

Dominique de Courcelles

*Escribir la historia, escribir historias
en el mundo hispánico*

México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas

2009

398 p.

(Teoría e Historia de la Historiografía, 9)

ISBN 978-607-02-0661-0

Formato: PDF

Publicado en línea: 25 de mayo de 2016

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/escibirhistoria/hispanico.html>



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

DR © 2016, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, Ciudad de México



Pensamiento teológico y evento, violencia y justicia de la escritura de la historia: hacia una nueva historia

Al final del siglo XV, España era un país en vías de unificación y centralización. En 1492 con la toma de Granada, las monarquías de Aragón y Castilla, gobernadas por los Reyes Católicos Fernando de Aragón e Isabel de Castilla, concluyeron la reconquista de la península ibérica sobre los moros: de esta manera se manifestó la unificación política de lo que pronto sería España propiamente dicha. Hicieron entrar en razón a los grandes señores rebeldes y a los burgueses instruidos en leyes civiles y en derecho canónico, es decir los letrados fueron incorporados al gobierno del país. La Santa Hermandad, nueva policía que actuó sin piedad, castigó en el instante los grandes delitos. 1492 fue también el año de la unificación religiosa por la real decisión de expulsar a los judíos que rehusaban convertirse. Además los musulmanes conquistados tuvieron, desde ese momento, que adoptar la religión de sus conquistadores, según la norma que prevalecía en esa época para toda Europa. A partir de 1502, los musulmanes fueron obligados a convertirse y ellos a su vez fueron expulsados en 1609. Además 1492 fue el año del descubrimiento del Nuevo Mundo por Cristóbal Colón: aparecieron nuevas tierras y nuevos hombres de quienes no hay mención ni en las Santas Escrituras ni en las tradiciones filosóficas y que evidentemente no formaban parte de la historia de Occidente ni de los mundos conocidos. Por esta razón, en el siglo XVI convino replantear la organización del mundo y sus representaciones. España apareció en medio de los dos mundos, el antiguo y el nuevo. Carlos V fue rey de Castilla y de las Indias desde 1516, rey de Aragón y de las dependencias italianas, heredero de Borgoña desde 1519 y emperador del Sacro Imperio Romano Germánico. La unidad colectiva y plural de España se volvió matriz de la unicidad de un imperio que incluyó los reinos de España y Nápoles, así como las “Indias orientales y occidentales, islas y Tierra Firme del Mar Océano” —ya que las posesiones americanas no se nombraron nunca con precisión, como si debiesen estar siempre en plena expansión—, además de los ducados de Borgoña y de Milán, el reino de Portugal, etcétera. La lista de los títulos de Carlos V y de sus sucesores bien sugiere el universalismo de España. En esta misma época fue cuando el cardenal franciscano Francisco Jiménez de Cisneros,

arzobispo de Toledo y gran inquisidor de Castilla, consejero de los Reyes Católicos, humanista reconocido e iniciador de la Biblia llamada políglota (que fue publicada entre 1514 y 1517), fundó la Universidad de Alcalá de Henares y las prensas asociadas. Y precisamente desde la Universidad de Alcalá de Henares fueron difundidos en España los grandes principios del humanismo europeo. Cisneros fue también el iniciador de la reforma de la Iglesia en la península ibérica, mucho antes de que en el resto de Europa y sin esperar el Concilio de Trento.

El siglo XVI es para la península ibérica, así como para el resto de Europa, un periodo de trastornos políticos, religiosos, económicos y sociales, a menudo dramáticos, que generan necesariamente profundos cuestionamientos epistemológicos. Las certezas antiguas vacilan, es necesario establecer nuevas referencias. La confirmación de la monarquía castellana, el poder de la Inquisición española, las guerras incesantes y agotadoras en Europa, las nuevas organizaciones económicas y sociales, los múltiples intercambios con el Nuevo Mundo acompañan o están ligados a nuevos sistemas de información. Mientras el “derecho de gentes” se elaboraba en la tomista Universidad de Salamanca, la noción de “pureza de sangre” — originada por el antisemitismo en la sociedad española del bajo Medioevo — obsesionaba a los individuos y a los grupos, la movilidad social decrecía, las universidades se depuraban, el acceso a los libros estaba estrechamente controlado y se proscibía la libertad de conciencia. La unidad de la fe católica en Europa se desintegró por completo. Carlos V abdicó en 1556 y repartió sus posesiones entre su hijo Felipe, rey de España, de Nápoles y de las Indias, y su hijo Fernando, quien fue el emperador del Sacro Imperio Romano Germánico. En todo el mundo hispánico se observó una fundamental reorganización de los saberes y de los poderes, una preocupación por lo que ya se podía llamar globalización, en la cual la imprenta cumplió un papel importante. En el siglo XVII, España experimentó cada vez más dificultades en conducir de manera satisfactoria los asuntos del mundo hispánico. En este nuevo contexto, la escritura de la historia prosiguió con nuevas perspectivas.

En muchos aspectos, el siglo XVI destacó por una radical ruptura con la Edad Media. Se acostumbra asociarlo con el concepto humanista de “renacimiento”, el cual implica la idea de una renovación de la cultura antigua. Pero ¿no sería más bien la capacidad de innovación lo que lo caracterizaría? En efecto, el descubrimiento del Nuevo Mundo, que fue el evento histórico más importante de ese siglo, provocó una serie de cambios políticos, económicos y culturales, decisivos para la formación de la modernidad y la escritura de la historia de la modernidad. La creatividad de los pensadores e historiógrafos españoles se debió entonces al hecho de que no dispusieron de ningún modelo clásico para

tratar las cosas del Nuevo Mundo. Mientras Maquiavelo — cuando se refiere a los alemanes de su época — se sujetó a lo que dice Tácito de los germanos en lugar de referirse a la Germania de su contemporáneo Aeneas Silvio, los españoles del siglo XVI aprendieron con eficacia el valor de la observación y de la experiencia propias, tan pregonado por los historiadores de la antigüedad grecorromana.

Es así como el humanista Pedro Mártir de Anglería, en 1493, empezó en estos términos una carta al conde de Tendilla y al arzobispo de Granada: “Levantad el espíritu, mis dos sabios ancianos, escuchad el nuevo descubrimiento”.¹ En una carta dirigida a Pomponio Leto en 1497, manifestó su conciencia acerca de que el descubrimiento de América abrió una nueva época de la historia humana:

¿Qué cosa te puedo presentar más exquisita que el notificarte lo que la naturaleza tuvo escondido hasta los tiempos en que nosotros habíamos de nacer? Nos apacienta con suaves comidas, con dulces manjares, de los cuales la antigüedad, si no ayuna por completo, realmente famélica, llenó el curso de sus días, mientras que nosotros conoceremos de ahora en adelante, como cada cual su propia casa, los dos antípodas, a saber los occidentales y los antárticos.²

Meditando sobre la importancia de su época, Pedro Mártir de Anglería consideró a sus contemporáneos dignos de la más grande admiración: “Algún día daré a luz libros particulares de estos descubrimientos que, a juicio mío, son más grandes y dignos de admiración que los escritos por los antiguos cosmógrafos”.³ En la misma línea, Francisco López de Gómara en su *Historia general de las Indias* afirma: “Ahí está la experiencia, en contrario de la filosofía”.⁴ Y Cervantes de Salazar en su *Crónica* apunta: “Todos los antiguos nunca alcanzaron a ver estas tierras que ahora habitamos ni tuvieron clara noticia dellas, como parece por Ptolomeo, Pomponio Mela y Estrabón, que en la descripción del mundo jamás las pusieron”.⁵

Desde 1494, Sébastien Brant en su célebre poema *Das Narrenschiff*, traducido al latín y al francés, publicado en París en 1499 con el título *La Nef des folz du monde*, exaltó la gloria del rey Fernando de Aragón, quien en unas tierras desconocidas hasta entonces descubrió una multitud de pueblos, poniendo así en evidencia el error de Plinio y de Ptolomeo.

¹ Pedro Mártir de Anglería, *Epistolario*, trad. de J. López de Toro, Madrid, I, n. 133, p. 242.

² *Ibidem*, n. 181, p. 341.

³ *Ibidem*, n. 151, p. 279: carta escrita el 18 de diciembre de 1513.

⁴ Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias*, Caracas, Ayacucho, 1979, p. 158.

⁵ Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de Nueva España*, Madrid, 1914, p. 2-3.

La material evidencia del hecho en bruto — la aparición de una tierra que no figura en ningún mapa y de pueblos que han vivido fuera de la historia santa y profana conocida — demostró la superioridad de la experiencia sobre el saber libresco y constituyó un verdadero desafío intelectual. El pensamiento, no sólo el geográfico sino también el teológico, fue fuertemente cuestionado por el paso de una visión cerrada del mundo hacia una representación abierta de éste. No existe ningún libro de viaje que no dedique uno de sus primeros capítulos a la pregunta concerniente al origen de las tierras y sobre todo al de los pueblos americanos. Los juristas, los teólogos y los filósofos intentaron contestar esa pregunta. El pensamiento teológico del siglo XVI, que se ha denominado muy a menudo la segunda escolástica, se constituyó entonces en estrecha relación con el pensamiento político que es un pensamiento del poder y del lugar del poder, no sólo para manifestar su conciencia de la importancia del evento del descubrimiento sino también bajo la presión de los nuevos problemas planteados por la conquista. El problema de los hombres, ligado con los eventos dramáticos de los años 1519-1533, interpeló a los teólogos españoles y dio lugar a un debate político pero sobre todo teológico, moral y jurídico: ¿tienen alma los indios y se les puede tratar como criaturas con razón?; ¿deben ser convertidos a la fuerza?, y ¿será justo, será legítimo, someterlos a la esclavitud? Según las respuestas dadas a estas diferentes preguntas, fue posible inscribir, o no, a los indios en la historia universal de la salvación. Marcel Bataillon evocó este “desconcierto” de ideas provocado por el descubrimiento de América, que se reflejó en la “incertidumbre en cuanto a la unicidad o la pluralidad de origen del género humano”, el cual nació “del choque de los nuevos conocimientos con el mito del arca y con todo el relato bíblico de la creación”.⁶ Mientras tanto, con motivo de la ruptura de la cristiandad occidental, la política se emancipó de su tutela religiosa secular y se pudo dar como principio constituyente de la sociedad. El pensamiento teológico de los españoles se manifestó apto, a menudo, para valorar el evento histórico que constituye el hecho bruto del descubrimiento y de la conquista de los hombres, para medir las relaciones recíprocas que mantienen los hechos y los escritos, con la finalidad de convocar el derecho a suscitar el debate político, moral y jurídico, y

⁶ Cfr. Marcel Bataillon, “L’unité du genre humain du père Acosta au père Clavigero”, *Misceláneas en memoria de Jean Sarrailh*, París, 1966, t. 1, p. 75-95. Más recientemente Giuliano Gliozzi, en *Adam et le Nouveau Monde. La naissance de l’anthropologie comme idéologie coloniale: des généalogies bibliques aux théories raciales (1500-1700)*, Lecques, Théétète, 2000, exploró las diversas hipótesis permitidas por el texto bíblico para la explicación del poblamiento de América, a partir, entre otros, de uno u otro de los tres hijos de Noé, y reflexionó sobre la dura realidad de la conquista y de la explotación de los nuevos mundos y sobre la complejidad de lo real.

para elaborar a fin de cuentas una nueva idea de la historia de España y una nueva historiografía.

La justicia ha sido pensada a menudo como una alternativa a la violencia. Para medirse las personas una con la otra y los grupos uno con el otro, se apoyan en una equivalencia general tratada como universal. Así es como se introduce en su relación la referencia a un valor que los rebasa. Por esta razón, la tarea del juez consiste en ayudar a cada uno de los querellantes a separar su atención de la persona de su adversario para voltearla hacia esta equivalencia general o valor, activando o reactivando el saber común que se supone que tienen de ella. El enfrentamiento puede de esta manera pasar de la violencia a la justicia; puede encontrar su inmovilización en el presente, desde el momento en que los protagonistas reconocen la superioridad de uno de ellos con referencia a esta equivalencia general en razón de su saber común. El resultado del enfrentamiento no sabría desde ese momento expresarse por la destrucción o la exclusión del adversario sino más bien por su integración. Es evidente que la regresión de la violencia es posible en cuanto ocurra un cambio en la relación de fuerzas. Pero el enfrentamiento puede resurgir si se apoya en otra equivalencia o valor universal. Nuevos motivos, argumentos y testigos se presentan entonces, lo que establece que la justicia en sí es siempre insuficiente e incluso relativamente arbitraria. Desde ese momento aparece que quizá existen estados en los cuales las personas y los grupos pueden establecer activamente relaciones razonables unas con otras, unos con otros; se trata de amistad o de amor. Del amor como de la justicia se dice que es una alternativa a la violencia, pero el amor se aleja de la comparación e ignora las equivalencias, por eso se dice también que es una alternativa a la justicia. Refiriéndose a la justicia o al amor, los discursos que conciernen a Dios pueden traducirse en lucha contra otros seres humanos e inducir o legitimar esclavitud y dominación. La conquista del Nuevo Mundo llevó ineluctablemente a las diferentes instancias españolas, a los diferentes actores — conquistadores o conquistados —, a expresarse y a tomar posición sobre estos problemas mayores del advenimiento de la modernidad. Tales han sido las condiciones de una memoria compartida, de paso de una memoria compartida a una memoria colectiva y a sus conmemoraciones en el conjunto de los territorios que constituyeron desde aquel momento el imperio español.

Prolegómenos teológicos

Con la toma de Granada por los Reyes Católicos y la expulsión de los judíos, la identidad cristiana de España se confirmó dentro de los

límites tanto de su espacio geográfico como de un relato que es una historia santa, la de la difícil Reconquista contra los infieles musulmanes. Así, la violencia guerrera remató gloriosamente a la santa historia bíblica y evangélica del mundo creado y salvado por Dios y contribuyó a la instauración de la justicia divina en este mundo. La historia santa y nacional de España subraya el papel de los reyes justos elegidos por Dios y de los santos fundadores de la Iglesia hispánica y describe las duras batallas de los reyes cristianos y sus gloriosas victorias, define igualmente las peculiaridades de los reyes moros infieles. La necesidad de la justa guerra de Reconquista está ligada a la de la abolición de las costumbres y de los ritos de estos otros hombres, a la vez cercanos y lejanos, quienes son los infieles musulmanes y quienes, hasta en su infidelidad, están en contacto con la revelación cristiana de la cual conservan huellas en su propia revelación y comparten pensamientos comunes como la filosofía griega o la sabiduría proveniente de la India. Los relatos que describieron los diferentes episodios de esta guerra justa contribuyeron a la comprensión y a la integración de las tierras y de los hombres y a la victoria total y definitiva de los Reyes Católicos y a la constitución de una memoria compartida en el imperio español.

Conviene recordar aquí que en el prólogo de su *Anacephaleosis* o recapitulación de la historia dedicada al poderoso cabildo de la catedral de Burgos, el famoso obispo de Burgos, Alonso García de Santa-María, llamado también Alonso de Cartagena (1384-1456), dio la definición, ya mencionada, de la historia:

El conocimiento de la historia responde al deseo de acuerdo con la razón de aprender todo lo que sucedió en nuestra propia región o en otra, en tiempos lejanos o cercanos a los nuestros, qué príncipes gobernaron las tierras donde vivimos a lo largo de los siglos. En efecto, como somos hombres, no debemos considerar extraño lo que les pasó a los hombres y debemos unirnos a esa frase muy conocida de Terencio: “Soy hombre; por lo tanto, pienso que nada humano me es ajeno”.

Así el interés concedido a lo humano —a lo que concierne a los hombres—, mientras se acaba la Reconquista, es lo que subyace a la “razonable” y “justa” voluntad real castellana de comprensión y apropiación de la historia total —de las tierras y los hombres de su incumbencia—. La historia de España encuentra de esa manera sus expresiones, sus representaciones, su sentido. Evidentemente es significativo que la obra del obispo de Burgos, traducida al castellano a mediados del siglo XV, sea editada hasta 1545.

El decisivo apoyo de la reina de Castilla, a finales del siglo XV, fue lo que permitió la salida de Cristóbal Colón rumbo a las Indias Occidentales. La primera ciudad del Nuevo Mundo, fundada en 1494 en la costa norte de Haití, fue llamada La Isabela por el nombre de la reina castellana. En la línea de la Reconquista de la península, el descubrimiento del Nuevo Mundo se interpretó enseguida como inscribiéndose en la economía de salvación gracias a la monarquía española. En 1493, por las bulas *Inter caetera*, el papa Alejandro VI Borja, de origen español y valenciano, definió las respectivas zonas de influencia de España y Portugal en el Nuevo Mundo, lo que fue casi ratificado por el Tratado de Tordesillas de 1494, y asignó a los soberanos españoles la misión de evangelizar a los indios, estos “reyes verdaderamente católicos” que se hicieron ilustres por la toma de Granada. La conquista de lo que constituyó el corazón de la Nueva España duró una veintena de años y sus consecuencias demográficas y morales fueron desastrosas. En dos años, de 1519 a 1521, Hernán Cortés conquistó desde México-Tenochtitlan y sus alrededores, es decir el centro actual de México, hasta las planicies costeras de Veracruz. Francisco Pizarro se apoderó del imperio de los incas entre 1530 y 1534. Tales fueron los resultados de ese arbitraje de tipo universal.

En la historia del cristianismo, el fundador mismo —Cristo— fue víctima de la violencia de sus enemigos judíos, celosos de su ascendencia sobre la gente y furiosos por el cuestionamiento a sus instituciones, y víctima de una decisión judicial, a la vez romana y judía, a la cual se sometió al término de un difícil proceso que vio la reconciliación de las autoridades naturalmente enfrentadas, la judía y la romana. La teología cristiana afirma que Cristo aceptó ser condenado a muerte y morir por amor a los hombres, aun siendo Dios todopoderoso, y que su muerte redime a los hombres de un pecado primordial de desobediencia y de orgullo cometido contra Dios por el primer hombre creado. El evangelista Lucas declaró: “El hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido” (Lucas 19, 10).⁷ Entonces Cristo salvó a los hombres al precio del sufrimiento, la muerte y la violencia. En otra parte, Lucas narró:

Un hombre dio una gran cena y convidó a muchos; a la hora de la cena envió a su siervo a decir a los invitados: “Venid, que ya está todo preparado. Pero todos a una empezaron a excusarse”. Entonces, airado el dueño de la casa, dijo a su siervo: “Sal en seguida a las plazas y calles de la ciudad, y haz entrar aquí a los pobres y lisiados, y ciegos y cojos”. Dijo el siervo: “Señor, se ha hecho lo que mandaste, y todavía

⁷ Utilizamos aquí la traducción ecuménica de la Biblia, de Éditions du Cerf, 1980.

hay sitio”. Dijo el señor al siervo: “Sal a los caminos y cercas y obliga a entrar hasta que se llene mi casa” [Lucas 14, 16-24].

Con este texto y la expresión de la vulgata vuelta famosa *compelle intrare*, algunas interpretaciones tardías buscaron legitimar las conversiones por la fuerza, pero se trata, sobre todo, de una invitación insistente. El evangelista Mateo, retomado por Lucas, desarrolla la historia de la oveja perdida:

Si un hombre tiene cien ovejas y se le descarria una de ellas, ¿no dejará en los montes las noventa y nueve para ir en busca de la descarriada? Y si llega a encontrarla, os digo de verdad que tiene más alegría por ella que por las noventa y nueve no descarriadas. De la misma manera, no es voluntad de vuestro padre celestial que se pierda uno solo de estos pequeños [Mateo 18, 12-14].

Inmediatamente después, el evangelista menciona la corrección fraternal necesaria. Cristo dijo a los apóstoles: “Yo os aseguro todo lo que atéis en la tierra quedará atado en el cielo, y todo lo que desatéis en la tierra quedará desatado en el cielo” (Mateo 18, 18). Así el amo de la casa que da una gran cena, como el pastor que va en busca de la oveja, utiliza la fuerza apremiante para disponer del prójimo — los pobres y los vagabundos, la oveja perdida — como disponiendo de cosas inertes, porque uno y otro tienen efectivamente este poder y consideran que su causa es justa. Estos textos son esenciales en la medida en que el fundador mismo del cristianismo parece autorizar la conquista del Nuevo Mundo y la conversión de los indios. Así se construye la historia.

El pensamiento de san Agustín fue igualmente invocado por los descubridores del Nuevo Mundo. Como obispo católico de Hipona, disponiendo de los poderes de justicia y predicación en una tierra todavía pagana o herética, san Agustín utilizó estos mismos textos para justificar su acción, por ejemplo en su correspondencia, en 408, con su antiguo amigo Vincentius, vuelto obispo donatista de Cartennas (Ténès). Vincentius, quien conoció y amó a Agustín en Cartagena entre 375 y 383, cuando este último estaba muy alejado de la fe cristiana, le escribió a Agustín que no entendía cómo, con su inteligencia y su fe cristiana, podía defender la política de persecución que llevó el poder imperial contra los donatistas. Le reprochó el oponerse a la tradición verdadera de la fe, según la cual Dios creó al hombre libre de escoger entre el bien y el mal. Lo acusó de haber convertido a los donatistas mediante la violencia suscitando en ellos el temor al poder imperial. Agustín contestó en estos términos:

Este temor que te disgusta fue, para muchas ciudades, la ocasión de volverse católicas por medio de las leyes promulgadas por los emperadores desde Constantino [...]. Cambié de posición. Primitivamente, en efecto, mi opinión se reducía a esto: “Nadie debía ser forzado a unirse a Cristo; es a través de la palabra que se debía actuar, por la discusión que se debía combatir, por la razón que se debía vencer; temía que de otra manerauviésemos como falsos católicos a los que habíamos conocido como verdaderos heréticos. Pero esta opinión que era mía debía ceder, no frente a palabras sino frente a ejemplos. Para empezar se me mostraba mi propia ciudad que, antaño totalmente adherida al partido de Donato, se convirtió al catolicismo por temor a las leyes imperiales [...]. ¿A cuántos conocemos de los cuales se puede afirmar que en ellos ya se manifestaba el deseo de ser católicos, trastornados como estaban por la evidencia deslumbradora de la verdad, pero que el temor de una reacción violenta por parte de los suyos empujaba a diferir diariamente [...]? No hay que considerar la obligación en sí, pero sí tomar en cuenta lo que pretende la obligación, ya sea el bien o el mal”.⁸

De esta manera, san Agustín asume la posición del juez que arbitra con referencia al valor universal del bien. Pero la carta de Vicentius prueba que hay inconmensurabilidad del sistema simbólico de las dos partes, lo que Jean-François Lyotard llamó “diferendo”. ¿Cómo se pasaría verdaderamente de la violencia, que es la coacción, a la justicia, ya que nadie reconoce el valor universal del catolicismo y nadie reconoce que el otro lo reconoce? En el sermón 46, escrito en el contexto de la lucha encarnizada contra los donatistas — quienes pretendían ser los únicos en observar la ley cristiana — y, en particular, contra el obispo donatista de la ciudad de Hipona, Agustín glosó la parábola de la oveja perdida. El sermón está concebido como un diálogo con la oveja que rechaza reintegrarse al rebaño:

- Si estoy en el extravío, si estoy en la muerte ¿por qué me quieres, porque estás en pos de mí?
- Es porque estás en el extravío que te quiero volver a llamar, es porque estás perdida que te quiero encontrar.
- Pero si yo me quiero extraviar, si yo me quiero perder...
- Con más razón para mí, y razón cuanto mejor de no quererlo [...]. Te quieres extraviar, te quieres perder: yo, no lo quiero, ya que no lo quiere a final de cuentas El que hace temblar [...]. No, no te temo, porque puedes derribar el tribunal de Cristo y fundar en su lugar el

⁸ *Epístola ad Vincentium*, XCIII, V (16), *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Vienne, Académie de Vienne, 1887, t. XXXIV, 2, p. 461. San Agustín, *L’aventure de la raison et de la grâce*, traducción de André Mandouze, París, Études Augustiniennes, 1968, p. 371-372, p. 382.

tribunal de Donato. Si te extravías, te volveré a llamar; si estás perdida te iré a buscar. Lo quieras o no, así lo haré [...]. Si no quieres tener que aguantarme, procura no extraviarte ni buscar tu perdición.⁹

Mezclando el tema de los invitados que hay que hacer entrar a fuerza a la casa del Señor y el de la oveja traída de regreso al redil a pesar suyo, y salvada, Agustín planteó el concepto de *justa persecutio*; el término *persecutio* en latín no necesariamente evoca, como en las lenguas romanas, una “persecución injusta y violenta” (cfr. la definición del *Diccionario Littré*). “Hay una persecución injusta que los impíos hacen a la Iglesia de Cristo, hay una persecución justa que las Iglesias de Cristo hacen a los impíos [...]. La Iglesia sólo persigue por amor y para hacer el bien; los impíos, al contrario, persiguen por odio y para hacer el mal.”¹⁰

Se trata claramente de regresión al interior de la violencia, en la medida en que el obispo de Hipona cuenta con el apoyo del poder político. El amor hacia los pecadores y los descarriados, el deseo desenfrenado por salvarlos, aparece como el producto brutal del salvajismo en la lucha contra los donatistas. La paz es disponer de los donatistas como si fueran objetos inertes. No es indiferente que, al final del sermón 46, la palabra sea únicamente la del predicador y juez-obispo de Hipona. La voz de la oveja descarriada ya no se escucha más; la oveja descarriada no tiene más el poder de pensar ni de expresarse en primera persona. El pastor la sometió por la violencia, y es esta experiencia de la violencia la que constituye el rebaño alrededor del pastor. Esta parábola contribuyó a establecer en las sociedades cristianas el derecho de castigar, el derecho de reprimir cualquier resistencia en contra del poder espiritual y político. Es justa cualquier acción producida por amor a la justicia divina; la justicia es amor a Dios y servicio que el hombre rinde a Dios. En el *De Civitate Dei*, Agustín desarrolló la noción de “guerra justa”: “Es la injusticia de los enemigos contra quienes se hicieron guerras justas (*justa bella*) la que ayudó a acrecentar el imperio romano” (IV, 15).¹¹

La familia de los hombres (*domus hominum*) que viven de la fe espera los bienes eternos prometidos para la vida futura y estos hombres usan, como si fueran ajenos, los bienes terrestres y temporales [...]. La ciudad celeste, durante todo el tiempo que vive en exilio sobre esta

⁹ *Sermo XLVI*, cap. VII, 14, *Patrologia latina*, editada por el abad Migne, París, 1861-1862, t. XXXVIII, 278. San Agustín, *op. cit.*, p. 388-390.

¹⁰ *Epistola CLXXXV*, II (11), *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, t. LVII, p. 10, 8. Se trata de la carta de Agustín a Bonifacio, tribuno y después conde en África, sobre la conducta a seguir hacia los donatistas. San Agustín, *op. cit.*, p. 383.

¹¹ *De Civitate Dei*, en *Œuvres de saint Augustin*, edición de B. Dombart y A. Kalb, París, Desclée de Brouwer, Études Augustiniennes, 1959-1960, t. 33, p. 576.

tierra, recluta ciudadanos en todas las naciones (*ex omnibus gentibus*), reúne su sociedad de extranjeros de cualquier lengua sin preocuparse por la diversidad en las costumbres, en las leyes y en las instituciones [...] (*peregrinam colligit societatem, non curans quidquid in moribus legibus institutisque diversum est*) [XIX, 17].¹²

De esta manera, se representó el pasado de la historia cristiana. Los “palacios de la memoria”, como los denomina san Agustín en el libro X de las *Confesiones*, no sólo encierran eventos sino también preservan teorías.

Tomás de Aquino y la “justa guerra”

En el medieval derecho de gentes, se admitió la ausencia de personalidad jurídica de los infieles, por ejemplo el enemigo musulmán. Para Henri de Suse, cardenal de Ostia, canonista del siglo XIII y paladín del agustinismo político, los títulos de propiedad civil y pública, de los cuales podían gozar los infieles en virtud del derecho de gentes, desaparecieron en el momento del advenimiento de Cristo, quien legó su *potestas* universal al papa. El papa pudo atribuir la jurisdicción sobre los infieles a un príncipe cristiano.¹³ Los Reyes Católicos se aprovecharon de esta teoría para afirmar sus derechos sobre el Nuevo Mundo. El arbitraje del papa Alejandro VI aparentemente fue conforme a la doctrina agustiniana y a la teoría de las dos espadas iniciada por el papa Gregorio VII (1057-1123). San Agustín hizo prevalecer una tendencia a incluir el orden natural en el sobrenatural; el derecho natural del Estado marcó una tendencia a ser absorbido por el derecho cristiano. El papa Gregorio VII afirmó que el papa es responsable de la salvación del mundo y debió disponer de la ayuda de los poderes temporales. Inocencio IV, en 1245, por la bula *Aeger cui levius*, afirmó que las potencias seculares sólo existieron legítimamente en la Iglesia y por ella. En realidad, el arbitraje de Alejandro VI se obtuvo bajo la presión de los Reyes Católicos y ocultó de hecho su imperialismo. A principios del siglo XVI, ya no eran más los tiempos del agustinismo político ni la teocracia.

En su proyecto teológico, Tomás de Aquino dio un lugar primordial a la virtud de justicia. Para lo esencial, tomó prestado de Aristóteles y del libro V de la *Ética a Nicómaco* los elementos de su reflexión. Es

¹² *De Civitate Dei*, op. cit., t. 37, p. 130.

¹³ Sobre el agustinismo político, se puede referir a la obra clara de H.-X. Arquillière, *L'augustinisme politique: essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, 2a. edición, París, Librairie Philosophique Vrin, 1972.

la justicia la que orienta y rectifica las acciones de las personas, y que se impone a las relaciones y a las instituciones de la vida social como exigencia objetiva de rectitud; tiene la dignidad de un valor último que busca las normas y las mide en relación con la verdad; el derecho es el propósito de la justicia y de las acciones justas. Una parte del derecho está dada por la ley natural, que señala la participación de la ley eterna o divina en el hombre: esto es el derecho natural; otra parte del derecho está establecida a la vez por la ley divina, razón suprema que, por sí, desconocemos, y por la ley humana que tiene como meta plantear y aplicar la ley natural: esto es el derecho positivo. El *jus gentium* o derecho de gentes aparece como una derivación del derecho natural, de la misma manera que se dice que la ley humana deriva de la ley natural, y se precisa por una ley humana: es un derecho consuetudinario que se supone universal, incluyendo los usos y costumbres comunes a los diferentes pueblos. Todos los hombres están sujetos a él, pero, mientras que la voluntad de los virtuosos y de los justos concuerda con el derecho, la de los malévolos se le contrapone.

Una ley sólo tiene valor en la medida que trae consigo justicia [...]. Toda ley hecha por el hombre sólo tiene razón de ley en la medida en que deriva de la ley natural [...]. Aristóteles dice que en tal materia hay que tomar en cuenta consejos indemostrables y opiniones de los expertos, de los ancianos y de los hombres prudentes, no menos que de las verdades demostradas [*Summa theologiae*, Ia. IIae., q. 95, “De la ley humana”, a. 2, respuesta, solución 4].¹⁴

La conducta dictada al hombre por la razón le es natural a título de ser razonable. También es la opinión del jurisconsulto Gaïus: lo que establece la razón natural en todos los hombres, lo que respetan todas las naciones, se llama derecho de gentes [...]. No hay razón natural para que un individuo sea más esclavo que otro, si se considera en sí mismo, pero solamente si uno se sitúa bajo el punto de vista de la utilidad que se deriva, por ejemplo, para este individuo de ser dirigido por uno más sabio y para éste ser ayudado por él, según Aristóteles. Es por esta razón que la esclavitud que le compete al derecho de gentes es natural en el segundo sentido y no en el primero” (IIa, IIae., q. 57, “Del derecho”, a. 3, respuesta, solución 2).¹⁵

Este carácter “natural” de la esclavitud, visto de esta manera según la perspectiva aristotélica, parece justificar la esclavitud y fue aprove-

¹⁴ *Summa theologiae*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1985, t. II, p. 618-619. Utilizamos la traducción francesa de la *Suma teológica*, París, Éditions du Cerf, 1984. Las referencias dadas son las del texto latino.

¹⁵ *Summa theologiae*, *op. cit.*, t. III, p. 361-366.

chado por Juan Ginés de Sepúlveda. Pero en la solución 2 del artículo siguiente, Tomás de Aquino recordó que el esclavo permanece, como cualquier hombre, dotado “de una subsistencia propia que lo distingue de los demás y que es, bajo este ángulo, en relación de justicia”, lo que llevó a Bartolomé de las Casas y a Francisco de Vitoria a la crítica radical de la institución de la esclavitud en sí misma.

Los infieles podían ser castigados y sometidos sólo si su gobierno no respetaba la ley natural y por lo tanto era tiránico, o si se mostraban agresivos hacia los cristianos. No estaba permitido obligarlos a ser creyentes, pero era legítimo recurrir a la fuerza para garantizar la seguridad de los predicadores. Tomás de Aquino justificó de esta manera algunas prácticas y algunos sucesos de su época. Diferenció a los musulmanes, a los judíos y a los paganos. Hay justos motivos de guerra contra los sarracenos, pero, en contraparte, atacar a los príncipes paganos para despojarlos es pura tiranía, en el sentido de crimen contra la ley natural; de la misma manera, no se trató de obligar a los judíos, sino únicamente hacía falta impedirles perjudicar la fe cristiana. La Iglesia tuvo la jurisdicción sobre los fieles y los conversos, y pudo hacer castigar a los que son apóstatas, renegados y hereéticos, en la medida que la sociedad cristiana estuvo fundada sobre la unanimidad de la fe. La acción represiva se destinó a impedir toda agravación del mal: “Lo que se desea es obligarlos a no obstaculizar la fe cristiana” (IIa.; IIae., q. 10, “De la infidelidad en general”, a. 8, respuesta).¹⁶

La función de la Iglesia y de los príncipes cristianos de dar protección a la sociedad resultó proporcional a su poder coercitivo. La violencia apareció como el medio necesario y admitido que garantiza el carácter absoluto de los poderes espiritual y temporal cristianos y su justicia. Así surgió el concepto de “guerra justa-*bellum justum*” a la cual Tomás de Aquino dedicó una pregunta importante en la *Secunda secundae* de la *Suma teológica*:

Para que una guerra sea justa, se requieren tres condiciones: 1a. La autoridad del príncipe, bajo las órdenes de quien debe hacerse la guerra [...]. 2a. Una causa justa: se requiere que se ataque al enemigo por causa de alguna falta [...]. 3a. Una intención recta en los que hacen la guerra: se debe proponer promover el bien o evitar el mal [IIa. IIae., q. 40, “De la guerra”, a. 1. “Si la guerra siempre es un pecado” respuesta].¹⁷

La autoridad pública soberana no puede ser arbitraria y está ligada al bien común. La *justa vindicta*, representada por la guerra, debe

¹⁶ *Ibidem*, p. 65-80.

¹⁷ *Ibidem*, p. 268-269.

ejercerse siempre en vista del bien del adversario, y aunque sea justa la causa, se debe emprender la guerra en la proporción de la meta perseguida. La guerra está únicamente destinada a reintegrar a las naciones antagonistas en una “comunidad” justa y fraternal.

“El que por la autoridad del príncipe o del juez, si es una persona privada, o por celo de la justicia, si es persona pública, y como por la autoridad de Dios usa la espada, éste no toma la espada sino que usa la espada que otro le confió. Entonces no incurre en castigo” (IIa IIae, q. 40, a. 1, solución 1).¹⁸ “Las prácticas guerreras no están prohibidas universalmente. Lo que está prohibido son únicamente las prácticas desordenadas y peligrosas que dan lugar a homicidios y pillajes” (IIa. IIae., q. 40, a. 1, solución 4).¹⁹

Así es como se afirmó una autonomía cristiana de la explicación de la violencia, esencial para la diligencia historiográfica respecto de la memoria. Es de interés notar que Tomás de Aquino fue el primero en introducir en teología la doble pregunta de la guerra y de la guerra justa. Los primeros pensadores cristianos, como Tertuliano y Orígenes, la condenaron radicalmente, mientras que san Ambrosio o san Agustín, como ya lo vimos, estimaron que puede ser compatible con la vocación cristiana. Tomás de Aquino, aunque la incluyó entre los pecados, definió los principios de moralidad: no basta con que la guerra apunte al bien común y a la paz, hace falta también que la conducción de la guerra, es decir los medios empleados, sean legítimos. Además, la paz siempre es relativa, ya que sólo puede reflejar la paz de la comunidad de los santos en la Jerusalén celeste. En cuanto a la justicia, ésta convive bien con la violencia: ¿no nació el derecho de una violencia que triunfó? Pero el teólogo y místico Tomás de Aquino afirmó en la primera parte de su *Suma teológica* que la misericordia o el amor están por encima de la justicia y de la justedad de la guerra, tal como el bien divino es superior al bien común:

Dios actúa con misericordia, desde luego no haciendo lo que sea contrario a la justicia, sino haciendo algo que supera a la justicia [...]. La misericordia no suprime la justicia, pero es de alguna forma una plenitud de justicia — *miser cordia non tollit justitiam, sed est quaedam justitiae plenitudo*. [Ia, q. 21, “De la justicia y la misericordia en Dios”, a. 3, “¿Se encuentra en Dios la misericordia?”, solución 2].²⁰

La justicia es una virtud humana, la caridad es una virtud trascendente. La caridad se aleja de lo que sería justo hacer excediéndola. El

¹⁸ *Ibidem*, p. 269.

¹⁹ *Idem*.

²⁰ *Ibidem*, t. I, p. 173.

perdón se opone a la justa compensación del daño, la gracia se opone a la justa venganza. Así la caridad permite ir más allá de lo político; la lógica del don en la caridad difiere de la lógica del intercambio en la justicia. Puede uno preguntarse si Tomás de Aquino, planteando la cuestión de la misericordia o del amor en la primera parte de la *Suma teológica*, no alejó de hecho esta noción hasta los límites de un horizonte fuera de alcance como modelo hacia el cual hay que tender sin jamás poder alcanzarlo, mientras que la justicia sería su equivalente accesible y realista. San Agustín, por su parte, como obispo de Hipona y preocupado por los pobres de su Iglesia, adivinó con lucidez la posible impureza de las intenciones que presiden un acto de caridad: “Entre más auténtico es el amor que le das a este hombre feliz a quien no tienes que ayudar, más puro y más sincero será este amor. Porque si ayudas a un infeliz, quizá quieras ponerte en posición de superioridad en relación con él y quieras que esté bajo tu férula, aquel que es el motivo del bien que le hiciste”.²¹

A la injusticia que el estado de caridad ya revela en sí, se añadiría la de una ausencia de respuesta. ¿No es la caridad propiamente una denegación de justicia? Ningún acto caritativo podría reemplazar una buena ley. La verdadera caridad existiría a fin de cuentas sólo donde cierta justicia ya está presente. En este caso ¿cuál es el estatuto del amor? ¿Se trata de un ideal, de una utopía o de un engaño? ¿Es un ídolo convocado al servicio de los poderosos para asegurarse el servilismo de los dominados? En el siglo XVI, en el contexto de la afirmación y de las ásperas rivalidades de los Estados-nación de Europa, ya no era posible ni se trató de esconder la dura realidad de la conquista y de la explotación de los nuevos mundos.

La destrucción de las Indias y la reprobación de España: Bartolomé de las Casas

Después de 1492, la cuestión del realismo o no de la caridad se asoció con la del derecho de los pueblos. Desde 1494, Cristóbal Colón dirigió la pacificación exterminadora en el interior de la isla de Haití e impuso un tributo de oro o de algodón. Los indios rebeldes fueron esclavizados, los otros tuvieron que prestar servicios de trabajo a los españoles. En 1500, Isabel la Católica ordenó liberar o regresar a Haití a los indios que Cristóbal Colón había llevado como esclavos a España; ordenó

²¹ *Tractatus in Johannis epistulam, patrologia latina*, t. xxxv, 2052-2053. San Agustín, *op. cit.*, p. 658.

que “los indios sean bien tratados como buenos sujetos y vasallos” y “hombres libres, no esclavizados”. Se encuentran estas preocupaciones en el testamento de la reina, de noviembre de 1504. Pero los términos del testamento no implican la abolición de la esclavitud para los indios rebeldes, y se autoriza recurrir a la violencia para civilizar, cristianizar y hacer trabajar a los indios. Hay en esto una clara contradicción ya que, al menos formalmente, todos los indios son sujetos de pleno derecho de los Reyes Católicos. Américo Castro observa:

La conquista romana se tardó dos siglos para otorgar la ciudadanía a los hombres de la península; la conquista española otorga, desde el primer día, una igualdad jurídica a los conquistados y a los conquistadores los convierte en sujetos con derechos iguales a los de sus vencedores, y transporta al otro lado del mar toda su panoplia de instituciones, que de hecho no eran justas ni generosas como tampoco lo eran en Castilla.²²

¿Cómo discriminar las violencias en estas condiciones? ¿Cómo utilizar la violencia sin perjudicar a la persona humana? ¿Cómo la memoria es un poder de la persona?

El dominico fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) es célebre por su compromiso hacia los indios fuera de lo común, en la lógica tomista. No temió denunciar la traición de las palabras del Evangelio acerca de las ovejas y de los lobos o acerca de los invitados que los obligan a entrar a la casa del Padre ni denunciar los abusos y las crueldades cometidos por los españoles ni utilizar audazmente el concepto de derecho natural al servicio de una exigencia radical de libertad.²³ Fray Bartolomé de las Casas se hizo a la vez juez e historiador para considerar los “crímenes” cometidos por los españoles conquistadores en contra de los indios. Desde el archivo —pieza mayor en los procesos— hasta la representación de la historia que hizo de él, la interpretación muestra la misma amplitud que el proyecto real. Aquí el juicio moral se cruza con el juicio histórico, sin que fray Bartolomé de las Casas fuera intimidado, como habitante del Nuevo Mundo e historiador de la historia del imperio español, ni orillado nunca a censurarse. Su juicio moral se articuló sobre una vigilancia crítica siempre en alerta.

Así es como cita al comienzo de su *Historia de las Indias* el sermón pronunciado por otro dominico, fray Antonio de Montesinos, el último

²² Américo Castro, *Ibero-América: su historia y su cultura*, Nueva York, The Dryden Press, 1956, p. 209.

²³ Cfr. Henri Méchoulan, *Le sang de l'autre ou l'honneur de Dieu*, París, Fayard, 1979, p. 98-100.

domingo de Adviento de 1511. Este sermón, que con razón ha sido considerado un manifiesto fundador de lo que Lewis Hanke llamó “la lucha española por la justicia en la conquista de América”,²⁴ después circuló por escrito. Contribuyó a inscribir en la memoria, a hacer que cierto número de hombres, responsables del horroroso estropicio que fue la colonización de las islas, tomaran conciencia, además de interrogarlos sobre las implicaciones teológicas y políticas de la conquista. El glorioso descubrimiento del Nuevo Mundo es también, y ante todo, la “destrucción de la Indias”. ¿No remite la “destrucción de las Indias” a la destrucción de España anunciada por la irrupción de los moros en 711 y que únicamente pudo ser evitada durante la larga y difícil reconquista? Si la historia de España es una historia santa, un lugar decisivo para la construcción de su identidad nacional y cristiana ¿cómo conviene, en esta perspectiva, pensar, actuar y escribir la historia del Nuevo Mundo y del imperio español?, ¿cómo evitar un segundo y definitivo peligro?, ¿no es impensable e imposible escribir juntas la historia del imperio español y la de la esclavitud de los indios?, ya que la esclavitud de los indios implicó la “reprobación”,²⁵ la perdición de los españoles:

¿Con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué auctoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muerte y estragos nunca oídos, habéis consumido? [...] ¿Éstos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amellos como a vosotros mismos? [...] Tened por cierto que en el estado que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo.²⁶

Y en 1542, en el *Octavo remedio contra la encomienda* fray Bartolomé de las Casas afirmó todavía con angustia: “Por aquellos pecados, por lo que leo en la Sagrada Escritura, Dios ha de castigar con horribles castigos e quizá totalmente destruirá toda España”.²⁷

El tratamiento historiográfico de lo inaceptable implicó, en último término, el fin de la historia de España. Ya no había, en estas condicio-

²⁴ Lewis Hanke, *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, Madrid, Aguilar, 1967, p. 39-48. Es traducción de *The Spanish struggle for justice in the conquest of America*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1949.

²⁵ La palabra “reprobación”, usada por fray Bartolomé de Las Casas, tiene un significado aterrador: designa el castigo supremo, la damnación.

²⁶ Citado por fray Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, a cura de Juan Pérez de Tudela y Emilio López Oto, Madrid, 1957 (Biblioteca de Autores Españoles, 96), p. 176.

²⁷ Fray Bartolomé de las Casas, *Entre los remedios*, a cura de Juan Pérez de Tudela, Madrid, 1958 (Biblioteca de Autores Españoles, 110), p. 119.

nes, historia santa de España, y esta última se encontró en el camino de la perdición porque fue reprobada. Fue el fin de su gloria y su historia y entonces de ella misma. De ahí que era conveniente, para salvar España y para salvar su historia, condenar claramente y absolutamente las formas ilegítimas de violencia que dañaron su memoria y su existencia misma y reformar la administración política y social del Nuevo Mundo. Fray Bartolomé de las Casas, historiador y perito, no dejó de ser también un espectador comprometido. Su atestación-protesta lo puso en situación de responsabilidad respecto del pasado y del presente que quiere hacer advenir en un pasado abolido.

Desde 1513, el famoso tratado intitulado *De las islas del Mar Océano* teóricamente definió el principio de la conquista. Redactado por un lealista de Fernando de Aragón, el doctor Juan López de Palacios Rubios (1450-1524), basándose en la teoría del cardenal de Ostia, el tratado permaneció en vigor hasta las *Leyes Nuevas* de noviembre de 1542. Este tratado empieza con un corto resumen de la historia de la salvación, rememora la donación del papa a los Reyes Católicos y termina con un requerimiento dirigido a los indios: los indios paganos e idólatras deben aceptar reconocer la autoridad del papa y de su delegado real, y recibir predicadores, aunque teóricamente no tengan obligación de convertirse; en caso de negarse, serán considerados rebeldes y luego esclavizados.²⁸ Fray Bartolomé de las Casas no fue el único en denunciar con vigor la hipocresía de este discurso jurídico.²⁹

Al contrario, la escuela tomista del derecho natural estaba representada en 1517 por el cardenal Cajetan, Tomás de Vio (1469-1534), general de los dominicanos y comentarista, en varias de sus obras, de la *Suma teológica* de Tomás de Aquino. Actualizó el pensamiento de Tomás de Aquino distinguiendo tres categorías de infieles: los sujetos de derecho y de hecho de los príncipes cristianos, tales como los moros, los judíos y los heréticos que vivieron en tierra cristiana; los sujetos de derecho pero no de hecho, tales como los moros y los turcos que ocuparon tierras antaño cristianas; finalmente los infieles o los paganos, en quienes se pudo reconocer a los indios, que nunca tuvieron contacto con los cristianos y son dueños legítimos de sus tierras y de sus bienes. Dios mandó a los cristianos a conquistar el mundo, no con las armas sino con ovejas entre los lobos. ¿Cómo sería posible un acuerdo entre violencia y justicia? El orden en el Nuevo Mundo ¿puede ser otra cosa que la sistematización de la violencia? Llevados a convocar el derecho, los teólogos españoles

²⁸ Cfr. Annie Lemistre, "Les origines du 'Requerimiento'", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 6, 1970, p. 55.

²⁹ Juan López de Palacios Rubios, *De las islas del Mar Océano*, edición de Silvio Zavala y Agustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.

del siglo XVI retomaron como suya la afirmación de Tomás de Aquino, quien les reconoció el derecho a la *consideratio circumstantiarum*.

El teólogo considera los actos humanos según ordenan al hombre hacia la beatitud [...], según en ellos se encuentra el bien y el mal [...], según sean meritorios o demeritorios [...]. El teólogo coincide con el moralista para considerar los actos como virtuosos o viciosos; y considera los actos según merezcan castigo o recompensa, en acuerdo con el retórico [que persuade] y el político [que decide] [...]. Todas las demás artes se subordinan [Ia, IIae, q. 7, “De las circunstancias de los actos humanos”, a. 2, “¿Debe el teólogo tomar en consideración las circunstancias de los actos humanos?”: respuesta, solución 3].³⁰

Precisamente fray Bartolomé de las Casas denunció la excepcionalidad del mal que se cometió en el Nuevo Mundo en nombre del soberano, en contra de una parte discriminada de la población a la cual el soberano debía protección y seguridad; explicó que este mal fue perpetrado por una administración sin alma, tolerado sin objeciones notables por las elites dirigentes españolas, y sufrido sin gran resistencia por los indios. Todo esto es injustificable. España debió reapropiarse de la historia de su conquista y su historia gloriosa, permitiendo a todos sus sujetos del Nuevo Mundo —indios y conquistadores— tener acceso a una memoria compartida y colectiva del descubrimiento y la conquista. Fray Bartolomé de las Casas creyó en la bondad innata del hombre, en la necesidad de una vida en armonía con la naturaleza, en la libertad y la igualdad de todos los hombres. Siendo él mismo humanista y admirador de la Antigüedad griega y latina, estaba convencido de que los indios eran particularmente aptos para recibir el mensaje evangélico: “Estas indianas gentes mostraron en la elección de sus dioses ser más que los griegos y romanos racionales y de más honestidad”.³¹ En forma sorprendente, llegó a justificar de esta manera los sacrificios humanos y el canibalismo:

La manera más alta de adorar a Dios es ofrecerle sacrificios [...]. Pues bien, según el juicio humano y según la verdad, nada hay en la naturaleza más grande ni más precioso que la vida del hombre o el hombre mismo. Es por ello que la naturaleza misma enseña a aquellos que no

³⁰ *Summa theologiae*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1985, t. II, p. 64-65: “Theologus habet considerationem de actibus virtuosis et vitiosis, cum morali; et considerat actus secundum quod merentur poenam vel praemium, cum rhetore et politico [...] diversimode tamen: nam quod rhetor persuadet, politicus diiudicat. Ad theologum autem, cui omnes aliae artes deserviunt, pertinent omnibus modis praedictis”.

³¹ Fray Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia de las Indias*, Madrid (Biblioteca de Autores Españoles, 13), p. 199.

tienen la fe, la gracia o la doctrina, a aquellos que viven dirigidos por la sola luz natural, que, a despecho de toda ley positiva que vaya en sentido contrario, ellos deben sacrificar víctimas humanas al verdadero Dios o a los falsos dioses que ellos piensan que son el verdadero, de manera que ofreciéndole una cosa supremamente preciosa le pueden manifestar su gratitud por los múltiples favores que han recibido.³²

Fray Bartolomé de las Casas estaba igualmente persuadido de que en muchos aspectos, tales como el matrimonio, la educación de la juventud, etcétera, los indios tuvieron mejores costumbres que los antiguos. Así es como, según la lógica de fray Bartolomé de las Casas, ya se perfilaba un cierto relativismo cultural.

La historia escrita por fray Bartolomé de Las Casas no es para nada una empresa desesperada. El fraile buscó colmar la separación entre la capacidad representativa del discurso y la recriminación de los hechos intolerables; tuvo conciencia de influenciar benéficamente a la memoria colectiva. Es notorio que la primera problematización de los derechos humanos es teológica y viene no de una pretensión abstracta a lo universal, sino del rechazo muy carnal a lo intolerable por un hombre de España, de su deseo de una justa memoria compartida por todos los sujetos del rey de España y de una justa memoria colectiva. En una carta al Consejo de Indias, fechada el 20 de enero de 1531, fray Bartolomé de las Casas escribió: “Ya llegan al cielo los alaridos de tanta sangre humana derramada. La tierra no puede ya sufrir ser tan regada de sangre de hombres. Los ángeles de la paz, y aun el mismo Dios, creo que ya lloran. Los infiernos sólo se alegran”.³³

La parábola de la oveja perdida fue reinterpretada por fray Bartolomé de las Casas:

Lo primero e principal que el Hijo de Dios a sus subcesores mandó fue que ofresciesen su paz, e que a todos bien hicieren, y que con la suavidad de sus virtudes e buenas obras, dando de gracia lo que de gracia habían rescebido, los procurasen de atraer [...]. Y eso mostró el Hijo de Dios, poniendo el ejemplo de la oveja perdida que tomó sobre sus hombros [...] y finalmente dijo: “Yo os envió como ovejas entre lobos para amansallos e traellos a Christo”. Y ésta es la puerta de salir la doctrina de Cristo e su sacro Evangelio a convertir los extraños de su fe y de su Iglesia.

Pues si ésta es la puerta, señores, y el camino de convertir estas gentes que tenéis a vuestro cargo, ¿por qué en lugar de enviar ovejas que

³² *Idem.*

³³ “Carta al Consejo de Indias”, en fray Bartolomé de las Casas, *Entre los remedios*, op. cit., p. 48.

conviertan los lobos, enviáis lobos hambrientos, tiranos, crueles, que despedacen, destruyan, escandalicen las ovejas? No lo hizo así Cristo en verdad: ovejas envió por predicadores para amansar los lobos, e no lobos feroces para perder y embravecer las ovejas. No hay en el mundo gentes tan mansas ni de menos resistencia ni más hábiles e aparejados para rescebir el yugo de Cristo como éstas. Y ésta es la verdad muy cierta, y lo contrario desto es error y falsedad muy averiguada.

E si el yugo de Cristo es tan suave, y su carga tan ligera, que tomándolo a cuestras se halla para las ánimas refrigerio y holganza, ¿por qué consentís que les carguen carga de tanta pesadumbre, tan insoportable, yugo de tanta amargura e desesperación? ¡Oh!, ¡cuántos son muertos desesperados, tomando ponzoñas para desechar de sí esta carga infernal e dureza de yugo, más de turcos que de cristianos! ¡Cuántas mujeres han malparido matando en el vientre las criaturas, por no dejar sus hijos so yugo tan duro, ni entre gente tan dura!³⁴

De esta manera, los españoles fueron los lobos y no los indios, mientras Cristo recomendó a sus predicadores ser como las ovejas entre los lobos. En cada indio oprimido, bautizado o no, fray Bartolomé de las Casas reconoció la imagen de Cristo. Historiando los hechos singulares de la conquista, de la cual demostró el excepcional horror, fray Bartolomé de las Casas reunió el juicio moral y el legal y creó la posibilidad de una calificación legal de estos hechos. Mientras se disponía a partir a España con el fin de defender los derechos de los indios frente a la justicia imperial, declaró:

Yo dejo en las Indias a Jesucristo, nuestro Dios, azotándolo y afligiéndolo y abofeteándolo y crucificándolo, no una, sino millares de veces, cuanto es de parte de los españoles que azuelan y destruyen aquellas gentes [...] los españoles que por aquella tierra van con sus violencias y malos ejemplos los impiden y hacen blasfemar el nombre de Cristo.³⁵

Y en la carta, citada anteriormente, dirigida al Consejo de Indias, expresó su angustia con acentos proféticos, sin dudar de amonestar a los miembros del Consejo de Indias: "Miren, pues, vuestras señorías e mercedes, miren por sus ánimas; porque en verdad yo mucho temo e mucho dudo de vuestra salvación. Y huigan muy mucho, si salvarse quieren, puniendo remedio a tanta miseria, que no tomen

³⁴ *Ibidem*, 110, p. 48-49.

³⁵ Fray Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, op. cit., p. 511.

consejo ni crean a cartas ni a palabras de los lobos hambrientos que acá están”.³⁶

Eran los conquistadores quienes debían, mediante juicio, ser desposeídos de sus títulos de dominación y sometidos a la obligación jurídica de reparación. Con esta única condición, la historia gloriosa y cristiana de España podía seguir su curso. El fraile se manifestó aquí como representante de los sujetos del rey de España, de la sociedad de Nueva España, rechazando cualquier posibilidad de representatividad de las instituciones civiles. Fue él quien estuvo en labor de memoria colectiva, capaz de hablar y debiendo hablar. Su compromiso estuvo ligado a su convicción de que no hay necesidad histórica, que la historia es una hermenéutica, que la ética del conocimiento histórico es necesaria al justo desarrollo del imperio español y del poder monárquico y que la misión sagrada de España puede preservarse de esta manera.

En la línea de las sucesivas peticiones de fray Bartolomé de las Casas, en las *Leyes Nuevas* de noviembre de 1542³⁷ se decretó la supresión de la encomienda por extinción progresiva y se reemplazó el término “conquista”, calificado por fray Bartolomé de las Casas como “tiránico, mahomético, impropio e infernal”, por el de “descubrimiento”, lo que consiste en someterse al control moral de la Iglesia.³⁸ Se liberó a los indios esclavos en 1530 y en 1542 y se les reemplazó por esclavos negros traídos de África. La elaboración de esta reglamentación, que fue también calificación penal de las violencias cometidas por los españoles en contra de los indios, aparentemente preocupada no sólo por la justicia sino también por la caridad hacia los más débiles, correspondió perfectamente al deseo del poder monárquico de España de reforzar, con el apoyo de la Iglesia, su control administrativo sobre las tierras conquistadas.³⁹ El alegato de fray Bartolomé de las Casas en favor de los indios se inscribió a final de cuentas en una perspectiva esencialmente apologética y pastoral,⁴⁰ lo que cuestionó nuevamente no fue la colonización americana sino el olvido por parte de España de la mi-

³⁶ Fray Bartolomé de Las Casas, *Entre los remedios*, “Carta al Consejo de Indias”, *op. cit.*, 110, p. 51.

³⁷ *Leyes Nuevas de Indias*, en Alberto García Gallo (edición), *Antología de fuentes del antiguo derecho*, Madrid, 1975, p. 776-777.

³⁸ En 1556, las palabras “conquista” y “conquistadores” son oficialmente prohibidas y reemplazadas por “descubrimiento” y “colonos”. Cfr. R. Romano, *Les mécanismes de la conquête coloniale: les conquistadores*, [París], Flammarion, 1972, p. 69.

³⁹ Para más precisión, véase J.-P. Berthe, “Amérique espagnole”, *Encyclopedia universalis* (antigua edición, I, p. 864).

⁴⁰ Cfr. mi recensión crítica del libro de Marianne Mahn-Lot, *Bartolomé de las Casas. Une théologie pour le Nouveau Monde*, París, Desclée de Brouwer, 1991, en *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 152, 1 (1994).

sión espiritual que le fue confiada en 1493 por el papa. La apología del descubrimiento contra la conquista no anuló los derechos territoriales de los Reyes Católicos y los hizo valer contra el despotismo de tipo feudal de los conquistadores, en la línea exacta de la lucha que ya era la del rey Alfonso X, de sus teólogos y sus legistas en el siglo XIII. Fray Bartolomé de las Casas estaba profundamente deseoso de conciliar la evangelización, la conservación de la integridad física y étnica de los indios, así como los intereses de la monarquía española. La justicia y la caridad que pregonó pueden, de esta manera, parecer destinadas a hacer aceptar la violencia y la injusticia de los intereses españoles frente a los indios conquistados. La vigilancia crítica del dominico alcanzó aquí sus límites: “Estar y no estar los españoles en las Indias”, tal fue la sorprendente fórmula con la cual afirmó, en 1549, esta ambigüedad fundamental.

El “efecto americano” analizado por Michel Sennelart⁴¹ es esencialmente un efecto teológico que opera un giro decisivo en el pensamiento político. En el siglo XVI, la acción política no apuntó más hacia la excelencia cristiana en el espacio cerrado de la península ibérica, bajo la protección de las armas reconquistadoras y de las leyes de exclusión o de integración; respondió a la urgencia creada por el sufrimiento humano, sin privilegio nacional ni límites territoriales. Hay que recordar con insistencia el derecho, no de los que viven en las tierras españolas de la península, sino de los que, por su exterioridad absoluta, pueden ser condenados a la esclavitud. Enunciar los derechos de los indios significó reconocerlos como sujetos humanos, resguardarlos de la exterminación, afanarse en su conversión mediante la predicación, ampliar de esta manera la historia santa de España convertida en imperio español, así como dar a la historia y a la historiografía sus condiciones de posibilidad.

Lo que fray Bartolomé de las Casas deseó fue que la historia de la España cristiana de la Reconquista se convirtiera en historia de un imperio español que tenía una misión espiritual, porque no habría destrucción de las Indias y porque no habría destrucción de España. Tal fue el sentido de su lucha humanitaria, teológica, filosófica y política. Opuso el límite del derecho natural no sólo a la práctica de la exterminación en las tierras colonizadas sino igualmente a su teorización en términos de esclavitud natural según Aristóteles. Devolvió en contra de los conquistadores la infamia del nombre de bárbaro y mostró que, si los indios no entraban en la categoría de los que Aristóteles señala

⁴¹ Michel Sennelart, “L’effet américain dans la pensée politique européenne du XVII^e siècle”, en *Penser la rencontre de deux mondes*, dirección de Alfredo Gómez-Muller, París, Presses Universitaires de France, 1993, p. 65-106.

como esclavos por naturaleza, la barbarie criminal era la figura misma de la inhumanidad de los vencedores que no entraban en el plan divino de la historia de la salvación.

El “jus gentium” y los “justos títulos” de la conquista según Francisco de Vitoria

En estas condiciones, el dominico Francisco de Vitoria (1492-1546), teólogo y jurista de la Universidad de Salamanca, catedrático en París de 1509 a 1523, relacionado con los medios humanistas y quizá con Erasmo, estableció el estatuto jurídico de los pueblos conquistados y les dio acceso no sólo a la dignidad humana sino a la existencia política. De ahí la transformación del concepto que tenían los españoles de la historia de la conquista y de la historia en general: a partir de ese momento supieron que los seres que descubrieron no eran unos salvajes ajenos al orden del mundo⁴² sino que formaban parte de unos Estados que pertenecen con derecho pleno a la comunidad política internacional. Francisco de Vitoria, después de Tomás de Aquino, tuvo un amplio concepto de la teología, que enunció en el principio de su *Relectio de potestate civili* pronunciada en 1528: “El oficio del teólogo es tan vasto, que ningún argumento, ninguna disputa, ninguna materia parecen ajenos a su profesión”.⁴³

Francisco de Vitoria estaba profundamente perturbado por la brutalidad de la conquista de Perú y por el pillaje del tesoro de Atahualpa. Su carta del 8 de noviembre de 1534 dirigida al provincial de los dominicos de Andalucía, Miguel de Arcos, constituye su primera contribución a la defensa de los indios contra los abusos y las crueldades de los soldados españoles. En ella calificó las acciones de los españoles en Perú como “expropiación, robos y esclavitud”.

En junio de 1537, el papa Pablo III, alertado por los obispos del Nuevo Mundo, emite tres bulas relacionadas con América. En la más larga, *Sublimis Deus*, insistió sobre la humanidad de los indios y reafirmó, en contra de las pretensiones de los conquistadores, la función misionera irremplazable de la Iglesia.⁴⁴ Esto le pareció a Carlos V una contestación de sus poderes, a pesar de que le convenía limitar el poder

⁴² Sobre este punto, véase Giuliano Gliozzi, *op. cit.*, p. 243-290.

⁴³ Francisco de Vitoria, *De la potestad civil*, en *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII*, selección de textos, edición y traducción de Clemente Fernández, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1986, p. 122.

⁴⁴ Cfr. Mariano Cuevas, *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, México, 1914, p. 84-86 (en traducción española).

de los encomenderos, de tal manera que, en 1538, el emperador obligó al papa a dar un breve por el cual revocó “todos los otros emitidos anteriormente en perjuicio del emperador Carlos V como rey de España y del buen gobierno de las Indias”.⁴⁵

Muy pronto Francisco de Vitoria cuestionó la dominación española en las Indias. Rechazó la doctrina medieval según la cual el emperador es el dueño del mundo por delegación del papa, vicario de Cristo, y sostuvo que los infieles seguían siendo dueños de sus tierras. En 1539, con sus *Relectiones* sobre los indios y sobre el derecho de guerra, cuya resonancia fue considerable, él fue el primero en adoptar un modo de intervención filosófica en un tema de actualidad y en enfrentarse, como teólogo y jurista, a la violencia del evento presente. La conquista de las Indias no fue parte de la eterna historia de la Reconquista; no fue una conquista más, como lo expuso Jean Bodin, sino una conquista de un nuevo tipo que se apoyó en la negación de pueblos enteros. ¿Qué es un pueblo? ¿Cómo se define el derecho de los pueblos a ser reconocidos como pueblos? Así las *Relectiones* de Francisco de Vitoria en los años 1535-1539 proclamaron la gravedad de la actualidad y se expusieron a ser inaceptables por los poderes políticos y eclesiásticos. Al final de 1539, Carlos V prohibió los escritos y los debates relativos al derecho del emperador en el Nuevo Mundo.

Francisco de Vitoria abordó sistemáticamente el problema de los títulos que podían justificar la conquista en su *Relectio de Indis*, pronunciada en 1539 en la Universidad de Salamanca.⁴⁶ Partió de las nociones de derecho natural y de derecho de gentes, y fundamentó su reflexión en tres principios ya enunciados por Tomás de Aquino.⁴⁷ El primero es que la autoridad civil es de derecho natural y procede inmediatamente de la sociedad, aunque su origen primero viene de Dios. Francisco de Vitoria rechazó a la vez la teoría cesarista de la soberanía universal del emperador, tal como la definió Dante, y la teoría teocrática de la soberanía universal del papa, pues el papa no es el soberano temporal del mundo y no puede deponer a los príncipes. El segundo principio en el cual se apoyó Francisco de Vitoria es el de la *communitas orbis*, la comunidad universal, en la cual todos — cristianos, infieles y paganos — tienen derechos y deberes semejantes según la ley natural. El tercer principio

⁴⁵ Citado por Lewis Hanke, *op. cit.*, p. 118-119.

⁴⁶ Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis, Carta magna de los indios*, facsímil del *Código de Palencia*, estudios de Luciano Pereña, traducción de Carlos Baciero y corrección de Francisco Maseda, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989.

⁴⁷ Sobre las relaciones entre Vitoria y Tomás de Aquino, se puede referir a los artículos de Michel Villey y Jean Milet, Jean-Marie Aubert, “Las Casas et Vitoria”, *Le Supplément: revue d'éthique et de théologie morale*, 160, 1987, p. 93-102 y 111-122.

consiste en la restricción de la autonomía de la sociedad civil, nacional e internacional; en virtud de su poder espiritual, el papa posee un poder indirecto sobre los príncipes, en cuanto estén en juego intereses espirituales, aunque sólo lo pueda ejercer a través de los príncipes. En efecto, la Iglesia debió vigilar que el bien común, fin de la autoridad civil, permitiera al hombre lograr su salvación, que es su fin sobrenatural, y debió incitar a los príncipes a servir los intereses espirituales. Hay que volver a fundar el derecho, o más bien redefinirlo a partir de su fundamento divino. Es la recuperación del poder político por el teológico; la Iglesia, siguiendo a Cristo, tiene un poder en materia temporal con miras al bien espiritual; este poder no es de naturaleza temporal sino espiritual, porque se ordena esencialmente hacia un fin espiritual. La teología intentó pensar el cambio del mundo, fuera de los marcos fijados por la tradición, según cierta idea del mundo tal como debiera ser.

Francisco de Vitoria, a partir de estos principios, rechazó los títulos comúnmente alegados para proclamar la justicia de la conquista violenta de las Indias Occidentales. Negó tanto la soberanía universal del emperador como la del papa; de hecho se opuso a la interpretación temporal de la bula de 1493, aunque admitió que el papa pudiera conceder sólo a los españoles los derechos de predicación y de comercio, útiles a la difusión del cristianismo. Sostuvo que los infieles conservaran la propiedad de sus tierras, lo que fue una forma de reconocerles un discurso apropiado. “Aun suponiendo que el emperador fuese señor del orbe, no por eso podría ocupar los territorios de los bárbaros ni establecer nuevos príncipes quitando a los antiguos y cobrar impuestos. [...] Aun admitiendo que el sumo pontífice tuviera este poder temporal sobre todo el orbe, no podría concederlo a los príncipes seculares.”⁴⁸ “La guerra, además, no es ningún argumento en favor de la verdad de la fe cristiana. Luego la guerra no puede inducir a los bárbaros a creer sino a fingir que creen y que abrazan la fe cristiana, lo cual es un horrendo sacrilegio.”⁴⁹

Francisco de Vitoria creó los títulos que legitiman la soberanía española y, eventualmente, la intervención armada en el derecho natural, base del derecho de gentes. El *jus gentium*, según él, es un derecho positivo basado en el consentimiento universal de todos los pueblos civilizados o de un grupo de naciones cristianas. Está sacado de la unidad humana, basado en la naturaleza e impuesto, según dice el teólogo de Salamanca, *totius orbis auctoritate*, “por la autoridad del mundo entero”. Pero Tomás de Aquino rechazó el mito del consentimiento universal (IIa. IIae. , q. 57, “De iure”, a. 3 “Utrum ius gentium sit idem cum iure natu-

⁴⁸ Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis*, op. cit., p. 80 y 83.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 93.

rali", 1); estimó que la ley o la convención no pudieron ser la fuente del derecho de gentes.⁵⁰ Francisco de Vitoria se distinguió evidentemente de Tomás de Aquino por sus intenciones, y a fin de cuentas, sirve a una causa: el fortalecimiento de un orden cristiano y monárquico; su meta fue la invención de un derecho internacional compuesto de reglas positivas a la vez precisas y estables. La Europa moderna estaba ávida de legislación y los tomistas del siglo XVI asimilaron el derecho y la ley, lo que Tomás de Aquino destacó. Los indios, antes de la conquista, tenían un verdadero *dominium* público y privado: "En definitiva, no queda sino esta conclusión cierta: que antes de la llegada de los españoles, eran ellos verdaderos señores, tanto en el ámbito público como en el privado".⁵¹

Pero existe un derecho natural de intervención para liberar a los inocentes de la tiranía, de los sacrificios humanos y de la antropofagia, prácticas consideradas faltas graves a la ley natural y entonces pecados mortales, lo que justificó la conquista de México. "Se dice que, aunque no se les pueda perseguir con la guerra por razón de su infidelidad o por no recibir la fe cristiana, se los puede perseguir, no obstante, por otros pecados mortales que cometen en cantidad y son gravísimos."⁵²

En la *communitas orbis, naturalis societas*, hay correlación universal de las soberanías dentro de un mundo ya fundamentalmente abierto a la circulación de los hombres y de las riquezas. El discurso de Francisco de Vitoria hizo posible el paso de un imperialismo arcaico, de origen religioso pero liberado de toda significación espiritual, a un imperialismo moderno de espíritu mercantil y materialista, lo que pudo satisfacer plenamente a Carlos V. Aquí la alternativa a la violencia no era solamente la justicia respecto de la ley natural ni el amor sino, sobre todo, la regulación de los intercambios. Se trata, evidentemente, de una idealización de la relación comercial con el Nuevo Mundo. Así se formaron las estructuras del pensamiento moderno. "Es lícito a los españoles comerciar con los indios exportando allá mercancías que ellos no tienen o importando de allí oro, plata u otras cosas en que ellos abundan. Y los caciques indios no pueden prohibir a sus súbditos que comercien con los españoles ni, al contrario, a los españoles con los indios."⁵³

Francisco de Vitoria vaciló entre derecho natural y derecho divino fundado sobre la revelación, cuando evocó el derecho de propagación de la fe. Según la ley natural todo hombre tiene el derecho y el deber de enseñar la verdad, es decir su verdad. Pero, para Francisco de Vitoria, la religión católica era la verdad por excelencia. Los indios tenían el

⁵⁰ Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, op. cit., t. III, p. 364.

⁵¹ Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis*, op. cit., p. 73.

⁵² *Ibidem*, p. 93.

⁵³ *Ibidem*, p. 101.

derecho de conocer la verdad y el deber, no de creerlo, porque debían adherirla libremente, sino de permitir que fuera anunciada. Si ponían obstáculos a que fuera anunciada, había que recurrir a la justa violencia en contra de ellos. La Iglesia dio a los sujetos cristianos el derecho de no obedecer a un príncipe pagano y de tener un príncipe cristiano. El último título evocado por Francisco de Vitoria era más ambiguo todavía: se trata del derecho de tutela de los civilizados sobre pueblos que no lo eran o eran considerados no serlo: “Estos indios, aunque, como se ha dicho antes, no sean del todo dementes, distan, sin embargo, tan poco de los dementes, que no son capaces de fundar o administrar una república legítima y ordenada dentro de límites humanos y políticos”.⁵⁴

Así, los “títulos justos” de Francisco de Vitoria pudieron ser utilizados por los conquistadores y las autoridades españolas para justificar la conquista armada y la privación de los derechos de los gobernantes indios: basta comprobar que éstos ejercen un poder tiránico u obstaculizan la difusión del cristianismo. Lo mismo hizo, por ejemplo, el virrey Francisco de Toledo, en Perú, en los años 1570. En este alegato para la dignidad y el respeto de los derechos mutuos de los pueblos se anunció todo un futuro de nuevas formas de violencia y dominación. La rehabilitación de los Estados indios por Francisco de Vitoria, si llevó a sentar los fundamentos jurídicos de una comunidad internacional, justificó la expansión colonial europea y probó también la necesidad para el pensamiento político de cuestionarse constantemente. El mundo se percibió desde entonces en su globalidad. Se pasó de un universalismo muy local — la *universitas* cristiana que se fracturó, ya que la Reforma dominó una parte de la Europa cristiana — a la universalidad global: el mundo se volvió el principio mismo de su derecho. Conviene entonces definir jurídicamente el mundo como espacio de circulación de los hombres y de las mercancías en el cual los criterios de la violencia legítima no son la *pax romana* ni la reconquista de Jerusalén. El derecho natural autoriza a cualquier hombre a viajar, comerciar e instalarse en cualquier parte del universo. Si este derecho no era admitido por los indios, entonces los españoles podían intervenir militarmente y deponer los gobiernos tiránicos: “Luego si fuera necesaria una guerra para mantener su derecho de gentes, los españoles pueden lícitamente hacerla”.⁵⁵

La violencia no puede ser excluida de la esfera política. Las relaciones de fuerza acaban siendo determinantes. La justicia convive bien con la violencia, el derecho nace de una violencia que ha triunfado. Pero el amor puede dejar tras él decepciones y rencores. El amor de

⁵⁴ *Ibidem*, p. 111.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 103.

fray Bartolomé de las Casas por los indios quiso intervenir sobre las causas de su desamparo; este amor nació por la desigualdad y por la injusticia. Para Francisco de Vitoria, el derecho de gentes, este derecho positivo, es garantía de justicia. Los “títulos justos” estaban ligados a la exigencia trascendental de justicia que funda el amor o la caridad. Pero la caridad, según Francisco de Vitoria, tal como se expuso en los últimos títulos de la *Relectio de Indis*, en especial el relativo al derecho de tutela, es ambigua y hace que se acepte la injusticia. A final de cuentas, hay tantas justicias como sociedades. La teoría teológica del derecho natural parece alcanzar el realismo maquiaveliano,⁵⁶ pero Francisco de Vitoria fue incapaz de invocar a Maquiavelo. La “discrepancia”, esta inconmensurabilidad del sistema simbólico de las partes, pudo quizá encontrar un alivio, un sosiego, en la regulación económica, esta libre circulación de los bienes y de las personas dentro del imperio español y en el mundo entero. Fue entonces cuando las personas pudieron tender hacia un estado de amor mutuo, de discusión, de polémica amorosa y respetuosa, porque había justicia y equivalencia universal cuestionada y reconocida.

En la *Carta magna de los indios*, Francisco de Vitoria completó su *Relectio de Indis* afirmando tres principios fundamentales: los indios son hombres y deben ser tratados como seres libres; cada pueblo tiene el derecho de tener y de defender su propia soberanía; el mundo debe ser regido por la paz y la solidaridad internacional. La corona de España tenía derechos pero también deberes hacia los indios conquistados, en particular el de restituirles sus bienes y territorios injustamente ocupados.⁵⁷ Según Francisco de Vitoria y la Escuela de Teología y de Derecho de Salamanca, fue bajo estas perspectivas que convenía interpretar las bulas *Inter caetera* del papa Alejandro VI.

Es de hacer notar que Francisco de Vitoria nunca dijera que los españoles eran los únicos que tenían el derecho de comerciar con los indios, y su posición de pronto se volvió un instrumento entre las manos de las potencias que trataban de romper el monopolio colonial ibérico, y primero en las de Francia. No es puro azar que las *Relectiones* de Francisco de Vitoria se publicaran en Lyon en 1557, después de que Carlos V prohibió su difusión en España y calificó su contenido como “extremadamente pernicioso y escandaloso”.⁵⁸

⁵⁶ Cfr. V. M. Godinho, *Les découvertes, XVe-XVIe: une révolution des mentalités*, Paris, Autrement, 1990, p. 81.

⁵⁷ Francisco de Vitoria, *Carta magna de los Indios*, op. cit., p. 115-127.

⁵⁸ Cfr. el texto de la carta de Carlos V, enviada el 10 de noviembre de 1557 al prior del monasterio de San Esteban en Salamanca: *El maestro fr. Francisco de Vitoria*, edición de Luis G. Alonso Gettino, Madrid, 1930, p. 150-151.

La escritura de la historia encontró desde este momento otra perspectiva. Ya no se trataba de contar la historia de la misión espiritual de España en el Occidente cristiano como una prolongación de la historia santa bíblica, sino de contar y así contribuir a definir jurídicamente el mundo como espacio de circulación de los hombres y de las mercancías, en el cual los criterios de la violencia legítima no son la *pax romana* ni la reconquista de Jerusalén. En estas condiciones se construyó la memoria colectiva de España, una memoria contemporánea del periodo de definición y de confirmación de un Estado imperialista y centralizado, una memoria absorta en la imagen de su propia representación. A partir de ese momento, el discurso del historiador se valió de lo universal y de su situación en el presente histórico.

Juan Ginés de Sepúlveda y la controversia de Valladolid de 1550-1551

Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), originario de Córdoba, humanista refinado y gran admirador de la antigüedad, formado en la escuela boloñesa de Pomponazzi, traductor al latín de varias obras de Aristóteles, fue nombrado cronista oficial de Carlos V en 1536. Recibió el encargo de escribir en latín la historia del reino de Carlos V y la del descubrimiento del Nuevo Mundo y de su conquista. De hecho, fue el autor de una crónica de la conquista de México, que es esencialmente una historia de las hazañas de Cortés y se ha integrado en el conjunto de sus crónicas acerca del reino de Carlos V.⁵⁹ Juan Ginés de Sepúlveda se encontraba naturalmente atrapado en la polémica concerniente a las acciones de los españoles en el Nuevo Mundo y la escritura de su historia.

Una de sus obras más célebres y más controvertidas, de 1545, es un diálogo en latín intitulado *Democrates alter*, casi inmediatamente traducido al castellano con el título *De las causas justas de la guerra contra los indios*.⁶⁰ Inspirándose directamente en Aristóteles (*Política*, I, 254) y no en Tomás de Aquino, Juan Ginés de Sepúlveda vio en la teoría aristotélica sobre la esclavitud natural, el principal argumento justificativo de la conquista española. Asimismo, el humanista cordobés estuvo atento para reaccionar en contra de las obras de fray Bartolomé de las Casas, que juzgó infamantes para el rey y para la Iglesia. Pero, a diferencia de su adversario, no conoció las Indias y se apoyó en los textos de Pedro

⁵⁹ Juan Ginés de Sepúlveda, *Historia del Nuevo Mundo*, introducción y notas de Antonio Ramírez de Verger, Madrid, Alianza Universal, 1987.

⁶⁰ Juan Ginés de Sepúlveda, *Demócrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*, edición crítica bilingüe, traducción, introducción, notas e índices de Ángel Losada, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984.

Mártir de Anglería, Hernán Cortés y Gonzalo Fernández de Oviedo. Según Juan Ginés de Sepúlveda, es una ley natural, puesta en evidencia por Aristóteles, que “los hombres superiores y los más perfectos ejercen su dominio sobre los inferiores y los imperfectos”. Esta ley se confirma y se observa en las relaciones entre las diversas especies animales, así como entre las diferentes clases de hombres:

El varón impera sobre la mujer, el hombre adulto sobre el niño, el padre sobre sus hijos, es decir, los más poderosos y más perfectos sobre los más débiles e imperfectos. Esto mismo se verifica entre unos y otros hombres; habiendo unos que por naturaleza son señores, otros que por naturaleza son siervos [...] y es justo y útil que lo sean, y aun lo vemos sancionado en la misma ley divina [...]. Tales son las gentes bárbaras e inhumanas, ajenas a la vida civil y a las costumbres pacíficas [...]. Y siendo esto así, bien puedes comprender ¡oh Leopoldo! si es que conoces las costumbres y naturaleza de una y otra gente, que con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones [...], y estoy por decir de monos a hombres. No esperarás de mí que haga al presente larga conmemoración de la prudencia e ingenio de los españoles; puesto que, según creo, has leído a Lucano, a Silio Itálico, a los dos Sénecas, y después de éstos a san Isidoro, no inferior a nadie en la teología, así como en la filosofía fueron excelentes Averroes y Avempace y en astronomía el rey Alfonso, para omitir otros muchos que sería prolijo enumerar. ¿Y quién ignora las demás virtudes de nuestra gente, la fortaleza, la humanidad, la justicia, la religión?⁶¹

Los españoles, más que cualquier otro pueblo europeo, son señores por naturaleza, mientras que los indios son esclavos por naturaleza. Un argumento es particularmente incisivo, el de la escritura y de la historia, porque los indios son unos “*homunculi* [...] que no sólo son totalmente desprovistos de cultura sino, además, no conocen el uso de las letras y no conservan ningún documento de su historia, no tienen leyes escritas sino únicamente instituciones y costumbres bárbaras”.

Juan Ginés de Sepúlveda fue muy afecto a la noción de “prueba”. La victoria de Cortés fue una “prueba, la más decisiva y convincente”, de la superioridad de los españoles. Las realizaciones arquitecturales de los mexicanos no son, según Juan Ginés de Sepúlveda, “la prueba de una destreza humana superior, ya que se ven pequeños animales, tales

⁶¹ Juan Ginés de Sepúlveda, *Demócrates Segundo*, op. cit., p. 89-95.

como las abejas y las arañas, construyendo obras que ninguna actividad humana sabría imitar”.

No debes esperar de mí, dice Juan Ginés de Sepúlveda a su interlocutor ficticio, que haga una larga conmemoración de la prudencia y de la inteligencia de los españoles. Como lo creo, leíste a Lucain, a Silius Italicus, a los dos Sénecas y, después de estos dos últimos, a san Isidoro, que nadie ha superado en teología, como en filosofía a los notables Averroes et Avempace y en astronomía al rey Alfonso, para omitir a muchos otros que sería demasiado largo enumerar. Y ¿quién ignora todas las otras virtudes de nuestro pueblo, su valor, su humanidad, su justicia, su religión?” Si los indios son “naturalmente” inferiores, igualmente son moralmente y religiosamente depravados. Son unos “hombres que se abandonan a toda clase de intemperancias y de infamias libidinosas, muchos de ellos nutriéndose de carne humana”; gente que practica una “religión impía” y que, “venerando al demonio como a un dios, no han encontrado nada mejor, para apaciguarlo, que ofrecerle en sacrificio corazones humanos, etcétera”.⁶²

Al argumento aristotélico, Juan Ginés de Sepúlveda añadió entonces el argumento de la transgresión, por los indios, de la ley natural y divina. La conquista se justificó; tuvo una finalidad que trascendió la simple relación de superiores a inferiores: “No les ha de ser muy gravoso el mudar de señores, y en vez de los que tenían, bárbaros, impíos e inhumanos, aceptar a los cristianos, cultivadores de las virtudes humanas y de la verdadera religión”.⁶³ Los indios, hombres degradados, son susceptibles de ser rehabilitados por la fuerza. Así es como Juan Ginés de Sepúlveda intentó justificar la encomienda en favor de los conquistadores, contra las pretensiones reales de una dominación directa sobre los indios que haría de los indios unos sujetos de la Corona, como los españoles.

Fray Bartolomé de las Casas, de regreso a España en 1547, descubrió las obras y la influencia de Juan Ginés de Sepúlveda y procuró, a partir de este momento, hundirlo; logró que el libro del humanista cordobés no recibiera la licencia de impresión. El Consejo de Indias no apoyó francamente a Juan Ginés de Sepúlveda y las universidades de Alcalá y Salamanca le dieron un dictamen desfavorable. En 1549, Juan Ginés de Sepúlveda, seguro de su pleno derecho y del apoyo del emperador, mandó a Antonio Agustín, entonces auditor del Tribunal de la Rota en Roma, su *Apología en favor del libro sobre las justas causas de la guerra*, que se publicó en Roma en 1550 y se difundió inmediatamente

⁶² *Ibidem*, p. 89-95.

⁶³ *Ibidem*, p. 118.

en Castilla y en la Nueva España. Escribió a propósito de este libro en su *Historia del Nuevo Mundo*, comenzada desde 1520:

Mi libro, impreso en Roma con la aprobación del delegado del sumo pontífice y del prefecto del sagrado palacio y con el apoyo público de los expertos, defendía la causa real. El resumen del libro es el siguiente: Es de derecho humano y divino someter a los indios del Nuevo Mundo al poder del rey de España, no para obligarles a ser cristianos por medio de la fuerza o la intimidación, pues, si así fuera, sería nulo según el derecho natural y las leyes cristianas, sino para llevarles a observar las leyes de la naturaleza, que obligan a todos los pueblos y que los indios violaban de muchas formas y vergonzosamente, quedando sin embargo a salvo su libertad natural y sus bienes.

Pues, si se obliga a algún pueblo a guardar las leyes de la naturaleza, de las que emanan en cierto modo los preceptos del decálogo, como es el caso de las leyes del derecho internacional y las que se contienen en el decálogo (no creer en muchos dioses, no matar, no cometer adulterio, no robar y demás), ese pueblo no sufre ninguna injusticia ni eso va contra la ley natural, como tampoco es una injusticia pagar a los reyes los tributos legalmente establecidos. Pues esto también atañe a la justicia y a la ley natural, de cuya explicación se han ocupado filósofos más importantes. Para estos autores, los pueblos bárbaros y salvajes han nacido para obedecer, no para mandar, estando sometidos por ley natural a los pueblos más civilizados y cultos. Estos pueblos, si rechazan el poder impuesto, pueden ser obligados, según el mismo derecho natural, con la guerra si llegara el caso, como enseñan los mismos filósofos [Aristóteles, *Política*, I, 3 y 5].⁶⁴

Juan Ginés de Sepúlveda actuó aquí como juez e intérprete de la historia de su príncipe, buscando dar un valor de prueba a la historia que escribió en una perspectiva filosófica, aquí aristotélica. Para el cronista imperial, filósofo y aristotélico, la historia de España ya no se inscribía en la perspectiva de una historia santa sino en la perspectiva del progreso natural de la humanidad. Ha de notarse aquí todavía el doble calificativo de “bárbaros” y “salvajes” dado a los indios. Sus escritos atañen así a una filosofía de la historia que lleva, tanto una tipología y una jerarquización de las sociedades como una teoría nacionalista del imperio y una doctrina de la misión civilizadora de España.⁶⁵

Pero en la misma época, Carlos V se encontraba políticamente, y pronto moralmente, muy afectado por los progresos de la Reforma en

⁶⁴ *Historia del Nuevo Mundo*, edición de A. Ramírez de Verger, Madrid, Alianza Editorial, 1987, p. 60-61.

⁶⁵ Cfr. Francisco Castilla Urbano, *Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573)*, Madrid, Ediciones del Orto, 2000.

toda Europa y en particular en Alemania. Así es como se dejó conmover profundamente por los argumentos del dominico fray Bartolomé de las Casas. Decidió, en abril de 1550, que todas las conquistas del Nuevo Mundo fueran suspendidas hasta que un conjunto de teólogos hubiera decidido el método apropiado para su realización. Así es como fray Bartolomé de las Casas se opuso a Juan Ginés de Sepúlveda, en la célebre controversia de Valladolid en 1550-1551. Juan Ginés de Sepúlveda presentó un resumen de su *Democrates alter* y fray Bartolomé de las Casas lo criticó punto por punto en su *Argumentum apologiae*. Es de notar que, a pesar de haber muerto Francisco de Vitoria, los teólogos dominicos que asistieron al debate, Domingo de Soto, Melchor Cano y Bartolomé Carranza, se inclinaron más bien hacia fray Bartolomé de las Casas, sin pronunciarse oficialmente en favor suyo. Uno de los puntos importantes de la discusión consistió en la interpretación del famoso capítulo 14 de san Lucas, evocado más arriba: “Ve por los caminos y por los vallados, y fuérzalos a entrar, para que se llene mi casa”. Juan Ginés de Sepúlveda vio en él una justificación de la guerra contra los indios y no omitió igualmente citar la carta de Tomás de Aquino a Vincentius:

Ya que no es probable o verosímil que algún pueblo, por sola la admonición y exhortación de una nación extranjera, pueda ser movido a abandonar la religión recibida de sus mayores, pues según testimonio de san Agustín (Epístola a Vicente), “si los infieles son adoctrinados pero no aterrorizados, endurecidos por la antigüedad de su costumbre, se inclinarán demasiado lentamente a entrar por el camino de la salvación”.⁶⁶

Fray Bartolomé de las Casas, en revancha, permaneció persuadido de que todos los pueblos eran capaces de civilizarse y convertirse al cristianismo. Finalmente, ni fray Bartolomé de las Casas ni Juan Ginés de Sepúlveda ganaron verdaderamente. En 1552, Bartolomé de las Casas, sin licencia, publicó un libro intitulado *Aquí se contiene una disputa o controversia...*, al cual Juan Ginés de Sepúlveda replicó con indignación por las *Proposiciones temerarias, escandalosas y heréticas que notó el doctor Sepúlveda en el libro de la conquista de Indias que fray Bartolomé de las Casas... hizo imprimir sin licencia en Sevilla*. Durante varios años, el Consejo de Indias buscó obtener las conclusiones escritas de los teólogos que asistieron al debate. El capítulo de la catedral de la ciudad de México votó el 8 de febrero de 1554 “que se le envíen algunas cosas desta tierra de joyas y aforros hasta en valor de doscientos pesos de oro” a Juan

⁶⁶ *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra fray Bartolomé de las Casas y de fray Bartolomé de las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda*, traducción castellana de los textos originales latinos, introducción, notas e índices de Ángel Losada, Madrid, Editora Nacional, 1975, p. 71.

Ginés de Sepúlveda para agradecerle su eficaz ayuda.⁶⁷ Francisco López de Gómara, preocupado por justificar la conquista, recomendó a sus lectores consultar los escritos de “Sepúlveda, cronista del emperador, que la escribió en latín doctísimamente; y así quedaría satisfecho del todo”. Sin embargo, la doctrina de Juan Ginés de Sepúlveda no triunfó. Carlos V le prohibió escribir, desde ahora, acerca del Nuevo Mundo; se prohibió la impresión y la distribución de sus libros en España y en la Nueva España, mientras que fray Bartolomé de las Casas pudo publicar y distribuir sus obras, en particular la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Entre 1556 y 1564, Juan Ginés de Sepúlveda, retirado en Andalucía, prosiguió su obra historiográfica inspirada en Cicerón, Tito Livio, César, Salustio, etcétera, con la *Historia de Carlos V* y la *Historia de Felipe II*, obras que quedaron inéditas hasta su publicación por la Academia de la Historia en 1780.

Mientras Carlos V prohibió de manera general todas las publicaciones relativas al Nuevo Mundo, el 13 de julio de 1573 Felipe II promulgó una ordenanza general destinada a regular las acciones de los españoles en el Nuevo Mundo. Ahí se declara, en términos no muy alejados de las concepciones de Juan Ginés de Sepúlveda, y entre otras, unas recomendaciones que le dirigió a Felipe II en 1571 en su última obra, *De regno*:

El rey ha enviado religiosos que han enseñado a los indios la doctrina cristiana y la fe para que puedan salvarse. Además, habiéndola recibido en todas las provincias los mantenemos en justicia, de manera que ninguno pueda agraviar a otro; y los tenemos en paz para que no se maten ni coman ni sacrifiquen, como en algunas partes se hacía; y pueden andar seguros por todos los caminos, tratar y contratar y comerciar; háseles enseñado policía, visten y calzan y tienen otros muchos bienes que antes les eran prohibidos; háseles quitado las cargas y servidumbres; háseles dado el uso del pan, y vino, y aceite y otros muchos mantenimientos; paño, seda, lienzo, caballos, ganado, herramientas y armas, y todo lo demás que de España ha habido; y enseñado los oficios con que viven ricamente; y que de todos estos bienes gozarán los que vinieren a conocimiento de nuestra santa fe católica y nuestra obediencia.⁶⁸

La ley decreta igualmente la interdicción de utilizar la palabra “conquista” que debe ser definitivamente reemplazada por “pacificación”. La misión civilizadora de España, tan bien recomendada por Juan Ginés de Sepúlveda, no pudo ser más claramente expuesta. Pero la ley se si-

⁶⁷ Lewis Hanke, *op. cit.*, p. 374.

⁶⁸ Citado por Lewis Hanke, *op. cit.*, p. 228, a partir de *Documentos inéditos de América*, 16: 142-187, p. 182-183.

túa igualmente en la perspectiva de las reflexiones y de las posiciones matizadas del dominico teólogo Francisco de Vitoria, determinantes para la representación de la historia del imperio español. En todos los casos, lo que importaba al poder imperial de España era la recuperación del indio, primero por el misionero, por razones a la vez prácticas e ideológicas, después por el funcionario real, con el único fin de sacarle un provecho económico e impedir que los conquistadores fueran los únicos en aprovechar las riquezas de las Indias.

En conclusión

Lo cierto es que la escritura de la historia de España pudo desde entonces desapegarse de cualquier referencia a un sentido trascendente, aunque el mundo permaneció pensando en la perspectiva de la unidad cristiana y de la salvación. La historia de los países fue también desde entonces la de sus relaciones internacionales y de sus intercambios mercantiles, sin que se tomara en cuenta a las culturas ajenas como igual número de variables antropológicas. El mundo ya no anhelaba solamente un fin ético sino que obedecía también a la universal equivalencia de los valores de intercambio. A partir de la reflexión de los teólogos españoles y, en particular, la de Francisco de Vitoria, escribir la historia del imperio español en el siglo XVI fue escribir también la forma como lo político se dedujo del derecho natural de sociedad y de comunicación. Tal fue el papel de la teología en el pensamiento moderno y en la escritura moderna de la historia, por los efectos de un hecho material bruto, un suceso mayor, el descubrimiento del Nuevo Mundo: la teología permitió, por una parte, enfrentar la violencia de un cambio inaudito y, por otra, pensarlo y escribirlo en términos innovadores. Los reyes de España tuvieron conciencia de esto y privilegiaron en el siglo XVI las aportaciones del pensamiento teológico para la comprensión y la justificación de su acción; los crímenes pasados se calificaron penalmente, pero nadie pudo hacer que no hubieran sido y no es cierto que no sean más. Todos los teólogos y los juristas del siglo XVI y todos los que escribieron la historia se unieron para afirmar que una vez empezada la conversión de los indios, la soberanía española era irrefutable. Los grandes relatos de la historia del imperio español en el siglo XVI tendieron a veces a alcanzar las sagas y las leyendas fundadoras.

Generalmente se considera que fue el pensamiento teológico confrontado con el problema de los hombres del Nuevo Mundo lo que permitió a la historia política europea descubrir en el siglo XVI la posibilidad de individualizarse en el seno de un mundo universal —que no

sólo es el imperio español— y donde cada Estado se pudo liberar del modelo romano basado en la guerra y la conquista y rivalizar con los otros Estados. El suceso de la conquista del Nuevo Mundo hizo que ya no se pudiera considerar la historia de España con la única perspectiva de su misión espiritual. El descubrimiento de hombres y tierras desconocidos por España llevó a la demostración de la preponderancia española en las relaciones internacionales, en la circulación global de los hombres y de las mercancías. Los teólogos españoles del siglo XVI tuvieron el mérito de haber hecho surgir la cuestión del evento presente en su reflexión teórica y de haberla sometido al derecho tal como debía ser. Jueces e historiadores establecieron la importancia de la innovación de la historia en el debate político, moral, teológico, histórico, pero permitieron igualmente entender que la negatividad se inscribe en los fines más positivos y que hay que cuestionarse constantemente sobre la manera de escribir la historia.

Cualquier historiador debe inscribir su texto en el mundo de sus lectores, y el conocimiento histórico está sometido a la revisión. El suceso mayor del descubrimiento del Nuevo Mundo pasó de esta forma, en la historiografía, como el paradigma de cualquier descubrimiento futuro.

“Según es la diligencia y osadía de rodear el mundo por una y otra parte, podemos bien creer que, como se ha descubierto hasta aquí, se descubrirá lo que resta”, escribió el jesuita José de Acosta en su *Historia natural y moral de las Indias* (III, 23) de 1598. Los españoles aparecieron así como los primeros capaces de ordenar estos hechos mayores de la modernidad en una visión dinámica de la historia. Citemos además a Antonio de Herrera en uno de sus *Discursos morales, políticos e históricos* de principios del siglo XVII: “No son todas las cosas de nuestros antiguos ni mejor ordenadas ni en todo mejores de lo que hoy se usan, antes se han inventado en estos tiempos muchas dignas de ser loadas e imitadas de nuestros sucesores”.⁶⁹

⁶⁹ Antonio de Herrera, *Discursos morales, políticos e históricos*, Madrid, 1804, p. 205.

