



ISBN: 978-607-02-0414-2

Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones
sobre la Universidad y la Educación

www.iisue.unam.mx/libros

Hari Nair (2009)

“Consentimiento y autonomía política del indio
americano en el pensamiento tardío de
Fray Bartolomé de las Casas”

en *Del aula a la ciudad. Estudios sobre la universidad y la
sociedad en el México virreinal*,

Enrique González González, Mónica Hidalgo Pego,

Adriana Álvarez Sánchez (coord.),

IISUE-UNAM, México, pp. 217-240.

Esta obra se encuentra bajo una licencia Creative Commons
Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional
(CC BY-NC-ND 4.0)

CONSENTIMIENTO Y AUTONOMÍA POLÍTICA DEL INDIO
AMERICANO EN EL PENSAMIENTO TARDÍO DE
FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

*Hari Nair*¹

Consentir comporta la aplicación del sentido a algo, que es para el fin;
pero en el orden de lo que se puede obrar,
hay que poner en primer lugar el conocimiento del fin.
Aquino, I a II ae, c. 15.

El objetivo de este ensayo es contextualizar la idea lascasiana de autonomía política del indio americano a través de una lectura de sus obras tardías. Se ubica este ensayo dentro de una trayectoria de investigación que retrata a fray Bartolomé de las Casas trascendiendo su imagen tradicional de amargo polemista y conflictivo defensor de los derechos indios. Dentro del marco de esta nueva perspectiva, Las Casas aparece como un pensador riguroso en el terreno de la antropología filosófica, mientras el cosmos mesoamericano se derrumbaba en el valle de México durante la conquista española. Gracias a un largo periodo del estudio de derecho civil y canónico por fray Bartolomé, su pensamiento tardío dio lugar a una transformación de las imágenes tradicionales del indígena,² y la constitución de la idea del indio ame-

¹ El autor agradece a Carlos Sempat Assadourian por sus comentarios, y a Enrique González por la asesoría de la investigación y por haber hecho incansablemente las múltiples revisiones del estudio. También, a Mónica Hernández Rejón por su revisión del texto.

² Algunas de las despectivas imágenes del indio americano construidas durante la conquista incluían entre otras, retratos discursivos como "el ser con la inteligencia de un loro o un niño" y "el salvaje noble en tierras exóticas".

ricano como un agente autónomo en el terreno político — libre de cualquier ley, institución y religión europea —.

Introducción

Bartolomé de Las Casas nació en Sevilla ca. 1484 y viajó a las Antillas en 1502 como encomendero. Recibió las órdenes del clero secular en 1512 pero siguió explotando la labor de los indígenas hasta 1514, cuando oyó predicar al dominico Antonio de Montesinos contra la esclavitud. Entonces, renunció a su encomienda y empezó su lucha por la abolición de ella. En 1520, emprendió su primer experimento de evangelización pacífica en el Golfo de Paria, para mostrar la posibilidad de modos alternativos o de evangelización pacífica en el Nuevo Mundo, pero su proyecto fracasó rotundamente. Como consecuencia de este fracaso ingresó a la Orden de Predicadores en 1523 e intentó repetir el experimento en Tezulutlán (1537) y esta vez logró avances marginales. Vivió una intensa vida, durante la cual escribió y luchó sin descanso por la causa indígena. Finalmente se convirtió en obispo de Chiapas (1543-1547). No obstante, frustrado con la inercia de las instituciones de la monarquía española para efectuar los cambios necesarios, don Bartolomé renunció a la mitra en 1550. Murió quince años después en Valladolid, España.

Con el término "obras tardías" se alude a los escritos de Las Casas después de 1550-1551. De éstas, *De regia potestate* (1559), *De thesauris* (1563) y *Doce dudas* (1564) contienen una fuerte defensa de los derechos indígenas.³ Todas ellas, por haber sido escritas después de más de medio siglo de actividades prolíficas en América, forman una rica fuente para construir una armazón del pensamiento lascasiano acerca de la autonomía de las comunidades indígenas ante los poderes europeos.

En el contexto histórico de la conquista de América, los principales poderes estaban representados por la corona española y el papa. Al inicio de su lucha, Bartolomé de las Casas justificó la autoridad real en América a través de las donaciones papales a los monarcas españoles para defender la fe y evangelizar a los habitantes del Nuevo Mundo. Pero en sus obras tardías concibió una autoridad limitada del

³ Bartolomé de las Casas, *De regia potestate*, Jaime González Rodríguez y Antonio-Enrique Pérez Luño (eds.), Madrid, Alianza, 1990; *De thesauris*, Ángel Losada (ed.), Madrid, Alianza, 1992; *Doce dudas*, J. B. Lássegue (ed.), Madrid, Alianza, 1992.

rey de España en las Indias Occidentales restringida por el consentimiento de los sujetos nativos de la región. Atribuyó al papado una limitada e indirecta autoridad en los asuntos temporales y nunca una autoridad absoluta sobre los indígenas, antes y después del bautizo. Entendemos el reconocimiento lascasiano del derecho de los indígenas a vivir en comunidades propias, organizadas según las leyes de la región y libres de las instituciones europeas como la autonomía política del indio americano.

Dos momentos del pensamiento tardío de fray Bartolomé

Los reyes de Castilla y León [...] son justamente príncipes soberanos y supremos, y universales señores y emperadores sobre los reyes y señores naturales dellas, por virtud de la auctoridad, concesión y donación, no simple y mera, sino modal, *id est, ob interpositam causam*, que la Sancta Sede apostólica interpuso y les hizo. Y éste es, y no otro, el fundamento jurídico y substancial donde estriba y está colocado todo su título.

Tratado comprobatorio del imperio...
Tratado octavo de los Tratados de 1552.

[...] Nuestros ínclitos reyes de las Españas, mientras los pueblos de aquel mundo de las Indias, con sus Reyes, no consientan libremente en la citada institución papal, hecha a favor de nuestros Reyes, la ratifiquen y les entreguen la posesión, sólo tienen un título, esto es, una causa para adquirir el supremo principado sobre dicho mundo y un derecho a los reinos y a la supremacía o dominio universal sobre ellos, derecho que nace del título; ahora bien, no tienen derecho sobre ellos.

De thesauris, 1563.

Estas citas reflejan dos diferentes momentos del pensamiento tardío de fray Bartolomé. En 1552, Las Casas todavía defendía la autoridad de España sobre las Indias Occidentales en virtud de las bulas papales de Alejandro VI. Una década después, declaró que la corona española no tenía derecho *sobre* las Indias sin el consenso popular de sus súbditos americanos. Así, alrededor del año 1563, podemos notar que el obispo de Chiapas había desarrollado muy claramente la idea del consenso popular de los indios americanos para que el poder real tuviera una legitimidad absoluta. ¿Cuál fue la trayectoria de su pen-

samiento con respecto de la soberanía de la corona española en el Nuevo Mundo?

El primer momento del pensamiento tardío de Las Casas en defensa de la autonomía indígena está presente en dos textos específicos, es decir, los que forman parte de sus *Tratados* de 1552.⁴ Para conocer sus argumentos veremos estos tratados en su contexto. Seguiremos con el mismo método para releer las demás obras —*De regia potestate, De thesauris* y *Doce dudas*—. A través de un bosquejo historiográfico de los cambios sociopolíticos de la Nueva España a mediados del siglo XVI ubicaremos estos escritos lascasianos, en los cuales se encuentran los argumentos del segundo momento de su pensamiento tardío.⁵ Estos argumentos conclusivos en defensa de la autonomía política de los indios americanos fueron redactados en el lenguaje de Derecho Natural, un discurso que le proporcionó el contexto lingüístico para expresar sus ideas. Y para cerrar este ensayo, haremos una referencia al discurso de Derecho Natural, sin ir más hondo.

Contexto histórico de la primera fase del pensamiento tardío de fray Bartolomé

Las *Treinta proposiciones muy jurídicas* y el *Tratado comprobatorio del imperio soberano* fueron escritos en 1552 a instancias de la corona española, cuando exigió a fray Bartolomé de Las Casas explicar ciertas proposiciones ya presentes en su *Confesionario* de 1546. Se sospechaba que estas proposiciones desafiaban la legitimidad de la soberanía del imperio español en las Indias. En el prólogo de las *Treinta proposiciones*, Las Casas atribuía tanta importancia al asunto que exigía una respuesta más elaborada contra tales acusaciones. Sin embargo, la urgencia del tema requería que presentara con premura un breve bos-

⁴ *Treinta proposiciones muy jurídicas...* y el *Tratado comprobatorio del imperio soberano...* en Bartolomé de las Casas, *Tratados*, 2 tomos, Lewis Hanke (ed.), Manuel Giménez Fernández, Juan Pérez de Tudela Bueso, Agustín Millares Carlo y Rafael Moreno, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

⁵ Peter Gerhard, "Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570", en *Historia Mexicana*, vol. XXVI, 1977, pp. 347-395. Charles Gibson, *The aztecs under Spanish rule: a history of the Indians of the Valley of México, 1519-1810*, California, Stanford University Press, 1964. Margarita Menegus, "La destrucción del señorío indígena y la formación de la república de indios en la Nueva España", en Heraclio Bonillo (ed.), *El sistema colonial en la América española*, Barcelona, Crítica, 1991. También véase de la misma autora *Del señorío a la república de indios: el caso de Toluca 1500-1600*, México, Conaculta, 1994. José Miranda, *España y Nueva España en la época de Felipe II*, México, UNAM, 1962.

quejo de su defensa de la soberanía de los reyes de Castilla y León sobre las Indias Occidentales.

Aunque la razón para la redacción de estos tratados era clara, el porqué imprimirlos resultaba sospechoso en el contexto de la controversia provocada por su publicación sin licencia. Las Casas alegaba que había hecho imprimir sus *Tratados* para facilitar la lectura del emperador. Si ésta hubiera sido una razón válida, sólo podría serlo de manera marginal. Sin embargo, debemos considerar el hecho de que los *Tratados* de 1552 fueron las únicas obras de fray Bartolomé impresas durante su vida. Por lo tanto, en las siguientes secciones veremos con detalle las razones que impulsaron tanto la redacción como la impresión de los tratados.

Para nuestra exposición el punto de partida será el año 1542. La promulgación de las *Leyes nuevas* en aquel año y su revocación subsiguiente en 1545 eran puntos de referencia importantes para entender la idea de autonomía de los pueblos indios en el pensamiento lascasiano. En 1542, el trato justo a los nativos de las Indias era uno de los temas en la junta de Valladolid, ante la cual fray Bartolomé presentó su tratado *Entre los remedios*, que contiene veinte sugerencias para la reforma de las Indias. Al principio de éste, Las Casas dice que el más importante remedio es el octavo, que trata de la encomienda, y que sin él los demás no significarían nada. Es interesante notar que aún en este octavo planteamiento hay mención de la importancia de los señores naturales de los pueblos indios.

De Valladolid, la corte real de Carlos V se mudó a Barcelona y las sesiones siguieron ahí. Como consecuencia de las deliberaciones de la junta de Valladolid, el emperador anunció las *Leyes nuevas* el mismo año. El trigésimo capítulo del texto de estas leyes pretendía restringir el poder de los encomenderos quitando el derecho de sucesión de la encomienda al cabo de dos vidas. Así, al fallecer el hijo del primer encomendero, su encomienda regresaría automáticamente a la corona y los herederos de la primera generación recibirían preferencia para ser considerados para los cargos gubernamentales como los de corregidor, entre otros.

Para la aplicación de las *Leyes nuevas*, la monarquía española mandó como visitador a Tello de Sandoval a la Nueva España. Pero dada la oposición de los encomenderos que Sandoval enfrentó, éste consultó la opinión de los españoles sobre la aplicación de las *Leyes nuevas* a través de un cuestionario. Una gran mayoría de los encuestados favorecía la encomienda a perpetuidad, incluso los dominicos y los

franciscanos. Por este motivo se suspendieron las *Leyes nuevas*, y la ley anterior —que permitía la sucesión de la encomienda por dos vidas— cobró vigencia nuevamente. Angustiado ante este fracaso, fray Bartolomé consideró como causa la tardía aplicación de estas leyes contra la encomienda, es decir, en un momento en que ésta era tan fuerte que ni el rey podía suprimirla.

Las primeras señales de la radicalización de la política de fray Bartolomé de las Casas coincidieron con la revocación de las *Leyes nuevas*, lo cual es evidente en el *Nombramiento de confesores... e instrucción para confesar según las Doce reglas*⁶ y en *Avisos y reglas para confesores*...⁷ El obispo Las Casas se fue convenciendo poco a poco de la incapacidad de la corona española para defender los derechos de los pueblos indígenas de la Nueva España. Inmediatamente después de la junta eclesiástica de 1546 en México, se atrevió a enfrentar otra vez y de manera más directa el poder de los encomenderos detrás de la capa de su obispado de Chiapas.

El 10 de noviembre de 1546, como obispo de Chiapas, fray Bartolomé emitió un decreto nombrando a algunos misioneros como confesores de su obispado. Este documento (*Nombramiento... e instrucción*...) era muy subversivo porque prohibía a los confesores en Chiapas, bajo pena de excomunión, proporcionar el sacramento de la confesión a cualquier encomendero español o conquistador que se sirviera de los indios, excepto en el caso extremo de que el encomendero estuviera en su lecho de muerte. En este último caso, el encomendero debía actuar de acuerdo con las *Doce reglas*, redactadas entonces por el obispo. Las Casas también ordenó, bajo pena de excomunión, que este documento circulara exclusivamente entre los confesores sin mostrarlo a los seculares. Sin embargo, el 20 de noviembre de 1548, el emperador Carlos V expidió una cédula real ordenando que los manuscritos del *Confessionario* fueran recogidos y mandados a España por haber sido publicados sin permiso del Consejo.

El texto de las *Doce reglas*, como lo tenemos hoy, está en el tratado *Aquí se contienen unos avisos y reglas para confesores*... El elemento de subversión presente en éste no es nada insignificante por lo que no

⁶ Helen Rand Parish y Harold Weidman, *Las Casas en México: historia y obras desconocidas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 352-353.

⁷ "Aquí se contienen unos avisos y reglas para los confesores que oyeren confesiones de los españoles que son o han sido en cargo a los indios de las Indias del mar Océano, colegidas por el obispo de Chiapa don fray Bartolomé de las Casas o Casaus, de la orden de Sancto Domingo" (Tratado séptimo), en Bartolomé de las Casas, *Tratados*, II, 1997, pp. 853-913.

podemos leerlo de manera superficial. Las adiciones hechas después de 1546 a la primera y la quinta reglas eran aún más radicales. El activismo del obispo en este texto es abierto y directo. A partir de una posición ligeramente radical donde el confesor era el juez espiritual, fray Bartolomé proporcionó los elementos necesarios para cambiar el *statu quo* en su obispado. En otras palabras, el argumento de este texto es que la Iglesia podía subordinar a las autoridades seculares a través de la actividad del confesor en ciertas circunstancias, por ejemplo, cuando estos agentes del Estado no cumplieran con sus deberes.

Los argumentos lascasianos contra el mal gobierno del virreinato son: la ineficiencia de los burócratas, resultado de su avaricia;⁸ la incapacidad de las autoridades seculares para asegurar la justicia de los súbditos de la corona;⁹ la ilegitimidad de la conquista de las Indias Occidentales en Derecho,¹⁰ y la evidente injusticia de la conquista de América. Por otro lado, sus argumentos a favor de la intervención del brazo eclesiástico en el caso de que la autoridad laica no cumpliera con sus deberes son: el poder punitivo de algunos cargos eclesiásticos;¹¹ el ordenamiento divino de los confesores como árbitros o jueces espirituales entre los conquistadores y los indios para asegurar justi-

⁸ "La séptima razón es porque según las leyes razonables y justas, [...] nunca se debe de dar regimiento a hombres pobres ni a codiciosos que desean y tienen por su fin salir de su pobreza, y mucho menos a los que anhelan, suspiran y tienen por su fin de ser ricos, [...] Que todos los que pasan a las Indias van y son hombres pobres e codiciosos y no los mueva ir allá otro fin sino sola codicia y el ansia de salir no solamente de pobreza, pero de ser ricos y no de cómo quiera ricos, sino con más opulencia ricos [...]. Por esta causa es peligrosísimo cometer cargo de gobernar pueblos de mando y jurisdicción a hombres pobres o codiciosos". Bartolomé de las Casas, *Tratados II*, 1997, pp. 703-715.

⁹ En Bartolomé de las Casas, *Obras completas de fray Bartolomé de las Casas: cartas y memoriales*, vol. 13, Paulino Castañeda, Carlos de Rueda, Carmen Godínez e Inmaculada de La Corte (eds.), Madrid, Alianza, 1995, véanse los siguientes documentos: "Representación a la audiencia de los Confines (19 de octubre de 1545)", pp. 199-205; "Representación a la audiencia de los Confines (22 de octubre de 1545)", pp. 207-210; "Carta de fray Bartolomé de las Casas, obispo de Chiapa y de fray Antonio de Valdivielso, obispo de Nicaragua al príncipe Don Felipe (25 de octubre de 1545)", pp. 211-219. También, véanse en Antonio María Fabié, *Vida y escritos de Fr. Bartolomé de las Casas, Obispo de Chiapas*, 2 tomos, Madrid, Ginesta, 1879, los siguientes documentos: "Respuesta de la audiencia de los Confines (26 de octubre de 1545)", pp. II: 136-137; "Carta al emperador del licenciado Maldonado, presidente de la audiencia de los Confines, desde Gracias a Dios (30 de diciembre de 1545)", pp. II: 145-146.

¹⁰ Véanse los textos latinos de las Casas como el *Argumentum apologiae* y los *Principia quaedam*.

¹¹ "Y si contra alguna cosa de las susodichas en parte o en todo viniere, o hiciere en alguna cosa, da poder al obispo su prelado y a la justicia eclesiástica, y si menester fuere, para efecto desto a la justicia seglar, para que le castigue como perjuro y que le haga cumplir todo lo que dicho es, sin faltar cosa alguna". Bartolomé de las Casas, *Tratados II*, 1997, p. 863.

cia;¹² la igualdad entre los sacerdotes de la Iglesia y los magistrados del Estado en el terreno público,¹³ y la validez secular del sacramento católico de la confesión.¹⁴

El cabildo de la ciudad de México protestó contra las implicaciones del *Confesionario* de fray Bartolomé de las Casas, y en noviembre de 1546 sus miembros mandaron procuradores a la corte real para que trataran del asunto. Dos años más tarde, se expidió una cédula real pidiendo que salieran de circulación inmediatamente las copias del *Confesionario*, argumentando que era inapropiado hacer público el material del manuscrito sin el permiso del Consejo de Indias. Esta controversia atrajo la atención del cronista imperial de Carlos V, el humanista Juan Ginés de Sepúlveda. El emperador sugirió que este tema fuera examinado con diligencia, porque el *Confesionario* de fray Bartolomé y su propio libro *Democrates secundus sive de justis causis belli apud indos* eran dos lados de la misma moneda, porque los dos hablaban de la cuestión del trato de los indios americanos.

Una de las razones importantes que atrajo a Sepúlveda al asunto, fue el papel de fray Bartolomé en la prohibición de la publicación de su libro *Democrates secundus*... En una carta de julio de 1550 dirigida a Antoine Perrenot de Granvelle, entonces ministro del emperador en Augsburgo, Sepúlveda acusó a fray Bartolomé de haber manipulado a los teólogos de las universidades de Alcalá y Salamanca para que prohibieran el libro. La cédula real expedida el 7 de julio de 1550, exigía que los universitarios discutieran el tema del trato justo a los pueblos

¹² "En cuanto, pues, el confesor es puesto por Dios en aquel oficio, es el tiempo y la razón o suerte donde corre el precepto de ejercitar la obra de charidad y la limosna del consejo que al penitente debe de dar, cuando está en el acto de la confesión y en cuanto es juez espiritual (como parece *De peni.*, distin. 6, cap. 1) es obligado a mandar el confesor aquello que a su salud espiritual conviene en ella, y hacer justicia a la parte que fuere agraviada o despojada, mandándole hacer la debida restitución y satisfacción...". Bartolomé de las Casas, *Tratados*, II, 1997, 889-891.

¹³ "[E]l confesor, según fue dicho, es espiritual juez, y por consiguiente es también persona pública y oficial de la universal Iglesia en todas las cosas que conciernen a las ánimas y a su espiritual oficio, como parece en el cap. *Ius publicum*, 1a distin., en el decreto donde se dice: *Ius publicum est in sacris et sacerdotibus et magistratibus*. Y lo mismo se dice en el ff. de *iusti. et iu.*, en la ley primera". Bartolomé de las Casas, *Tratados*, II, 1997, p. 895.

¹⁴ "Y finalmente es común opinión de legistas y canonistas que el confesor puede stipular y obligar a uno para que pague a otro, y nasce al tal acreedor y a todos a quien pertence acción y derecho de podersele pedir (como dicho es). Y allegan los doctores el dicho cap. *quanquam*, y traen en argumento la 1. *non quasi*, ff. *rem pupilli fal. fo*. Y dicen más, que aunque el confesor no demandase caución expresa, tácitamente es visto ser dada por el penitente la hora que hace penitencia y pide la absolución al confesor, si le absuelve". Bartolomé de las Casas, *Tratados*, II, 1997, p. 897.

indígenas. El debate en Valladolid entre fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda fue la consecuencia de esta serie de sucesos. A pesar de su importancia, el debate nos ocupa en este trabajo solamente como un punto de referencia para mostrar la manipulación política de Las Casas en los años después de 1551.

En mi tesis de grado,¹⁵ he tratado cómo las relaciones antagónicas entre las facciones de los misioneros en favor y en contra de la encomienda de la Provincia de Santacruz de las Indias dieron lugar a la fundación de una nueva provincia, la de Santiago de México. Parece que el mismo principio se empleó en la formación de la Provincia de San Vicente de Chiapas. Tal vez, fray Bartolomé y otros frailes anti-encomienda tuvieron un papel muy importante en el capítulo general de los dominicos en Salamanca en mayo de 1551, donde ordenaron la fundación de la Provincia de San Vicente de Chiapa.

Parece que los misioneros anti-encomienda buscaban practicar su política radical en defensa de los indios americanos construyendo un territorio nuevo con fronteras redefinidas y libres de las restricciones de la provincia de México. Con este propósito en mente, a principios de la década de 1550, fray Bartolomé empezó a reclutar en España a clérigos afines para enviarlos a Chiapas y así reforzar el movimiento anti-encomienda. Se puede explicar la apresurada impresión de los *Tratados* de 1552 en el contexto de estas acciones de propaganda.¹⁶ Al parecer, los documentos eran para ser distribuidos en Chiapas más que para ser vendidos. Una prueba sencilla de las intenciones disimuladas de Las Casas es su comentario en el prólogo, donde dice que el *Confesionario* entero fue revisado y aprobado por seis teólogos reputados y que el texto incorporaba los cambios sugeridos por ellos. Aunque fuera cierta esta explicación de Las Casas, el documento nunca recibió el permiso legal y definitivo del Consejo de Indias para su publicación.

La postura lascasiana en 1552

Ya que hemos conocido las razones principales que dieron lugar a la redacción y circulación de los *Tratados*, veremos ahora en su luz el contenido de aquellos textos. Las *Treinta proposiciones muy jurídicas*

¹⁵ Hari Nair, "Las nociones de autonomía del indio americano en las labores misionales y obras tardías de fray Bartolomé de las Casas", tesis de Maestría en Historia, FFYL-UNAM, 2004.

¹⁶ *Octavo remedio* (17 de agosto de 1552), *Tratados sobre los indios que se han hecho esclavos* (12 de septiembre de 1552) y *Avisos y reglas para los confesores* (20 de septiembre de 1552).

tratan principalmente de cinco temas: 1) el poder del papa; 2) la autoridad de la corona española; 3) la evangelización de los indios americanos; 4) los derechos de los señores naturales de los pueblos indios y, finalmente, 5) la naturaleza explotadora de la encomienda y sus dueños españoles. Como se puede inferir de su mismo título, el tratado está compuesto de treinta proposiciones acerca de los temas mencionados arriba. Lo que es significativo es la naturaleza jurídica del trabajo y a lo que se hace hincapié en el párrafo concluyente de él. Ahí, fray Bartolomé deja claro que las opiniones dadas por él, venían de la pluma de alguien que había estudiado derecho por más de treinta y cuatro años.

Las *Treinta proposiciones...* contienen una clara defensa de la superioridad de los poderes temporales del papa acerca de los príncipes cristianos. Las Casas empieza su tratado con una revisión de los orígenes de la institución del papado, y justifica el poder del papa como consecuencia de que el romano pontífice sea el sucesor de San Pedro, quien fue canónicamente elegido como el vicario de Cristo. Esta autoridad divina del papado, tanto sobre los cristianos como sobre los paganos, tenía el objetivo de llevar a todos los hombres a la vida eterna. En el tratado, los poderes temporales del papa son mostrados como superiores a los de los príncipes cristianos, por lo menos en el caso de las Indias Occidentales. El papa tiene autoridad para exigir los servicios de los príncipes cristianos para cumplir con su deber de evangelizar a los infieles. Por lo mismo, el papa tiene el poder de repartir los territorios paganos entre los príncipes cristianos.

El tratado termina con una fuerte defensa de la autoridad imperial de la corona española. Las Casas aseguraba que el derecho de los reyes españoles sobre los territorios en las Indias Occidentales era válido a pesar de la injusticia cometida por los conquistadores contra los indios americanos, porque los actos violentos de los encomenderos no tenían la aprobación del rey. Según fray Bartolomé, la única razón en que se fundaba la autoridad de la corona española en las Indias Occidentales era el poder conferido sobre ellas por las bulas del papa Alejandro VI, que justificaron la autoridad real española en Derecho. Las donaciones papales tenían el objetivo de facilitar la evangelización de los pueblos indígenas en el Nuevo Mundo. En otras palabras, los reyes de España tenían derechos *sobre* las Indias Occidentales, asimismo sobre los derechos gozados por el papa antes de la conversión de los pueblos indígenas, únicamente si esta autoridad se empleaba para los fines de evangelización. Pero al mismo tiempo, tenían la obligación de

respetar la jurisdicción de los señores étnicos de las comunidades de los pueblos indios.

Fray Bartolomé de Las Casas defendió de manera muy clara en las *Treinta proposiciones...* el derecho de los indios americanos a la propiedad. Señaló que no perdían los bienes por los errores de idolatría o por otros pecados paganos cometidos antes del bautismo, sacramento que recibido voluntariamente actuaba como el punto de referencia para las comunidades indias en sus relaciones con la corona de España. Para Las Casas, nadie tenía el poder legítimo de juzgar a los indios americanos antes de que fueran bautizados. Es decir, los derechos de los indios antes del bautismo eran ilimitados como los garantizaban el *ius naturale* y el *ius gentium*.

El derecho de libertad política de los pueblos indios no era ninguna excepción a esta regla. La soberanía de los señores naturales de los indígenas era reconocida en la medida en que ellos ayudaran a la evangelización cristiana. Tal reconocimiento, aunque justificaba las divisiones jerarquizadas dentro de las sociedades indias, era importante en aquel momento para el mantenimiento del orden social contra los cambios imprevistos que ponían en riesgo la sobrevivencia de sus integrantes. Una vez que los pueblos indígenas eligieran voluntariamente el cristianismo como su religión, tenían la obligación de reconocer la autoridad de los reyes de España. El corolario era igualmente válido para fray Bartolomé.

La encomienda siempre había sido el núcleo de la lucha lascasiana en busca de un trato justo a los indios americanos. Una vez más, en las *Treinta proposiciones...*, Las Casas desató su ira contra este sistema explotador y se refiere a éste como la invención más diabólica hecha para destruir a la población originaria en las Indias Occidentales. Además criticaba el sistema por impedir la evangelización de los nativos. Su odio contra la encomienda se hace evidente en que la proposición más larga de las treinta trata sobre este sistema. Fray Bartolomé buscó la raíz de los problemas generados por la encomienda y la encontró en los encomenderos mismos. Narró la hostilidad de estos contra los misioneros porque los últimos eran testigos de sus actos violentos. Mientras trataba el origen del sistema de las encomiendas, Las Casas se mostraba a favor de la corona pues exoneró a los reyes de la culpa del aniquilamiento de los indios por los encomenderos. Así, atribuía la existencia del sistema a la desobediencia de los encomenderos, y a la incapacidad del poder real ante ello.

Por otro lado, el tratado de las *Treinta proposiciones muy jurídicas* era un breve prefacio a uno más largo, el *Tratado comprobatorio del imperio soberano*, redactado en defensa de la soberanía de la corona española sobre las Indias Occidentales. En el prólogo de este último, fray Bartolomé de las Casas hace hincapié en la importancia de la proposición decimoséptima y la decimoctava, porque el tratado entero de las *Treinta proposiciones...* podría ser reducido a estas dos. Para nosotros, la proposición decimoctava es la más interesante porque va más allá de la defensa tradicional de la corona española y pone los derechos de los señores naturales como uno de los temas principales de la discusión. Veremos primero de qué manera fray Bartolomé defendía los derechos de los señores indígenas en el *Tratado comprobatorio...* antes de tratar la cuestión aún más importante: porqué Las Casas actuó de tal manera. La idea principal de este tratado es que aunque los reyes de España fueran los soberanos supremos de las Indias Occidentales en virtud de las bulas del papa Alejandro VI, estaban obligados a reconocer los derechos de los señores naturales de las Indias.

Los argumentos principales de fray Bartolomé en defensa de la jurisdicción de los señores indígenas de las Indias Occidentales son los siguientes: los señores naturales, aunque infieles,¹⁷ poseen su autoridad por derecho natural;¹⁸ la concesión apostólica dada a los reyes de España no niega los derechos de estos señores naturales,¹⁹ ni las bulas papales dicen algo en contra; negar la autoridad de los señores naturales podría impedir el proceso de evangelización de los indios,²⁰ la cual está en concordancia con el orden natural de las

¹⁷ "[P]orque la infidelidad no repugna los temporales señoríos e principados, como sean de derecho natural e de las gentes introducidos..." Bartolomé de las Casas, *Tratados*, II, 1997, p. 993.

¹⁸ "[L]os reyes de Castilla se compadece tener los reyes y señores naturales de los indios sobre sus pueblos e reinos su jurisdicción, administración, derecho y señoríos, [...] porque los reyes y señores naturales de aquel orbe no pierden su señorío [...] como les pertenezca por derecho natural..." Bartolomé de las Casas, *Tratados*, II, 1997, p. 1207.

¹⁹ "[P]or la concesión y donación apostólica, son universales señores de aquel orbe, como lo son los reyes de Castilla, y los reyes y señores naturales de los indios no pierden administración, jurisdicción, derechos y dominio que tienen sobre sus pueblos..." *Ibid.*

²⁰ "[S]i los tales señores se privasen de sus estados, engendrarse hía, no sólo en ellos, pero en todos los pueblos y gentes de aquel orbe, gravísimo escándalo, aborrecimiento y odio contra la fe, infamia de la ley de Cristo, porque la estimarían por injusta e inicua, porque quitaba sin causa probable que ellos entendiesen, los estados y señoríos, honras e dignidades a sus propios dueños, sin haber hecho porqué, e así nunca se aficionarían ni amarían rescebir la fe, y si la rescibiesen, no sería sino forzados y de mala grana..." *Ibid.*, 1209-1211.

cosas;²¹ y finalmente, la inclusión de la sociedad indígena en el mundo cristiano ofrecería la oportunidad de quitar los errores paganos.

Contra imperio: Radicalización de la política de fray Bartolomé (1552-66)

Es intrigante ver al apóstol de los indios americanos defendiendo los derechos de los señores naturales, el estrato dominante de la sociedad indígena, más que los de los macehuales. Esa defensa está de forma latente en *Treinta proposiciones muy jurídicas*, y es declarada abiertamente en el *Tratado comprobatorio del imperio soberano*. Los límites y los alcances de la jurisdicción de los señores indígenas llegan a un punto radical en *De regia potestate*. Esa nueva posición de Las Casas podría ser explicada como el reflejo de los cambios significativos que ocurrieron en la Nueva España durante el periodo que abarca de 1550 a 1570.

Los cambios operados a mediados del siglo en la Nueva España fueron resultado de un viraje tangible de la política de la corona española que se hizo evidente con el involucramiento de Felipe II en los asuntos de las Indias. El príncipe había heredado una economía inclinada hacia la bancarrota y que empeoraba cada vez más con sus empresas beligerantes. El interés primordial del imperio español eran las minas de metales preciosos del Nuevo Mundo. Esto se tradujo en una creciente opresión de los indios americanos. Consecuentemente, la administración transformó las Indias en un territorio de utilidad máxima para España, y declaró abiertamente la vía compulsiva para lograr sus objetivos. La nueva política económica de la administración imperial de la Nueva España no solamente cambió para siempre esta colonia, sino que desde ahí se acentuó el proceso irreversible de la destrucción del mundo indígena. En tal escenario los señores indígenas tuvieron un papel importante para evitar la descomposición total del orbe indiano. Quizá por esta razón, fray Bartolomé defendió los derechos de los señores na-

²¹ “[L]as jurisdicciones que tienen y ejercitan los inferiores, cada uno según su grado, son jurisdicciones de la jurisdicción del emperador en el imperio, y del rey o príncipe en su reino, [...] Y así concurre el príncipe en el ejercicio de la jurisdicción con todo otro cualquier señor inferior de su reino que tenga jurisdicción, simul et semel, por lo cual la jurisdicción del rey en su reino y del emperador en su imperio se compadece con las jurisdicciones de los inferiores, [...] después de recibido el bautismo y hechos cristianos los reyes, príncipes naturales y pueblos de aquellos reinos [...] los reyes de Castilla son en aquellos reinos fuente de toda la temporal jurisdicción...”. Las Casas, *Tratados II*, 1997, pp. 1225-1227.

turales. Este punto es bien explicado por la historiografía de la escuela de John Murra y Carlos Sempat Assadourian *et al.* en el contexto de la formación del espacio colonial de la América Hispánica.²²

En la historiografía tradicional sobre Hispanoamérica, se representaba a la corona española como salvadora de la población indígena contra la explotación de los encomenderos. Assadourian introdujo en este binomio, corona-encomenderos, al señor indígena como un tercer actor importante. Al leer a este historiador argentino, como representante de la nueva escuela historiográfica, encontramos que a mediados del siglo XVI y en particular en la década de 1550, los señores indígenas tenían un papel crucial entre la corona, los encomenderos y los pueblos indios. Assadourian va aún más allá en su intento de romper la rigidez de la oposición binaria de la historiografía tradicional, al proponer que el Estado, los señores naturales y ciertos misioneros con tendencias lascaianas actuaron no solamente contra los encomenderos sino también contra el sistema de mercantilismo representado por la empresa privada de los colonos españoles. La alianza entre el Estado y los señores étnicos podría explicar asuntos como el gobierno indígena, el tributo y la propiedad. Sin embargo, el papel de los señores indígenas fue vital solamente durante la década de 1550 porque en los años siguientes ellos mismos tuvieron que defenderse contra el Estado español como Assadourian nos cuenta.

La Nueva España en el siglo XVI fue escenario de la destrucción gradual del mundo indígena, debido a la descomposición de los señoríos naturales. El proceso del desmembramiento de los señoríos tenía sus características particulares dependiendo de la región, pero las tendencias generales incluían: la nueva política de las congregaciones de los indios, las restricciones impuestas sobre la jurisdicción de los señores naturales, la redistribución de tierra y el reordenamiento del tributo por el visitador Jerónimo de Valderrama. La primera mitad del siglo XVI fue marcada por la conservación de la propiedad indígena y el uso de los modos tradicionales para recaudar tributo dentro de los señoríos. El proceso de apropiación de las tierras indígenas por los españoles que caracterizaría a la segunda mitad del mismo siglo todavía no empezaba, así que las comunidades indígenas seguían con sus métodos prehispánicos de cultivo. Esto fue consecuencia de la relativa conservación del señorío indígena en las primeras décadas del siglo XVI.

²² Carlos Sempat Assadourian, "Dominio colonial y señores étnicos en el espacio andino" en *Diálogos*, 108, 1982 pp. 29-41. John Murra, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, IEP, 1975.

En un principio, el gobierno imperial intentó conservar los señoríos naturales y las razones principales para tales acciones fueron, primero, evitar en Mesoamérica la experiencia antillana en la que toda población indígena pereció; segundo, la estructura de los señoríos permitía recoger un tributo suficiente; y finalmente, el trabajo de los franciscanos entre la élite nativa ayudó a la perpetuación de los señoríos naturales. Con el paso de tiempo se dieron nuevos factores domésticos en la Nueva España que provocaron la destrucción gradual de los señoríos indígenas durante el siglo XVI. Éstos fueron: la caída constante en la cantidad del tributo, la crisis en la producción indígena y la reducción en la población nativa.

El proceso que produjo los cambios más significativos en la sociedad indígena a mediados del siglo XVI en la Nueva España fue la congregación. La administración imperial se dio cuenta de que la distribución tradicional de la población indígena sobre un territorio enorme era un impedimento para recoger el tributo, para la explotación de la labor india y la evangelización de los nativos. Así, se inventó el sistema de la congregación para lograr los objetivos político-económicos o evangélicos de la corona española. De alguna manera, una idea tentativa de las congregaciones existía en la mente española desde la ocupación de las Antillas. La vida nómada de los nativos de las islas era vista como una existencia salvaje, por vivir sin dios ni ley. Sin embargo, en el contexto de las culturas mesoamericanas más avanzadas, otros argumentos como la tiranía de los señores naturales y la necesidad de evangelización de los indios eran necesarios para justificar el sistema de congregaciones.²³ Las congregaciones también reorganizaban la propiedad indígena. Mediante ellas, los españoles no solamente reordenaban las tierras indígenas y su usufructo, sino también inauguraban el proceso de apropiación de las tierras nativas. Así, los límites territoriales de cada señorío indígena fueron nuevamente definidos, y consecuentemente afectaron los alcances de la jurisdicción de los señores indígenas. Una congregación de indios era el resultado de la nueva estrategia imperial de trasladar un pueblo indígena de su hábitat tradicional y ubicarlo en asentamientos planeados alrededor de un núcleo de autoridad civil o eclesiástica española.

En la historia de la Nueva España, hubo dos periodos de congregaciones. Mientras que el primero duró de 1550 a 1564, el segundo

²³ Más tarde Alonso de Montúfar usaría el mismo argumento; véase Enrique González González, "Legislación y poderes en la universidad colonial de México (1551-1668)", 2 tomos, tesis inédita de doctorado en Historia, Universidad de Valencia, 1990.

tardó de 1593 a 1605. Pero sólo el primer periodo nos concierne aquí. Las consecuencias inmediatas de la primera fase de la congregación de los indios fueron el abandono de las tierras tradicionales de cultivo y la pérdida del control del *calpultin*, cuando la población indígena se mudó hacia regiones urbanas y semiurbanas. La migración forzada de los pueblos indígenas no significó solamente la pérdida de su libertad sino también el pago de mayor tributo y el aumento en el servicio personal. Además, la población nativa tuvo que participar en las obras públicas. Debido a ello los cultivadores tradicionales se veían forzados a buscar empleos en empresas españolas. Con cambios tan drásticos, la administración imperial enfrentaba una resistencia considerable por parte de los pueblos indígenas. Ante la resistencia india y la fuerte crítica por parte de la audiencia de la Nueva España, el virrey Luis de Velasco permitió el uso de la fuerza para cumplir con el objetivo de fundar las congregaciones. Sin importar cuáles fueran los argumentos para introducirlas en la Nueva España, a fin de cuentas, este sistema propició la destrucción de la libertad y la propiedad de los indios.

Aunque hasta 1550, la monarquía respetaba la sucesión hereditaria de los señoríos naturales, se aseguraba de que la jurisdicción siempre quedara en sus manos. Desde los principios de la conquista, la corona española usurpaba los niveles superiores de la administración judicial por medio del cargo del corregidor, y los niveles subordinados mediante los cargos de los alcaldes y los jueces indígenas. El cabildo era la última fase de este proceso de destrucción del señorío indígena, a pesar de que algunos señores naturales funcionaran como gobernadores dentro del sistema del gobierno imperial. En los siguientes párrafos veremos en términos generales cómo la autoridad de los señores naturales se iba destruyendo por las políticas de la corona española.

El principio de la jurisdicción imperial controlada por la corona se remonta a la década de 1530 con la formación del corregimiento, que se fundó como una alternativa a la encomienda. Pocos años después de su fundación, este sistema de gobierno adquirió el estatus de una institución de justicia real. Mientras la década de 1530 se caracterizó por la jurisdicción restringida de la audiencia, los años 1540 fueron testigos de una jurisdicción del corregimiento; y durante los años 1550 los asuntos de la jurisdicción civil y penal entre indios y españoles o aquellos totalmente entre los indios, pasaron a las manos de los corregidores.

El papel de los indios en la administración interna de los municipios se hace más evidente con el nombramiento de los jueces indios desde finales de 1530. Normalmente el *tlatoani* fungía como goberna-

dor, pero si alguna vez ocurría una crisis en la sucesión del *tlatoani* se nombraba o elegía otra persona al cargo del gobernador. Tanto los gobernadores indios como el corregidor tenían jurisdicción civil y penal, lo que restringía la autoridad de los señores naturales.

Aunque los cabildos indígenas existieron desde el virreinato de Antonio de Mendoza, esta institución se fortaleció durante el régimen de Luis de Velasco. La consolidación de los cabildos indígenas permitió que la voz de los macehuales fuera oída y proporcionó a la masa del pueblo indígena un lugar para discutir con las autoridades indígenas tradicionales. Es importante decir que los miembros del cabildo determinaban la distribución de la tierra comunal y su usufructo. En otras palabras, el cabildo manejaba la cuestión entera de la propiedad de los señoríos, salvo las tierras privadas de la nobleza. Así, por la reducción de los privilegios gozados por los señores naturales, el cabildo indígena ayudó a limitar el poder de los señores étnicos.

La redistribución de la tierra entre los indios no era meramente la consecuencia del sistema de la congregación, sino también de otros factores, como la encomienda y los cambios en la recaudación del tributo. No obstante, en última instancia, todos estos factores juntos cooperaron a la desintegración de los señoríos indígenas. Se ha notado que en algunas regiones del centro de Mesoamérica existió una fuerte cohesión entre los señores naturales y los macehuales del siglo XVI. Sin embargo, la redistribución de la tierra entre las diferentes jerarquías de la sociedad indígena no ayudó a mantener la cohesión social.

Tras la cédula real de 1549, se distribuyó la tierra entre los miembros de las comunidades indígenas, incluyendo a los macehuales. La distribución de tierra entre estos últimos fue el resultado de muchos factores. La epidemia de 1545-1546 ocasionó una severa escasez de granos. Para evitar las consecuencias de esta situación se necesitaba la redistribución de grandes extensiones de tierra cultivable. Además, parece que una de las preocupaciones centrales de la corona española era minimizar las diferencias que existían entre la nobleza y los macehuales. La redistribución de la tierra entre las diferentes secciones de la sociedad era un peligro para las tierras patrimoniales de los señores naturales y por lo tanto suscitó sus protestas. Como se usaban las tierras comunales de los indios para pagar el tributo, se incorporó este aspecto dentro de los horizontes de la cuestión del tributo indígena.

Los últimos años del imperio de Carlos V dominó la preocupación imperial concerniente a los problemas causados por la imposición del tributo. Pero el ascenso de Felipe II al trono estuvo marcado

por una creciente presión fiscal por parte de la corona. La visita del licenciado Jerónimo de Valderrama en 1563, con el propósito de retasar el tributo indígena, era la señal más clara de esta intención de la corona. La opinión común entre los oficiales reales de que los indios aportaban tributos muy moderados impulsó la retasación. En febrero de 1564, un año después de su arribo a la Nueva España, Valderrama había completado su tarea de retasación del tributo indígena. La hizo ante una fuerte oposición del virrey y los frailes. El visitador decía que los pueblos indios del centro de México y sus alrededores eran muy ricos y apenas tributaban. Los años posteriores a la retasación se caracterizaron por un refinamiento de los trabajos hechos por Valderrama.

El pensamiento tardío de fray Bartolomé de las Casas

De manera muy sintética, hemos visto algunos de los importantes cambios políticos y económicos que ocurrieron en la Nueva España durante la segunda mitad del siglo XVI. Cualquier intento de ubicar las ideas maduras de Las Casas fuera de este contexto histórico no podría dar una idea clara de sus obras escritas durante esta época. *De regia potestate* (1559), *De thesauris* (1563) y *Doce dudas* (1564) nacieron dentro de este contexto.

Las ideas de libertad política de los indios americanos, su derecho a tener propiedad, los límites de los poderes reales y papales, la importancia del consentimiento de los señoríos naturales y los pueblos indios antes de aceptar cualquier autoridad externa y, finalmente, el derecho de resistir a los españoles contra la ocupación del espacio indígena, presentes en estas obras, eran claras respuestas a una realidad histórica. Los elementos de filosofía, teología y derecho encontrados en los argumentos de este dominico eran meramente instrumentos para enfrentar aquella realidad. En seguida veremos los argumentos con los que fray Bartolomé defendía los derechos de los pueblos indígenas de las Indias Occidentales.

El argumento general de fray Bartolomé de las Casas concerniente a la libertad era que la raza humana desde siempre había sido libre en virtud del derecho natural.²⁴ La libertad del individuo era la norma, y la esclavitud, un resultado de la casualidad.²⁵ Todos los seres,

²⁴ "A principio generis humani, omnis homo et omnis terra et omnis res, de iure natural et gentium primaevo fuit libera et allodalis...". Bartolomé de las Casas, *De regia potestate*, 1990, p. 34.

²⁵ "Servitus autem est accidentalis, iniuncta hominibus a casu et a fortuna...". *Ibid.* p. 36.

animados o inanimados, eran considerados libres hasta que se probara lo contrario. Un ser libre poseía la capacidad de cuidar de su persona y su propiedad, ejerciendo su libre albedrío.²⁶

Según Las Casas, la suprema autoridad política estaba obligada a manejar, en virtud de su posición, cuatro tipos de bienes: jurisdicción real, propiedad fiscal del reino, propiedad patrimonial y propiedad privada. La primera clase de bienes pertenece al pueblo y, por esta razón, el rey no puede vender ni enajenar de ninguna manera la jurisdicción de su pueblo, porque no pertenece al rey como si fuera su propiedad privada. De manera similar, la propiedad fiscal pertenece al reino y el rey no tiene ningún derecho sobre ella, salvo la autoridad de administrarla. De hecho, el rey tiene derecho solamente sobre la propiedad patrimonial. Con respecto al cuarto tipo de bienes, el rey no tiene autoridad sobre la propiedad privada de sus sujetos, pero sí tiene la obligación de protegerla. Lo que es importante en los argumentos lascasianos que conciernen a los derechos sobre la propiedad pública y la jurisdicción real es su sujeción al consentimiento popular.

Para este dominico, los alcances y los límites de la autoridad del rey eran determinados por el consentimiento del pueblo. De su estudio, tanto de la historia como las obras de santo Tomás, Las Casas concluyó que era el pueblo, quien delegaba en el rey la autoridad de jurisdicción.²⁷ Tal delegación de la autoridad no permitía al rey imponer sobre su pueblo cualquier obligación sin el consentimiento voluntario de los sujetos.²⁸ La comunidad, siendo su propio soberano, no entregaba sus derechos naturales al delegar la autoridad en el rey.²⁹ Tampoco el rey podía exigir de sus sujetos lo que no había sido ya contratado con ellos. El poder de un rey estaba definido por su obligación de proteger los derechos de sus sujetos y no tenía poderes absolutos de jurisdicción.

²⁶ "Est autem considerandum quod ille dicitur liber homo qui est sui arbitrii. [...] Unde habent facultatem libere de personis propriis et rebus disponendis, prout volunt". *Ibid.*, p. 38.

²⁷ "Civilia autem iura tunc esse coeperunt, et cum civitates condiet magistratus creari coeperunt. Et populus romanus omnem potestatem in principem transtulit quoad onus. Unde imperium immediate processit a populo, et populus fuit causa effectiva regum seu principum, aut quorumcumque magistratum, si iustum habuerunt ingressum". *Ibid.*, pp. 60-62.

²⁸ "Nulla subjectio, nulla servitus, nullum onus unquam impositum fuit, nisi populus qui subiturus illa onera erat, impositioni eiusmodi voluntarie consentiret". *Ibid.*, p. 60.

²⁹ "Patet consequens: populus eligendo principem seu regem, libertatem suam non amisit, nec potestatem commisit aut concessit gravandi se, sibi violentiam inferendi aut aliquid aliud in praeiudicium totius populi sive communitatis faciendi aut constituendi". *Ibid.*, p. 62.

Las ideas lascasianas del consenso popular y el contrato social no estaban restringidas meramente a legitimar el poder político de autoridades seculares, sino que era igualmente aplicable para reconocer el poder espiritual del papado. Si los indios americanos y sus señores naturales no reconocían la autoridad del papado, los reyes de España no tenían derecho sobre ellos sino únicamente derecho a las Indias.³⁰ Es decir, sin el consentimiento voluntario de los indios americanos el derecho de autoridad sobre las Indias estaba únicamente en potencia y no se podía ejercer.

De tal manera, este argumento negaba los poderes del papado y de la monarquía española sobre los indios sin su expreso consentimiento. No obstante, una vez que los señores naturales y los pueblos indios reconocían voluntariamente la autoridad del papado y de la corona española, estas instituciones debían hacer un contrato con los pueblos indígenas de las Indias Occidentales sobre asuntos de gobierno y tributo de las tierras indias.³¹ Veremos primero cómo Las Casas consideró una autoridad limitada del papado antes de tratar sobre su concepción de una jurisdicción limitada de la corona, en nuestro intento de entender las ideas de autonomía de los pueblos indios.

Los indígenas de las Indias Occidentales siendo infieles —dijo fray Bartolomé— estaban fuera de la Iglesia católica y por lo tanto no estaban sujetos de la jurisdicción del papa.³² La única manera de aplicarles las leyes de la iglesia era convertirlos al cristianismo mediante la evangelización pacífica. Pero fue más lejos. Después de haber negado al papa su jurisdicción sobre los nativos infieles americanos, Las Casas se opuso también a la autoridad del papa sobre aquellos indios que ya habían aceptado el cristianismo. Justificó su oposición apoyándose en las *Decretales* de Inocencio IV, Juan Andrés, y el Panormitano.³³

³⁰ “[I]ncliti Reges nostri quandiu populi, illius orbis Indiarum, cum regibus suis, non consenserint libere prefate institutioni papali de eis facte, eam ratam habuerint et possessionem eis tradant, tantummodo titulum, id est, causam acquirendi supremum principatus prefati orbis et ius ad regna et superioritatem seu dominium universale eorum quod ex titulo oritur; non autem ius in eis habent”. Bartolomé de las Casas, *De thesauris*, 1992, p. 324.

³¹ “Habitio regum et populorum consensu libero et eiusmodi papali, de Regibus nostris, institutione voluntarie rata, habita et acceptata, tractas cum eis et pacta de modo regnandi, de tributis Regibus nostris tribuendis, cum prestatione iuramenti utriusque partis, de conventionione et pactis servandis et similibus”. *Ibid.*, 1992, p. 304.

³² “[E]t infideles huius modi sint extranee persone ac forenses, quia totaliter sunt extra ecclesiam et forum eius, nec subditi quantum ad coercitivam seu contentiosam iurisdictionem...”. *Ibid.*, p. 442.

³³ Ergo longe rationabilius et iustius illi populi et nationes, etiam post fidem susceptam, cum tunc erunt teneri et recentes ac neophiti, id est noviter conuersi ad fidem, possunt prefatam institutionem non habere ratam nec illam acceptare; uel saltem differre consensum, immo, et resistere illi; per argumentum a minori, quod ualidum est in iure, ut in cap. quemadmodum, nam si potest, *De iure iurando*,

Según fray Bartolomé, tal oposición no podía causar penas, ni temporales ni eclesiásticas.³⁴ Otros argumentos del dominico contra la autoridad papal incluían la restricción de los poderes del sumo pontífice a la esfera espiritual y la afirmación de que el papa era susceptible de error en asuntos que no pertenecían a la fe.³⁵ Citando al papa Juan XXII, este dominico concluyó que opinar contra las decisiones de la Iglesia en asuntos ajenos a la fe no era herejía.³⁶

Los argumentos que limitaban la autoridad de la monarquía española eran igualmente audaces. Bartolomé de las Casas alegaba que los indios americanos no tenían la obligación de obedecer a ningún español en el Nuevo Mundo porque la relación entre ambas partes se basaba en el miedo. La relación entre los españoles y los indios no era voluntaria sino de coacción y, por lo tanto, era inválida en derecho. Era natural, añadió Las Casas, que los nativos dudaran de la integridad de los reyes españoles, quienes los habían hecho presas del temor.

Fray Bartolomé concluyó que bajo ninguna norma, ya fuera divina o natural, civil o canónica, los indios americanos estaban obligados a aceptar a los reyes de España como sus señores naturales.³⁷ Las Casas decía que los españoles no tenían la obligación de creer en todas las decisiones o acciones del sumo pontífice salvo aquellas que se referían a la fe. Por eso, ni los indios ni los españoles estaban obligados a creer que el papa tenía el poder de nombrar a los reyes de España como señores universales de las Indias, porque no era un asunto espiritual sino el deseo individual de un papa en particular.³⁸

et in cap. cum in cunctis, De electione. Facit dictum Ioannis Andree in quod si, per priuilegium principis proprio motu concessum, uniuersitatem aliquam grauius ledi contingat, est super hoc ipsius principis remedium implorandum, ut notatur in cap. suggestum, De decimis; et Panormitanus in cap. 2, De immunitate ecclesiarum, columna". Ibid., p. 274-276.

³⁴ "...populus illarum regionum iustissimam et ualde rationabilem causam habere non acceptandi memoratam Pape institutionem, etiam post fidem susceptam, uel saltem differendi ac suspendendi consensum; et proinde penas nec temporales nec ecclesiasticas mereri" Ibid., p. 284.

³⁵ "Papa errare potest quia sequitur rationem humanam que falli potest, ut dicit S. Thomas, Quodlibet. IX, a. ultimo. Et Ioannes de Neapoli, post eum, Quodlibet, XI. Facit Extra. De sententia excommunicationis, cap. a nobis, El. 2, ubi habetur quod iudicium ecclesie fallit et fallitur". Ibid., p. 288-290.

³⁶ "Immo, non est hereticus sentiens contra determinationem Ecclesie in aliis quam in spectantibus ad fidem et bonos mores. Quemadmodum Ioannes Papa xxii determinauit in Extrauagant., Ad conditorem, quod ius separari non potest ab usu in usu consumptibilium; et tamen dicit, huic sententie contradicentes, esse contumaces et Ecclesie rebelles, non autem hereticos." Ibid., p. 290.

³⁷ "[E]t sic neque per ius diuinum aut naturale uel etiam ciuile et canonicum possit probari eisdem; quia in neutro cautum reperitur quod, pro habenda cura conuersionis et salutis spiritualis ipsorum, obligentur recipere Reges nostros et extraneos in universales dominos". Ibid., p. 274.

³⁸ "Ergo non tenentur nationes ille credere Papam potuisse Reges nostros in universales principis illius orbis instituere. [...] Ergo neque quod potuit Reges nostros instituere in principes illius orbis universales

Parece que el temor a las consecuencias de sus afirmaciones perseguía a fray Bartolomé, porque repetía muchas veces que negar la autoridad del papado para conceder a alguien el dominio sobre las Indias no equivalía a una herejía. El dominico concluyó sus argumentos acerca de los límites del poder real declarando que las prácticas de los indios americanos contra la naturaleza, cuando estuvieran en estado de infidelidad, eran insuficientes para que los reyes de España tuvieran jurisdicción penal sobre ellos.³⁹

Desde mi punto de vista, fray Bartolomé de las Casas traspasó los límites de una discusión razonable cuando justificó el uso de la violencia por parte de los indios americanos hasta el día del juicio para resistir las crueldades cometidas por los españoles contra ellos. Las Casas llamó justa a la guerra de los nativos en las Indias contra los españoles por las siguientes razones: la autodefensa era el instinto natural de los indígenas para recuperar aquellas cosas robadas por los españoles, y el castigo y la venganza estaban justificados por el derecho natural.⁴⁰ Como la guerra contra los españoles era justa, cualquier indígena podía hacerla porque los españoles enfrentaban el desafío de toda la república de los indios.⁴¹

aut concedere illius imperium; quia hoc non spectat ad fidem vel bonos mores sed solum spectat ad voluntatem ipsius Pape". Ibid., p. 292.

³⁹ "[N]ihil penitus incumbit regie celsitudini agere circa eorum peccata, quantumcunque gravia, vel idolatrie vel innaturalia que, inter terminos sue infidelitatis, districti aut iurisdictionis, committere vel commississe reperiantur; [...] Quoniam, ex defectu potestatis et iurisdictionis, quam Reges nostri non habent, nisi in habitu, adhuc non plene, quoad illos infideles qui non receperunt fidem, ut probatum est sepe, non possunt illa punire; quia iterum nihil ad nos de infidelium criminibus intra suam infidelitatem et districtum commissis: I Ad Corinthios 5, 17, sed quatenus oppressis auxilium ferant et eos qui iniuriam patiuntur dumtaxat liberent". *Ibid.*, p. 434.

⁴⁰ "[E]s natural el appetito de se conservar en su ser y resistir en quanto pueden, a todo contrario que los puede corromper, que no es otra cosa sino defenderse [...] y es natural a los hombres, que a todos en dignidad y excelencia exceden la defensión de su ser, o que sea el ser natural o político [...] para recuperar lo que injustamente fue robado, o para recompensar los males y daños rescebidos [...] es por causa de punir e castigar las injurias y daños rescebidos, y desta también haze mención el dicho capítulo, Dominus noster: Justa autem, inquit, bella solent diffiniri, que ulciscuntur injurias, si qua gens et civitas, petenda vel plectenda est, vel reddere quod per injurias ablatum est". *Ibid.*, p. 125. "Luego a los reynos y repúblicas y comunidades, y a los reyes y Señores a quien están cometidas, pertenece de derecho natural humano y divino castigarlos y hazer vengança dellos, y así son juezes competentes. Todo esto se prueba por la virtud vindicativa...". Bartolomé de las Casas, *Doce dudas*, p. 133.

⁴¹ "[L]os reyes herederos de Athabaliba y los demás Señores tienen el mismo derecho por su propio interes y por ayudar a los pueblos y librallos de tan grande adversidad, daños y males irreparables, adquirieron y tienen derecho fortissimo de ley natural de hazer guerra a los españoles como a propios y verdaderos tyranos; no solamente los reyes y los pueblos y el reyno en común, pero cada persona particular tiene el mismo derecho de la ley natural [...] qualquiera del pueblo o comunidad o reyno puede matar por las dichas maneras al tyrano o tyranos, porque ya son desafiados por toda la república, o tácita o expresamente". *Ibid.* *Doce dudas*, 1992, pp. 131-132.

El contexto lingüístico del pensamiento tardío lascasiano

El uso frecuente del discurso de derecho natural en las obras tardías de fray Bartolomé de las Casas resulta obvio incluso en una lectura superficial de estos textos. Pero ¿qué es el derecho natural? y ¿por qué recurrió fray Bartolomé a este lenguaje? El derecho natural era una doctrina para formular en términos normativos ciertos valores éticos que fueran absolutamente válidos para todos los seres humanos y para siempre. Se creía que estos valores universales podían ser discernidos a partir de la razón surgida de la naturaleza humana, que es común a todos los pueblos del mundo. La idea de derecho natural se basaba en la idea de que la justicia, siendo universal e inmutable, proviene de la naturaleza, de dios o bien de cualidades inherentes a la humanidad. En una palabra, el meollo de esta teoría es la relación entre ley y ética.

Ahora bien, se podría explicar el recurso estratégico de hacer uso de este discurso por fray Bartolomé dentro del marco de una circunstancia histórica muy particular de las Indias Occidentales en aquel momento. Este lenguaje de jurisprudencia se consideraba como uno de los elementos principales de la cosmovisión tomista del siglo XVI; y los teólogos que integraban esta corriente formaban parte del aparato ideológico del imperio español en la época de la contrarreforma. Por ello tenía tanto sentido para fray Bartolomé "conversar" sobre los derechos indios en el lenguaje del derecho natural.

Es importante señalar que el discurso de derecho natural en su tradición medieval era suficientemente flexible para permitir su manipulación por un actor según sus necesidades. Este carácter inherente al discurso permitía a Las Casas señalar los límites de la jurisdicción de la corona española y evitar los peligros que normalmente acompañaban a los desafíos al poder político. Pero, dejaremos para otro momento la compleja tarea de analizar el uso del discurso de derecho natural por fray Bartolomé de Las Casas.

Conclusión

En este capítulo hemos visto brevemente los cambios en la trayectoria del pensamiento de fray Bartolomé de las Casas sobre el tema de los derechos indígenas. Es cierto que, desde el año 1545, Las Casas duda del poder del imperio español para afirmar la autonomía política de los

indios americanos. No obstante, después de la junta de Valladolid en 1550-1551, podemos discernir en sus obras una clara e inequívoca postulación de los derechos indígenas de autonomía política enunciada en términos jurídicos. Cabe señalar que en esta postulación lascasiana se encuentra la más radical crítica contra algunas características de la modernidad europea de los siglos xv-xvi.