de sus conquistas, por sus calumnias contra los indios, por las enfermedades que trajeron, incitando, finalmente, a la independencia. Era el camino hacia la soledad, que ya se empezaba a recorrer.

El "otro" indígena moría envuelto en los ropajes del mundo europeo. Un mundo que lo hacía hombre, que lo dotaba de derechos, pero que lo anulaba culturalmente.

1.2. *La integración de América en las estructuras económicas coloniales*³⁶

Es curioso analizar el hecho de que la revuelta que iniciara el cura Hidalgo en septiembre de 1810, obtuvo un gran éxito precisamente en una región, el Bajío, en la que las estructuras de producción de la colonia habían impuesto una profunda asimilación de la diversidad indígena en los principios homogeneizadores del poder dominante europeo.

En el centro y en el Sur de México existían numerosas comunidades de campesinos indígenas con formas de gobierno local y sistemas de acceso independiente a la tierra. En la región del Bajío, sin em-

³⁵ Mier, Servando Teresa de, *Obras completas: el heterodoxo guadalupano*, México, 1981, vol. I, pp. 227-255.

³⁶ Desde hace algunos años, viene creciendo una historiografía centrada en analizar las circunstancias del agro mexicano. Estos estudios fueron iniciados por Chevalier, François, *La formación de los grandes latifundios en México*, México, 1956; Gibson, Charles, *The aztecs under spanish rule*, Stanford, 1964; Florescano, Enrique, *Precios del maíz y crisis agrícolas en México, 1708-1810*, México, 1986; Taylor, William, *Drinking, homicide, and rebellion in colonial mexican villages*, Stanford, 1979; Brading, David, A., *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*, México, 1975; Morin, Claude, *Michoacán en la Nueva España del siglo XVIII*, México, 1979; Young, Eric Van, *Hacienda and market in eighteenth-century Mexico*, Berkeley, 1981; y Tutino, John, *De la insurrección a la revolución en México. Las bases sociales de la violencia agraria, 1750-1940*, México, 1990.

bargo, que es la zona en la que se desenvuelve la revolución del cura Hidalgo, se había formado un sistema alrededor de ciudades españolas y de haciendas comerciales³⁷ en cuyo engranaje habían quedado insertas las comunidades y pueblos indígenas.³⁸

Alrededor de la zona circunscrita por las ciudades de Querétaro, Zacatecas, Guanajuato y otros lugares limítrofes, los excelentes resultados de la extracción minera de la plata habían hecho prosperar a una clase provinciana de terratenientes y hacendados que necesitaban mano de obra para sus haciendas.³⁹ Para servir de aliciente a la emigración desde las regiones del centro y del Sur de México, la clase provinciana ofrecía a los campesinos altos salarios, raciones de subsistencia e, incluso, el acceso a la tierra.

De esta forma, numerosos grupos indígenas pasarían a servir como "laboríos" en las haciendas de españoles, esto es, empleados residentes. Estos asentamientos de laboríos eran pequeños, con un máximo de unos diez hogares, y comprendían a grupos indígenas muy diferentes, con lo que, ni siquiera entre ellos podían hablar sus lenguas maternas. Otros grupos indígenas se incorporarían a las haciendas de españoles como "terrazgueros", pagando una renta anual por el uso de una pequeña parcela. El caso es que, a todos ellos, la vida en pequeños asentamientos bajo la dirección de los españoles les impediría la conservación de sus idiomas y sus formas peculiares de vida.

Esta población explotada se fue haciendo día a día más homogénea, a través del mestizaje y del influjo de la cultura y de las formas de vida hispánicas.

³⁷ Un análisis de la independencia desde la perspectiva agraria y considerando las peculiaridades de las diversas zonas geográficas mexicanas, podemos encontrarlo en Tutino, John, *De la insurrección a la revolución en México, las bases sociales de la violencia agraria (1750-1940)*, México, 1991, cuyas tesis sigo muy directamente.

³⁸ En zonas de estas características los indios se encontraban en una situación profundamente despersonalizadora. El mismo empleo del término "indio" da una idea de la expropiación cultural que sufrían estos grupos. Bajo esa denominación se agrupaban, a efectos fiscales y de subordinación en general, todas las etnias y culturas indígenas de la zona, sin establecerse ningún tipo de distinción en su trato en función de sus circunstancias.

³⁹ En León, por ejemplo, hacia 1740 existía un grupo de familias que se había lucrado muy ampliamente con la minería en Guanajuato y que se dedicarían a comprar tierras a los rancheros locales, cuyas propiedades se habían ido fragmentando a través de las sucesivas divisiones hereditarias. De esta manera, se formaron unas grandes haciendas que integrarían a los antiguos propietarios de los ranchos como arrendatarios o empleados. Brading, David, A., *Haciendas and ranchos in the Mexican Bajío: Leon, 1680-1860*, Cambridge, 1978, pp. 159-171.

La primera gran crisis llegaría con la sequía de los años 1785 y 1786. La hambruna consiguiente mataría a casi el 15% de la población pobre del Bajío. Las tierras más ricas servían para la producción de trigo, verduras y frutas, que eran el objeto de una rica red comercial que alimentaba a la minoría ciudadana acomodada. La producción de maíz, relegada a las peores tierras, tenía que abastecer a una población indígena que crecía cada vez más.⁴⁰ La sequía de 1785 haría entrar en crisis el sistema, pues, ni siquiera el poco maíz que habitualmente se encontraba a disposición de los pobres, podría ahora ser objeto del sustento diario.⁴¹

La crisis, proyectada sobre una población que había alcanzado un alto grado de homogeneidad cultural, tendría como resultado la revuelta del cura Hidalgo. Serían, como más arriba expusimos, los propios valores asimilados de la sociedad dirigente los que justificarían, de la mano de un sacerdote, la sublevación y la aspiración a constituir una entidad política que reflejase el sentimiento nacional que se estaba generando.

Pero si este conjunto de circunstancias ayudan a comprender el porqué del éxito de la revuelta de Hidalgo en la región del Bajío, sirven, también, para explicarnos la razón de que, fuera de esta región, la insurrección de Hidalgo se viniera abajo, ya que en el altiplano central de México, donde se encontraba la capital, no se daban las mismas circunstancias propicias que en el Bajío.

El hecho era que, en el altiplano central, los aldeanos habían conservado importantes propiedades y derechos políticos locales. Incluso seguían hablando su lengua indígena. No tenían tantos motivos como

⁴⁰ El proceso de crisis era irreversible ya que, conforme las condiciones de vida de la mayoría de la población empeoraban, la fecundidad de sus familias aumentaba, como recurso a través del cual se incorporaban nuevas personas a la unidad familiar que pudieran ayudar a superar las dificultades. Y este aumento de la población, y consiguientemente, de la oferta de mano de obra, era aprovechado por los terratenientes para disminuir, todavía más, las condiciones laborales.

⁴¹ El cura de Silao informaría que, en los campos y las proximidades de la ciudad habían muerto 3,563 personas no identificadas y ajenas a la parroquia. Florescano, Enrique, *Fuentes para la historia de la crisis agrícola de 1785-1786*, México, 1981, cuadro 311, p. 892.

Además, a partir de entonces, y al haberse disparado el precio de las cosechas, la aristocracia terrateniente iniciaría una política de desahucios de sus arrendatarios, los cuales serían sustituidos por familias más acomodadas que pudieran pagar rentas más altas y transformar los cultivos, dejando de producir maíz, y pasando a cultivar el objeto de consumo agrario de las clases dirigentes: fruta, verduras y trigo. El maíz, alimento básico del resto de la sociedad, disminuía su producción y, por lo tanto, aumentaba todavía más su precio.

los labriegos del Bajío en alistarse en la insurrección. No es que su pobreza fuera menor que la de los campesinos del Bajío, sino que, al poco tiempo de la conquista, las enfermedades y el conjunto de transformaciones que trajeron los españoles minaron la población indígena en el valle de México. Como una manera de resolver aquella tragedia, las autoridades coloniales idearon que, desde 1550, se seguiría la política de formar aldeas, congregando en ellas a los campesinos sobrevivientes. A aquellas comunidades se les concederían tierras y a los notables del lugar se les otorgaron derechos para ejercer el gobierno local. El resto de las grandes extensiones que quedaban desocupadas (ya que la pérdida de la población aumentaría hasta un 90% en el año 1600, además de que la congregación en comunidades también produciría abandonos de algunos territorios) se fueron entregando a colonos españoles que levantaría haciendas comerciales. Con ello, las autoridades españolas consiguieron un buen equilibrio. Las elites españolas alcanzarían un alto nivel de bienestar y riqueza a través de las concesiones de tierras y privilegios legales, pero el temor a un excesivo poder económico de estas elites se mitigaba construyendo, al lado, comunidades campesinas con cierta autonomía que, de alguna manera, restringían el poder de aquellas. Las poblaciones campesinas servirían como trabajadores en las haciendas coloniales, pero no estarían sometidas políticamente a aquellas.

Aunque el aumento demográfico del siglo XVIII produjo la aparición de campesinos sin tierras en las comunidades, al tiempo que las explotaciones de las aldeas comenzaban a resultar cada día más insuficientes, también fue un hecho que las haciendas pudieron, en buena medida, acoger más trabajadores temporales en sus fincas, aumentar su producción y rentabilidad y, de esta forma, ofrecer algunas mejoras laborales. Esto llevaría adosado un lento proceso de pérdida de autonomía por parte de las comunidades locales, pero la situación, a finales del siglo XVIII, se mantenía dentro de los límites de lo soportable para las masas más denostadas. Además, cuando la crisis se acentuaba, cuando las sequías de 1785 y 1786, o cuando la helada del verano de 1785 acabó con la cosecha de maíz, no se consideró que la culpa era de los terratenientes que marginaban a los campesinos a cultivar en las tierras más marginales, sino que, como se trataba de las tierras que, desde mucho tiempo atrás, venían siendo labradas por la comunidad, se achacó la desgracia a la voluntad de Dios. Además, en las haciendas, los campos de cultivo de regadío rara vez perdieron las cosechas, con que a los campesinos les quedaba

la opción de trabajar como asalariados allí. De esta manera, el hacendado no sólo no era visto como un explotador, sino como un benefactor en tiempos de crisis.

Además, en los tiempos de mayor escasez, las comunidades de mayor tamaño del altiplano contaban con un párroco, un funcionario real, o varios comerciantes locales que organizaban formas de ayuda, entre otras cosas, para eludir los conflictos sociales. Los párrocos, sobre todo, organizaban campañas locales de socorro y eran la conciencia social del orden establecido.⁴²

Otro argumento que explica la pasividad de estos campesinos en la insurrección de Hidalgo es que, cuando los aldeanos del altiplano central tenían problemas, podían protestar ante los tribunales de la Colonia que, en muchas ocasiones les ofrecía algún tipo de solución transaccional que les mantenía la fe en el sistema.⁴³

Por todo ello, cuando Hidalgo alcanza el altiplano encontró un campesinado del todo heterogéneo al que le venía apoyando desde la región del Bajío. Encontró un conjunto culturalmente disperso, con varias lenguas, formas culturales diversas e, incluso, cierta autonomía local. Además, la sociedad dominante, que se mantenía como un "otro" todavía no asimilado, ofrecía toda una serie de fórmulas benefactoras de ayuda social. En estas circunstancias Hidalgo no lograría el apoyo que esperaba, y sí el ejército del gobierno. Estaba derrotado.

1.3. *Las formaciones políticas producto del "encuentro"*

Otro aspecto a través del cual se puede comprobar cómo la comprensión europea de América produce la erradicación de su personalidad histórica y tradicional es el estudio de las formas de organización que integran a los grupos indígenas en las formaciones políticas castellanas.

Un buen ejemplo podrían constituirlo la estructura de los pueblos-reducciones que implanta en el Perú el virrey Francisco de Toledo. En 1570, al llegar al país, Toledo inició una larga visita de cinco años que le conduciría a comprender la fusión cultural que se estaba produciendo en el altiplano y materializarla en sus "Ordenanzas que el señor visorey don Francisco de Toledo hizo para el buen gobierno de estos reinos del Perú".

⁴² Florescano, *op. cit.*, pp. 438-441.

⁴³ Florescano, *op. cit.*, pp. 448-449 y 482.

En estas ordenanzas se organizan comunidades que ocupaban un territorio,⁴⁴ cuyo tamaño estaba en función del número de indios que conformasen la comunidad. La tierra podía ser de propiedad privada de los indios, también había pastos comunales e, incluso, existía "una chacra de comunidad (...) para los pobres".⁴⁵ La propiedad estaba orientada al correcto mantenimiento de la comunidad, de forma que, por ejemplo, la venta de las tierras comunales sobrantes debía autorizarse por el corregidor, y la venta de las propiedades privadas tenía que obtener, previamente, la licencia de la Audiencia;⁴⁶ los alcaldes debían plantar sauces, alisos y frutales de Castilla;⁴⁷ se ordenaba que el ganado fuera colocado en buenos pastos, curado de las plagas y, en caso de que superase cierto número establecido, se prescribía su venta, guardándose el importe de la misma en la caja común.⁴⁸ En general, se estipulaba una reunión anual en la que las autoridades darían cuenta de su gestión de los bienes comunes,⁴⁹ así como una reunión cada viernes para tratar de los asuntos comunes.⁵⁰

Se introducía a la comunidad indígena en un sistema de producción controlado por las autoridades hispanas. Seguidamente, se procuraba la anulación de todas las costumbres y formas culturales autóctonas que fuesen en contra de la moral cristiana,⁵¹ asimilándose algunas otras que se consideraban benignas.⁵²

A partir de los veinte años, los indios debían comenzar a pagar el tributo⁵³ y cumplir con los servicios personales en las minas o en otros lugares.⁵⁴ Pero, en especial, la obligación que más ampliamente se imponía a la comunidad indígena era su nueva fe religiosa, prescribiéndoseles, incluso, prácticas concretas, como el rezo del ángelus de rodillas y con la cabeza descubierta.⁵⁵ Se fundaron, en cada comunidad, escuelas con un indio ladino de maestro donde, muy especial-

⁴⁴ Los bienes de la comunidad se tratan en el título VII de las Ordenanzas.

⁴⁵ Título VII, ordenanza 1ª

⁴⁶ Título VII, ordenanza 5ª

⁴⁷ Título IX, ordenanza 14ª

⁴⁸ Título VII, ordenanzas 6ª y 7ª

⁴⁹ Título VII, ordenanzas 6ª y 7ª

⁵⁰ Título VII, ordenanza 9ª

⁵¹ Como, por ejemplo, deformar las cabezas de los recién nacidos para alargarlas. Título IX, ordenanza 8ª

⁵² Como, por ejemplo, los banquetes de las autoridades en las plazas en los pobres. Título IX, ordenanza 19ª

⁵³ Título IX, ordenanza 3ª

⁵⁴ Título IX, ordenanza 29ª

⁵⁵ Título VIII, ordenanza 1ª

mente los hijos de kurakas y principales, tenían que aprender a leer, escribir y hablar en castellano.⁵⁶ La catequesis se impartía diariamente a los niños y tres veces por semana a los adultos antes de ir al trabajo.⁵⁷

Estos últimos datos hay que valorarlos muy profundamente, ya que la religión en la Edad Moderna era mucho más que un instrumento en manos del poder político. La religión, en la Edad Moderna, era la quintaesencia ideológica de la cultura en los Estados nacionales,⁵⁸ ya que, en primer lugar, suponía una "forma alterada de la conciencia social",⁵⁹ un reflejo ideal y protector de la formación social imperante⁶⁰ y, en segundo lugar, la versión trascendente y en forma sacral de la conciencia mitológica del grupo preeminente.

En cuanto a lo primero, es un hecho que la Iglesia se encontraba perfectamente instalada en el seno de las relaciones de producción preeminentes de las formaciones sociales europeas de la baja Edad Media y de la Edad Moderna,⁶¹ por lo que su discurso sería una forma, la más sutil y penetrante, de justificación de aquel sistema.

En cuanto a lo segundo, la relación entre mito y religión y, más específicamente, entre mito y cristianismo, ha sido objeto en nuestro siglo de importantes debates.⁶² El mito, como parte integrante de la historia de todos los pueblos, da un sentido al presente de cada nación,

⁵⁶ Título VIII, ordenanza 3ª

⁵⁷ Título VIII, ordenanza 4ª

⁵⁸ Ya desde el 14 de febrero de 1513, una real orden disponía que un maestro especial enseñara gramática latina a los hijos de los caciques de la isla española y, por otra real orden de 22 de abril de ese mismo año se instaba a la Casa de la Contratación de Sevilla a que enviara al citado maestro "veinte artes de gramática y veinte pares de escribanías y veinte manos de papel y diez volúmenes de evangelios e homelías". Archivo General de Indias, Indif. general, leg. 419, lib. 4, p. 124 vto.

⁵⁹ Tokarev, S. A., *Historia de las religiones*, Madrid, 1979, pp. 27-28.

⁶⁰ "La religión es desde el comienzo una conciencia de lo trascendental proveniente de la necesidad real". Marx, *La ideología alemana*, en Marx, K., y F. Engels, *Obras escogidas*, Moscú, 1973, I, p. 80.

⁶¹ "el Estado y el sacerdocio pueden repartirse las rentas y tributos exigidos a los campesinos (...) bajo el feudalismo, la jerarquía eclesiástica obtiene sus ingresos de sus propias haciendas y de los regalos de poderosos príncipes y reyes [y] los altos funcionarios en las jerarquías eclesiásticas feudales son casi siempre parientes de los miembros de la clase dirigente o personas designadas por estos". Harris, Marvin, *Introducción a la antropología general*, Madrid, 1983, p. 428.

⁶² Una buena referencia a todos ellos en Pannenberg, Wolfhart, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca, 1976, pp. 277-351.

y le abre la ruta de su futuro.⁶³ En nuestra opinión, la religión y, más específicamente, el "culto", colmado de rituales y simbología, procede del mito,⁶⁴ constituyendo, especialmente en el caso del cristianismo, su formulación más elaborada. La expansión del cristianismo en América supondría, por lo tanto, la interiorización por los pueblos indígenas de la esencia de la historia castellana, del sentido profundo de aquel Estado y, por ende, de sus valores y sentido en el tiempo.

II. LA ESTRUCTURA CULTURAL EUROPEA

El choque entre un mundo cultural como el americano, que esperaba de alguna manera el advenimiento de un futuro trágico por el mar, y el carácter imperialista europeo deviene, como venimos diciendo, en la crisis del mundo indígena y la imposición de las estructuras culturales castellanas en la América hispana. Seguidamente, nuestra intención es exponer cuáles eran los parámetros ideológicos que Castilla aplica a la realidad americana para comprenderla y, por lo tanto, para, en buena medida, erradicarla.

Una primera aproximación a estos parámetros europeos vendría de la mano de analizar cuáles fueran las concepciones que imperaban en Europa acerca del ser humano en el momento del Encuentro, ya que a través de ellas se habría de "comprender" la existencia del hombre americano, del indio.

El indio o, mejor dicho, los distintos grupos culturales de indígenas pasarían a ser "hombres", esto es, parte de la forma en la que en Europa se entendía la existencia humana.

En este sentido serían muy importantes las posturas procedentes del estoicismo que se incardinaron, posteriormente, en la teología cristiana. Desde estos parámetros se consideraba que los valores del espíritu humano, como eran la libertad y la igualdad, no podían perderse o alienarse. Esto se concretaba en el convencimiento de que, aún en el hecho de que un hombre pudiera estar esclavizado, sería sólo su cuerpo el que se encontraba privado de libertad, no así su espíritu que, por propia naturaleza, era perennemente libre.

Se consideraba que las diferencias exteriores entre los hombres habían tenido su origen en el pecado original. En un primer estado de

⁶³ Sobre este concepto de mito en la formulación histórica de los Estados y las naciones puede consultarse, muy por extenso, la segunda parte de mi trabajo. *Aproximación histórica al concepto jurídico de nación*, Zaragoza, 1993.

⁶⁴ Jensen, A. E., *Religion und Kultus*, Göttingen, 1953, pp. 94 y ss.

inocencia no habría habido diferencia entre los seres humanos, todos habrían nacido libres e iguales, ya que Dios nunca quiso que el hombre dominase al hombre. Además, en su relación con Dios las diferencias entre los hombres carecen de importancia, todos están llamados a la vida común en Cristo, y son considerados como hermanos. La esclavitud habría surgido con el pecado original.

Será porque la doctrina de Cristo no es de este mundo, que no implicaba la abolición directa de la esclavitud, aunque pudiese influir en la mejora de sus condiciones de vida.

La manera de justificar su mantenimiento, aún dentro de los precedentes esquemas estoico-cristianos, sería a través de la incorporación de las teorías de Aristóteles acerca de la esclavitud natural.⁶⁵ Aristóteles partía de una premisa perfectamente contrastada en la realidad, el hecho de que existen diferencias entre los hombres. Como premisa menor aducía el que consideraba como principio natural de que lo más imperfecto debe subordinarse a lo más perfecto.⁶⁶ La conclusión desde estos postulados sería, no sólo que la esclavitud constituiría una institución natural, sino que estaría justificado el uso de la fuerza para implantar el dominio de los hombres prudentes sobre los bárbaros.

Estas tesis fueron desarrolladas por Santo Tomás en la *Summa*, justificando la esclavitud, no por argumentos de razón absoluta, sino de utilidad, en la medida en que, al siervo, le resultaría más útil ser regido por el más sabio, así como a éste ser servido por aquél.⁶⁷

La condición de esclavitud natural no implicaba, en opinión de algunos como era el caso de Vitoria, la pérdida de la capacidad jurídica. Vitoria sostenía que Aristóteles no mantuvo nunca que la limitación intelectual implicara la esclavitud absoluta y la expropiación de la facultad de poseer bienes. La correcta interpretación de los textos clásicos de Aristóteles, siempre en opinión de Vitoria, conducía a que ciertas personas fueran gobernadas por otras más capaces,⁶⁸ esto quería

⁶⁵ "...el que es capaz de prever con la mente es naturalmente jefe y señor por naturaleza, y el que puede ejecutar con estas previsiones es súbdito y esclavo por naturaleza", Aristóteles, *Política*, Madrid, 1951, p. 2, ed. bilingüe y traducción por Julián Marías y M. Araujo.

⁶⁶ "...desde el nacimiento unos seres están destinados a ser regidos y otros a regir", Aristóteles, *Política*, p. 7.

tóteles, el cual afirmaba que "la esclavitud es a la vez conveniente y justa, Aristóteles, *Política*, p. 9.

⁶⁷ Con todo, el principio de utilidad estaba ya claramente desarrollado en Aristóteles, *Política*, p. 9.

⁶⁸ Vitoria, F. de, *Relectio prior de Indis*, I, pp. 15-16.

decir con relación a los indios americanos que "*antequam hispani ad illos venissent, illi erant veri domini, et publice et privatim*".⁶⁹

Pero todo lo anterior venía a justificar, no lo olvidemos, exclusivamente la servidumbre "natural", existiendo muchas dificultades para argumentar la justicia de la servidumbre legal, ya que, y según el propio Aristóteles, "esta ley es una convención según la cual lo cogido en la guerra es de los vencedores. Muchos entendidos en leyes denuncian, sin embargo, este derecho (...) para ellos es cosa tremenda que el que puede ejercer la violencia y es superior en fuerza, haga de su víctima su esclavo y vasallo".⁷⁰

En los cauces planteados por estas tradiciones, un nominalista escocés, profesor de la Universidad de París, Juan Mayor, escribía en 1510 la primera aplicación teórica de las tesis aristotélicas al caso americano, en sus comentarios a Pedro Lombardo *In secundum librum sententiarum*.⁷¹ Mayor no estaba de acuerdo con las conocidas tesis procedentes del Cardenal de Susa, pensaba que el papa no tenía el poder temporal completo, como así tampoco el emperador. En su opinión, el carácter de infieles de los pueblos americanos no justificaba directamente su sometimiento —aunque sí lo haría una hipotética oposición armada a la predicación—. En su opinión, el dato esencial que justificaba el sometimiento de los indios radicaba en su barbarie, la cual se explicaba por razones geográficas, siguiendo las tesis de Tolomeo,⁷² y producía la condición de siervos por naturaleza de aquellos hombres, en la línea definida por Aristóteles, por todo lo cual, los esclavos serían del primero que ocupara los territorios.

La influencia de Mayor en los teóricos españoles de la época es más que evidente. Está demostrada en el caso de Vitoria, el cual, es seguro que lo conocía ya que existen muchas referencias a él en sus manuscritos, aunque, y quizás por algunos de sus planteamientos

⁶⁹ Vitoria, *op. cit.*, I, p. 16.

⁷⁰ Aristóteles, *Política*, pp. 9-10.

⁷¹ Los comentarios, con unas buenas reflexiones, en Leturia, Pedro, "Mayor y Vitoria ante la conquista de América", *Estudios eclesiásticos*, núm. 2 (1932), pp. 44-82.

⁷² En el *Regimiento de los príncipes*, obra en principio atribuida a Tomás de Aquino, aunque hoy sabemos que, al menos desde el libro II, capítulo IV se debe a Tolomeo de Lucca, se recordaba, con la supuesta autoridad del *Doctor Angélico*, que Tolomeo, en su *Cuadripartito*, hacía depender la distinta condición de los hombres de la influencia de los astros en las diversas áreas geográficas.

que cuestionaban la autoridad del papa, no se le menciona en las obras publicadas.⁷³

Estas serían las bases teóricas sobre las que se elaborarían las leyes de Burgos. Los indios son seres humanos⁷⁴ y, en este sentido, dignos de respeto como reflejo del Creador⁷⁵ pero, dada su situación de inferioridad en virtud e inteligencia con relación al europeo, deberían someterse a él en el regimiento de sus vidas. Esto queda muy claro en su introducción, donde se afirma que los indios "de su natural son inclinados a ociosidad y malos vicios", a no ser que se les vigile y oriente constantemente.

Decíamos más arriba que la esclavitud tenía su origen en el pecado original, a partir del cual se habría pasado, del primitivo orden de igualdad absoluta que imperaba en el estado primigenio de inocencia a la situación actual en la que, caído el mundo en el pecado, las guerras y otras desdichas habían conducido a la desigualdad entre los hombres.

Pero esta desigualdad no era algo deseable, no era un estado que pudiera constituir un equilibrio perenne. La vía del cambio hacia la libertad generalizada sería, precisamente, la predicación de la fe. Su expansión conduciría, necesariamente, a la libertad.⁷⁶ De ahí que, en todo caso y como punto de partida, se consideraría, ya por una bula del papa Paulo III de 9 de junio de 1537, que "los dichos indios y todas las demás gentes que de aquí adelante vinieren a noticia de los cristianos, aunque estén fuera de la fe de Cristo, no están privados, ni deben serlo, de su libertad ni del dominio de sus bienes". Son hombres que, no obstante, habían perdido el rumbo de sus vidas debido a las circunstancias de un mundo cambiante y terrible en continua guerra.

La situación de los pueblos indígenas se comprendía desde la mirada del europeo, partiendo de sus propios parámetros. En este sentido la sorpresa que suponía para el orden castellano la multiforme realidad de los diversos pueblos y culturas indígenas⁷⁷ se explicaba, en

⁷³ Alonso Getino, Luis G., *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, núm. 3 (1932), p. 274.

⁷⁴ En el ítem 24 de las Leyes de Burgos podemos leer: "Ordenamos que persona ni personas algunas no sean osadas de dar palo ni azote, ni llamar perro ni otro nombre a ningún indio, sino el suyo propio que tuviere".

⁷⁵ El Génesis, I, 26-7 establece que: "Y dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza... Y crió Dios al hombre a su imagen".

⁷⁶ "...la verdad os hará libres". S. Juan, 8, 32.

⁷⁷ "...no menos diferentes suelen ser las costumbres de cada región, que los aires que las bañan y los términos que las dividen". Solórzano y Pereira, Juan de, *Política indiana*, Madrid, 1972, Biblioteca de Autores Españoles, vol. 252, p. 385.

primer lugar, condenándola, pues era un fenómeno diferente al conocido.⁷⁸ Y, en segundo lugar, explicándola dentro de los marcos de la propia concepción cultural. Así, en la obra del carmelita Antonio Vázquez de Espinosa, *Compendio y descripción de las Indias occidentales*, se achacaba la falta de homogeneidad en América a la teoría de que los indios eran descendientes de algunas de las tribus de Israel que fueron forzadas al destierro. Una vez en las Indias, habrían perdido su lengua y sus costumbres, y las mañas y astucias del demonio habrían ayudado a causar todavía más confusión. Aquellos pueblos acabaron "sin Dios, sin ley ni razón". Y de este desconcierto sólo podrían ser emancipados por la predicación del evangelio.⁷⁹

Los indios eran, por lo tanto, hombres. Pero eso significaba, desde el prisma europeo, la negación de su diversidad y multiformidad cultural, así como la asignación de un conjunto de derechos que, si bien se presentaban como la definición jurídica del valor espiritual de la libertad, no eran sino la materialización de las formas de organización y producción europeas de aquella época.

En este sentido es en el que podemos hablar de derechos humanos en aquel tiempo y para la construcción del mundo moderno americano. Y a esto no afecta la crítica que se ha hecho, en ocasiones, al empleo del término "derechos humanos" para el análisis de la obra de los juristas de la escuela de Salamanca que intervinieron en las polémicas jurídicas indianas.

Sí que sería cierto que los derechos de los que hablaba Las Casas no eran, desde luego, "los secularizados derechos humanos del racionalismo de tiempos posteriores",⁸⁰ ya que los derechos de los indios por los que pugnaban algunos autores, no se consideraban en tanto derechos subjetivos de seres humanos, sino como meras relaciones de justicia entre los hombres,⁸¹ siendo que, además, no se centró la atención tanto sobre los "hombres", como sobre los indios.⁸²

⁷⁸ España estaba integrada en una Europa que todavía no había sufrido la ruptura de la Reforma. Era una Europa unida por un mismo valor básico cristiano. Desde ese punto de vista, la dispersión, la diversidad, era algo negativo.

⁷⁹ Vázquez de Espinosa, A., *Compendio y descripción de las Indias occidentales*, Madrid, 1969, Biblioteca de Autores Españoles, vol. 231, pp. 26 y 29.

⁸⁰ Höffner, J., *La ética colonial española del Siglo de Oro*, Madrid, 1957, p. 303.

⁸¹ Vincent, André, "La notion de droit dans la dialectique lascasienne", *Le supplément (Revue d'Ethique et Théologie morale)*, núm. 160, marzo, 1987; monográfico titulado "Las Casas et Vitoria", p. 66.

⁸² Villey, M., "Problématique des droits de l'homme", *Las Casas et la politique des droits de l'homme*, Aix-en-Provence, 1976, pp. 369 y ss.

Pero si ciframos nuestro estudio en el proceso de integración de los pueblos indios en la cultura y las formas de organización europeas, así como en su asimilación a la concepción de "hombre" que venía de Europa, con su conjunto adosado de derechos y obligaciones, sí deberemos hablar de "derechos humanos", y no precisamente como una fórmula de respeto de valores alternos, sino, precisamente, como un procedimiento de anulación de la diversidad.

III. LOS "DERECHOS HUMANOS"

Pero, en concreto, ¿cuál era el cuerpo de "derechos humanos" en el que se integraba a los pueblos indígenas? Una respuesta sobria excedería con mucho el marco de esta ponencia, ya que constituiría una muy extensa y difícil reflexión.⁸³

La idea de los derechos humanos tiene como antecedentes la organización jurídica romana y el pensamiento cristiano.⁸⁴

Efectivamente, el concepto "ciudadano romano" hace referencia al hecho de que una categoría de hombres, desde luego no todos los hombres, tenían un conjunto de derechos inalienables⁸⁵ y, sobre esta base, el pensamiento cristiano cimentaría la idea de hombre. San Pablo diría que "no hay ya judío, o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús".⁸⁶

Pero, hay que tener en cuenta que la sociedad moderna no se organizaba en clases o diversos *status*, tal y como lo entendemos hoy en día, sino que la colectividad se estructuraba en estamentos o estados, que eran los que definían la configuración jurídica de cada persona. Además, estos estados se cerraban a toda comunicación u ósmosis entre ellos. Es sabido que los nobles, por ejemplo, podían perder su condición de tales al contraer matrimonio con una plebeya.⁸⁷

⁸³ Existe algún intento en este sentido, así, Beneyto, Juan, "Los derechos fundamentales en la España medieval", *Revista de Estudios políticos*, núm. 26 (1982), pp. 99-117.

⁸⁴ Bunimov Parra, Boris, "Algunos antecedentes históricos de la declaración de los derechos humanos", *Revista de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas*, núm. 75 (1990), p. 271.

⁸⁵ Cayo Licinio Veres, ciudadano romano, era azotado en la plaza pública de Mesina y, cuenta Cicerón, la única queja y protesta que salía de sus labios era: "¡soy ciudadano romano!", pensando que, de esta manera, podía detener a sus verdugos. Mallet, Albert e Isaac Jules, *Histoire Romaine*, París, 1932, p. 173.

⁸⁶ Gálatas, III, 26 y 28.

⁸⁷ Beneyto, Juan, *Derecho histórico español*, Barcelona, 1930, I, pp. 79-80. Según el Fuero Real, el matrimonio contraído sin permiso ocasionaba la pérdida de la

Cada estado tenía, por lo tanto, su estatuto personal.⁸⁸ Y se pretendería ubicar a las heterogéneas masas indígenas en aquel esquema social, para que ocuparan la misma posición que si fueran "labradores de Castilla", eso sí, en una evidente situación de minoría de edad.

Y esto sería así, casi desde el primer momento. Al regreso de Cristóbal Colón de su primer viaje, acompañado de un buen grupo de indígenas, se plantearía ya el asunto. El 12 de abril de 1495 Fonseca⁸⁹ recibía la orden de venderlos como esclavos, pero al día siguiente llegaba otra disposición indicándole que retuviera el dinero recibido por la venta hasta que una comisión de teólogos solucionara las dudas que habían asaltado a los monarcas al respecto de la moralidad de aquella decisión.⁹⁰

En el año 1503 ya se convocaba la primera de las reuniones para resolver las dificultades que planteaba la dominación castellana de los territorios descubiertos. Tuvo lugar en el Consejo Real y a la misma acudirían, también, varios prestigiosos juristas y teólogos. Se acordó que los indios debían servir a los españoles y se señaló que las bulas pontificias de Alejandro VI eran un título legítimo y suficiente para la implantación de Castilla en las Indias;⁹¹ de ahí que en una orden de 6 de junio de 1511, Fernando V encargara a Diego Colón que bautizase a los indios y les instruyese en las "cosas de

herencia. *Fuero Real*, 5, 5, 2. En sentido similar, *Partidas*, 4, 1, 10. *Vid. etiam*, Gibert, Rafael, "El consentimiento familiar en el matrimonio, según el derecho medieval español", *Anuario de Historia del Derecho Español*, núm. 18 (1947).

⁸⁸ Así, en las *Partidas* encontramos regulados algunos, como el de los nobles (1, 1, 51), o en los *Usatges* podemos hallar descrito el de los mercaderes (65).

⁸⁹ Será llamado por el propio Fernando V "para que en su Corte presidiere en los negocios de las Indias y lo hizo hasta que vino a reinar el emperador". Archivo General de Indias, indiferente general, leg. 844.

Juan Rodríguez de Fonseca había nacido en Toro en el año 1451; hijo del hermano del famoso arzobispo de Santiago, don Alonso, Fernando, y de doña Teresa de Ayala, su primera misión para los reyes fue la de pasar a Francia disfrazado y arreglar las bodas austriacas de los hijos de los reyes católicos, Juan con Margarita y Juana con Felipe. A su vuelta y tras su éxito será nombrado capellán real de la reina y arcediano de Ávila y de Sevilla. Desde el principio se le encarga dirigir los asuntos de Indias, lo que no dejará, más que con alguna interrupción, hasta su muerte. Nombrado obispo de Badajoz en 1494, de Córdoba en 1499, de Palencia, Arzobispo de Rosano en Nápoles y, por fin, Obispo de Burgos en 1515.

⁹⁰ Helps, Arthur, *The spanish conquest in America and its relation to the History of slavery and to the Government of Colonies*, Londres, 1900, I, p. 105.

⁹¹ Chacón y Calvo, José María, *Cedulario cubano. Los orígenes de la colonización (1493-1512)*, Madrid, s.f., p. 429.

nuestra santa fe católica, pues esto es el cimiento principal sobre que fundamos la conquista destas partes".⁹²

Pero el problema moral de la implantación castellana en las Indias iba más lejos que la mera legitimidad del dominio político. Tenía como uno de sus asuntos principales el del justo trato de los indios. Asunto difícil dado que las Indias, al pretenderse su población por procedimientos similares a través de los cuales se había repoblado la Península Ibérica, estaban recibiendo una emigración muy conflictiva —desde aristócratas arruinados, convictos que eludían su pena al ir a América, ex-soldados, etcétera.⁹³

La progresiva extensión del régimen de la encomienda y el escándalo producido por el sermón de Montesinos comienzan a separar ambos asuntos. En un primer momento, Fernando *el Católico* no veía diferencia alguna entre el derecho al dominio político y la concepción de los indios como esclavos. En su opinión, si se tenía la legitimidad para el gobierno político a través de las bulas de donación, había justificación "para que estos indios, no solamente sirvan como sirven, más aún para tenerlos en más servidumbre".⁹⁴

El conflicto terminaría con un debate en la Corte a donde acudieron, de parte de los pobladores, el franciscano fray Alonso del Espinal, y de parte de los defensores de los indios el propio fray Antonio de Montesinos. Los argumentos de unos y de otros confundieron de tal modo al rey que convocaría una junta de juristas y teólogos para que se posicionaran sobre el problema.

De aquellas reuniones se concluyen siete proposiciones que podrían resumirse, en lo que hace referencia al asunto que tratamos, en la aceptación formal de la condición humana y, por lo tanto, de la libertad de los indios, pero combinando este principio con la necesidad de su coerción por parte de los españoles para facilitar su conversión. La concreción legislativa de todo aquello vendría de la mano de las leyes de Burgos.

La promulgación de aquel cuerpo legislativo no terminaría con el problema. Se seguirían solicitando dictámenes de las mayores autoridades teológicas y jurídicas de la Castilla de la época, surgiendo así

⁹² *Idem*, pp. 318-319.

⁹³ Simpson, Lesley Byrd, *The encomienda in New Spain*, California, 1929, p. 25.

⁹⁴ Chacón y Calvo, *Cedulario cubano...*, pp. 430-431.

Incluso el Consejo Real y el propio provincial de los frailes dominicos en Castilla, desautorizaron sorprendidos la doctrina que inspiraba los sermones de Montesino en la isla Española; *idem*, pp. 443-444.

tratados como el de Matías de Paz,⁹⁵ o *De las islas del mar océano*, de Juan López de Palacios Rubios.⁹⁶

Para todos ellos, estaba muy claro que era la donación papal el título que justificaba la dominación castellana en América, por lo que los indios debían ser requeridos a aceptar la fe e instruidos en ella, no pudiéndoseles causar ningún tipo de daño. Aceptaban la clásica doctrina del *Ostiense*. La universalidad del derecho natural, que se asentaba sobre la naturaleza humana, tenía como consecuencia la libertad de los indios. Estos no eran esclavos.⁹⁷ Sólo que aquella condición se condicionaba al acatamiento del requerimiento.⁹⁸

A pesar de las conclusiones a las que se había llegado y del esfuerzo que realizaba Castilla por insertar el Nuevo Mundo en los viejos esquemas europeos, la controversia seguía siendo de tal magnitud que quedaron detenidos en los puertos los barcos que estaban dispuestos para partir hacia las Indias hasta que no se hubiera llegado a un acuerdo en firme sobre cómo formalizar el gobierno de aquellas tierras y el trato con los indios, convocándose una nueva reunión en el monasterio dominico de san Pablo, en Valladolid.

El acuerdo al que se llegó en esta ocasión sería el más que famoso "requerimiento", en el cual se materializaba toda la tradición teórica que, al respecto, se ha venido detallando, aceptándose, además, la autoridad temporal del papa y la justificación de la guerra ante la rebeldía a someterse a lo prescrito por él en las bulas de donación, eso sí, considerando que los indios, una vez aceptado el dominio político castellano tras conocer el requerimiento, pasarían a ser vasallos del rey, con todos sus derechos.

IV. LA CONSTRUCCIÓN DE LA COMUNIDAD HUMANA

Las clásicas tesis de Aristóteles sobre la naturaleza social del ser humano habían sido perfectamente asimiladas por la tradición jurídica

⁹⁵ Beltrán de Heredia, Vicente, "Un precursor del maestro Vitoria. El Padre Matías de Paz O. P., y su tratado *De Dominis Regum Hispania Super Indos*", *La Ciencia Tomista*, núm. 40 (1929), pp. 173-190.

⁹⁶ López de Palacios Rubios, Juan, *De las islas del mar océano*, México, 1954.

⁹⁷ Incluso hay quien opina que Palacios Rubios sería el primer abolicionista de la esclavitud en América. Así, Fuente, Vicente de la, "Palacios Rubios, su importancia jurídica, política y literaria", *Revista de legislación y jurisprudencia*, Madrid, 1869 (separata), p. 36.

⁹⁸ Hanke, L., "The 'requerimiento' and its interpreters", *Revista de Historia de América*, núm. 1 (1938), pp. 26 y ss.

y política castellana. En este sentido, es posible leer en las Partidas que, ya "Aristóteles, que hizo departimiento naturalmente en todas las cosas deste mundo, dixo que eran tres maneras de amistad. La primera es, de natura (...) E amistad de natura es la que ha el padre o la madre con sus hijos: e el marido a su mujer (...) e amistad han otrosi, segund natura, *los que son naturales de una tierra*".⁹⁹

La tradición que se implantaba a través de Castilla en América incorporaba, más o menos rudimentariamente, el concepto de sociedad política, una sociedad que integraba unos especiales lazos de afinidad entre sus miembros,¹⁰⁰ y de éstos con relación a la geografía en la que se encontraban asentados.¹⁰¹

El elemento verdaderamente relevante en las concepciones políticas castellanas de la Edad Moderna no es el sujeto, sino la sociedad en la que se encuentra integrado. Esto no quiere decir que no fuera importante la condición individual del hombre, nada más lejos de la verdad, tanto es así que se llegaría a afirmar que los hombres "no siendo libres no pueden ser parte del pueblo".¹⁰²

En este sentido es importante la obra de Juan Roa Dávila.¹⁰³ Roa parte de la libertad del hombre, pues de esta forma fue creado por Dios.

Obviamente, la titularidad de todo poder reside de forma originaria en Dios, pero, en su opinión, éste la habría transmitido al pueblo, constituyéndose, la sociedad, en el órgano inmediato de la potestad pública.¹⁰⁴ Roa se apoyaría, para sustentar estas tesis, entre otros

⁹⁹ Partidas IV, XXVII, 4.

¹⁰⁰ San Agustín define a la ciudad como una colectividad que se sostiene por vínculos de solidaridad. San Agustín, *De civitate Dei*, lib. 15, cap. 8.

¹⁰¹ En este sentido se habla del "amor que han a la tierra onde son naturales". Partidas, II, XX, prólogo.

¹⁰² Casas, Bartolomé de las, "Entre los remedios", *Obras escogidas de fray Bartolomé de las Casas*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1957-1958, tomo V, p. 74.

¹⁰³ Publicada en Madrid, en 1591, su trabajo *Apologia de iuribus principalibus defendendis et moderandis iuste*. El libro está compuesto por siete pequeños tratados. El *Corpus Hispanorum de Pace* dedicó un volumen a Roa Dávila con el título, *De regnorum iustitia*, en el que se recogen, el séptimo de aquellos tratados o *quaestiones*, titulado *De theologicis regulis iuste debellandi et obtinendi regna*, y una selección de la *quaestio tertia*, así como el texto fundamental de la *quaestio sexta*. De fácil acceso puede consultarse Roa Dávila, Juan, *De regnorum iustitia*, Madrid, 1970 (ed. crítica bilingüe por L. Pereña, J. M. Pérez Prendes y V. Abril).

¹⁰⁴ Hay que tener en cuenta que cuando Roa, y otros autores del humanismo español, hacían referencia a la sociedad como receptáculo inmediato de la soberanía, no concebían a la sociedad como el resultado del conjunto de voluntades subjetivas y libres que la componen, sino como un organismo autónomo. El hombre indivi-

autores, en Francisco de Vitoria y en Domingo de Soto, lo cual hace referencia al hecho de que en la escuela de Salamanca estos criterios se hacían lugar común.¹⁰⁵

El sumo pontífice recibe su potestad directamente de Dios. "Sin embargo —y con palabras ahora de Francisco Suárez— Dios no ha ordenado, ni ha impuesto una forma de gobierno temporal, sino que la dejó a la voluntad de los hombres", con lo que el poder político reside, por su propia naturaleza, en la comunidad que lo traslada al soberano.¹⁰⁶

Era, pues, la sociedad la que otorgaba la soberanía al príncipe. Y una vez otorgada no podría revocarla a capricho,¹⁰⁷ sino que, del mismo modo que más adelante afirmaría Suárez, "aunque el rey haya recibido del pueblo este dominio mediante donación o contrato, el pueblo ya no puede quitar al rey este derecho ni reclamar otra vez su propia libertad".¹⁰⁸

No obstante, existían títulos por los cuales la sociedad podía, legítimamente, cambiar la titularidad de la soberanía, ya que, y con palabras de Bartolomé de las Casas,

cuando el pueblo eligió sus príncipes o su rey, no perdió su propia libertad ni renunció o concedió poder de gravarle, coaccionarle, ordenar o imponerle cargas en perjuicio de todo el pueblo o comunidad política. Y no fue necesario que expresamente se aclarase todo esto en el momento de elegir rey, puesto que se supone que ni disminuye ni aumenta lo que es derecho natural, aunque no se haya declarado ni se mencione expresamente.¹⁰⁹

De modo que, y volviendo de nuevo a Roa, "los pueblos pueden cambiar sus gobernantes, cualquiera que haya sido el sistema de designación, cuando se presentan nuevos motivos justificados, que miren por la gloria de Dios, el interés del pueblo y evitación de mayores

dualmente considerado no tenía consistencia, existía en cuanto ser social, en cuanto parte de la sociedad política.

¹⁰⁵ Roa Dávila, Juan, *De regnorum iustitia*, pp. 2-41.

¹⁰⁶ Suárez, Francisco, *Defensio Fidei III, I Principatus politicus o la soberanía popular*, Madrid, 1965, p. 43.

¹⁰⁷ Quedando, de esta manera, conjugados los principios de libertad y de autoridad. Roa Dávila, Juan, *De regnorum iustitia*, p. 24.

¹⁰⁸ Suárez, Francisco, *Defensio Fidei III*, pp. 34-35.

¹⁰⁹ Las Casas, *De regia potestate o Derecho de autodeterminación*, Madrid, 1969, pp. 33-35 (edición crítica bilingüe por Luciano Pereña, J. M. Pérez Prendes, Vidal Abril y Joaquín Azcárraga).

males. A no ser por estos títulos, jamás está permitido cambiar el régimen una vez constituido".¹¹⁰

Estas tesis políticas que elaborarían los integrantes de la Escuela de Salamanca respondían en su integridad a la mejor tradición del derecho natural.¹¹¹ Eran por lo tanto, como el resto del conjunto cultural que se exportaba a América, la esencia de la tradición política europea y, desde luego, castellana, como lo demuestra la anuencia que tuvieron estas opiniones en otros autores no mencionados como Alfonso de Castro,¹¹² Luis de Molina,¹¹³ Martín de Azpilcueta,¹¹⁴ o Diego de Covarrubias,¹¹⁵ por sólo poner algunos ejemplos.

Los sucesos ocasionados por la invasión napoleónica de España, traerían como consecuencia el que unas sociedades como las hispano-americanas encontraran, en la propia tradición política castellana, el entramado jurídico hacia la independencia.¹¹⁶ José Bonaparte constituiría una imposición inaceptable para unas colectividades que, a partir de entonces, procederían a buscar una nueva formulación a su configuración como sociedad política.

En ese momento, las sociedades americanas se habrían asimilado a las formaciones sociales más profundamente europeas, habrían interiorizado el conjunto de los valores y la cultura general con la que castilla comprendió a América y, como una réplica trágica de sus con-

¹¹⁰ Roa Dávila, Juan, *De regnorum iustitia*, p. 9.

¹¹¹ Ya Santo Tomás había hecho referencia a los criterios que asentaban el origen de la legitimidad de todo poder en la comunidad política: "*lex proprie primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune: ordinare autem aliquid in bonum commune, est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis (...)* Ad tertium dicendum, quod multitudo, in qua consuetudo introducitur, duplicis conditionis esse potest: si enim sit libera multitudo, quae possit sibi legem facere, plus este consensus totius multitudinis ad aliquid observandu, quod consuetudo manifestat, quam auctoritas principis, qui non habet potestatem condendi legem, nisi in quantum gerit personam multitudinis; unde licet singulae personae non possint condere legem, tamen totus populus condere legem potest (...) Considerandum est, quod dominium et praelatio introducta sunt ex iure humano: distinctio autem fidelium et infidelium est ex iure divino: ius autem divinum, quod este ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione". Santo Tomás, *Suma teológica*, I, II, 90, 3; 97, 3; 10, 10.

¹¹² Castro, Alphonsus de, *De lege poenali I*, c. 1, Parisiis, 1578, fol. 487-488.

¹¹³ Molina, Luis de, *De iustitia*, vol. I, tract. II, disp. 21, Maguntia, 1602, p. 109.

¹¹⁴ Azpilcueta, Martín de (Dr. Navarrus), *Commentaria et tractatus*, t. II, Lugduni, 1598, Relectio cap. Novit. *De iudiciis*, Notabile tertium, n. 41, p. 144.

¹¹⁵ Covarrubias y Leyva, Diego de, *Opera, Regulae peccatum de regulis iuris*, Venecia, 1581, p. 569.

¹¹⁶ En este sentido vid. Stoetzer, O. C., *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América española*, Madrid, 1982.

quistadores, asumirían una triste libertad que no será real hasta que, volviendo la vista hacia sí mismas, las culturas autóctonas no vuelvan a poblar la vida en este continente. Por eso coincidimos con Garzón Valdés en que la discusión indigenista en los clásicos hispanos, no constituye tanto "una discusión sobre el pasado, sino sobre el presente".¹¹⁷

La incompreensión de la mirada europea a este respecto queda patente con sólo acudir a consultar las actas del concurso que, en la Academia de Ciencias, Artes y Bellas Artes de Lyon, organizaría el abate Raynal con ocasión del tercer centenario del Descubrimiento. El certamen llevaba por título, "¿Fue útil o nocivo para el género humano el descubrimiento de América?" Y la mayoría de las respuestas razonarían con que, si bien el descubrimiento no contribuyó a la mayor felicidad del género humano, fue mayor el daño que causó a los pueblos europeos, ya que el indio, si bien era feliz antes de la conquista, lo era de una manera bruta e incivilizada. Y esa felicidad no es una felicidad plena. En Europa, sin embargo, las repercusiones del descubrimiento habían sido muy nocivas: aumento de precios, especulación, acentuación de las desigualdades sociales, conflictos entre los distintos países de la zona, etcétera.¹¹⁸

En 1792 se volvía a convocar otro certamen por parte de la Academia Francesa que llevaba por título "la influencia de América en la política, comercio y costumbres de Europa". El vencedor, anónimo, planteaba que la influencia de América en el ámbito moral en Europa había sido perniciosa y que, si bien en el terreno económico había resultado más benéfica, no dejaba de hacer constar que si el mismo esfuerzo de Europa sobre América se hubiera ejercido sobre sí misma, los frutos habrían sido mucho mayores.¹¹⁹

Y es que, hablar del "otro", ha supuesto tradicionalmente hablar de aquello que se menosprecia, sin tener en cuenta que derechos humanos significan, fundamentalmente, respeto y aprecio por todas las peculiaridades, entendiéndolas como meras expresiones de algo superior que integra y que hace iguales, esto es, del ser humano.

¹¹⁷ Garzón Valdés, E., "La polémica de la justificación ética de la conquista", *Sistema*, núm. 90 (1989), p. 75.

¹¹⁸ En especial, sobre esto puede consultarse la exposición de Méchoulán, Henry, "¿Fue útil o nocivo para el género humano el descubrimiento de América? La visión de España a través de los manuscritos del concurso de la Academia de Lyon 1783-1789", *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, núm. 67 (1989-1990), pp. 217 y ss.

¹¹⁹ Elliot, J. H., *El Viejo Mundo y el Nuevo 1492-1650*, Madrid, 1990, pp. 14 y siguientes.