



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

**BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS**

**LECTURA COMPLEMENTARIA SESIÓN 5**

**CT 120 VIDA Y PENSAMIENTO DE LAS  
IGLESIAS EN AMÉRICA LATINA**

Gutiérrez, Gustavo. "El único modo". En *En busca de los pobres de Jesucristo: el pensamiento de Bartolomé de las Casas*, 220-270.  
Lima: Instituto Bartolomé de las Casas; CEP: 1992.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

## Capítulo VI

# EL ÚNICO MODO

La inquietud inicial, y fundamental, de Las Casas por el anuncio del Evangelio lo lleva a escribir su primera obra sobre la manera de cumplir esa tarea. Se trata del tratado *De unico vocationis modo*<sup>1</sup>. Nunca lo llegó a publicar, pero como afirma J.A. Barreda es «fuente doctrinal» de muchos otros trabajos posteriores de nuestro autor y a él se refiere constantemente en sus escritos<sup>2</sup>.

La tesis central de ese libro nos es bien conocida, sólo hay un modo de evangelizar: los medios pacíficos, es decir, la persuasión y el diálogo. Todo uso de la fuerza es radicalmente excluido. Fray Bartolomé argumenta con erudición y gran estilo teológico<sup>3</sup>. El asunto ha sido analizado con competencia y provecho, no viene al caso por ello entrar en los detalles de lo que en esa obra se propone<sup>4</sup>. A esos estudios nos remitimos.

Nos interesa subrayar los aspectos teológicos que están en cuestión. En particular la noción de libertad religiosa y de transcendencia de la fe que fundamenta el respeto de Las Casas por el mensaje de vida del cristianismo y por el derecho de las personas a realizarse libremente. Precisamente porque es consciente del valor del Evangelio, lo es también del punto de vista de los pueblos no cristianos para escucharlo y, eventualmente, aceptarlo. Eso es para Las Casas tomar a Cristo como modelo de toda evangelización.

Hay un caso muy especial y que fue particularmente conflictivo: el de los sacrificios humanos y la antropofagia. Ellos constituían un claro motivo de guerra para prácticamente todos los teólogos del s. XVI, antes de la masiva intervención de Las Casas sobre el tema en su *Apología*<sup>5</sup>. La posición de este último se basa en un esfuerzo de comprensión de las costumbres religiosas de los indios que nos revela hasta dónde va su noción de libertad en materia religiosa. Lo analizado en los dos capítulos anteriores de esta segunda parte nos permitirá ver con nitidez su sentido de Dios, y del don de la vida que viene de El, en el tratamiento del asunto.

## 1. CRISTO, MODELO EVANGELIZADOR

Se dice a veces que en asuntos de Indias, Las Casas y Sepúlveda representan dos actitudes extremas y que la posición correcta se sitúa entre estos dos grandes adversarios. Lugar, además, en el que se ubicaría la mayor parte de los teólogos de la época. Pero la media aritmética, en materia de ideas, no es necesariamente el mejor criterio para apreciar su valor; es más bien un recurso fácil -y efectista- si no se hace previamente un examen crítico de las razones aportadas y las consecuencias que ellas traen en la práctica. Esto último es siempre válido, pero lo es particularmente cuando se trata, como en este caso, de las guerras que se desarrollaban en las Indias, con pretexto evangelizador.

De otro lado, esas llamadas posturas extremas tuvieron, por diversos motivos, una enorme gravitación histórica. Y son obligados puntos de referencia para todos los que trataron estos temas<sup>6</sup>. Con brevedad -por las razones anotadas- veamos los ejes teológicos de la tesis lascasiana. Para ello apelar al *De unico* es capital, pero es necesario ver la cuestión en el conjunto de la obra lascasiana.

### ***El verdadero obstáculo a la fe***

Hemos visto cuán importante es, para los que se ocuparon de este tópico, el asunto de los impedimentos al anuncio del mensaje cristiano. También lo es para Las Casas, pero desde el otro lado de la medalla. Según él, el mayor obstáculo en la evangelización de los naturales de las Indias está en el contratestimonio de los cristianos. Lo dice de mil maneras y en muy

diversas ocasiones, tomemos un texto que tiene además otros alcances que nos interesa recalcar.

Las vejaciones e injusticias de que son víctimas mantienen a los indios alejados de la fe, al mismo tiempo que explican y legitiman el rechazo que experimentan ante la proclamación del Evangelio. Y no sólo ellos: «a mi juicio -escribe Bartolomé- no hay otro motivo, por el cual los sarracenos, turcos y otros infieles rehúsan abrazar nuestra fe, si no es el hecho de que les negamos con nuestra conducta lo que les ofrecemos con nuestra palabra». Lo que vale para los *indios*, vale también para los adversarios históricos del pueblo español, los *sarracenos* y *turcos*. Estos deben, igualmente, ser llamados al Evangelio a través del diálogo y la persuasión, no de la guerra. La intervención bélica es simplemente «un pretexto para robar las propiedades de otros y para subyugar sus provincias». Lo apropiado es que los infieles -cualesquiera que ellos sean- «vean que en nuestra conducta brilla la vida cristiana» (*Apología* 121-121v)<sup>7</sup>.

Ese es el verdadero obstáculo a la fe<sup>8</sup>. Suprimirlo está en manos de los cristianos, es necesario que su comportamiento sea coherente con las palabras que anuncian. Para eliminar este obstáculo no se necesitan las armas, y menos aún usarlas contra los infieles. Además, si no se suprime esa traba, si se mantiene la conducta de los cristianos, y las equivocadas justificaciones teológicas al uso de la fuerza para evangelizar, se cuestiona de raíz lo único que podría dar sentido a la presencia peninsular en las Indias. Ya sabemos por qué: sin libertad no hay predicación del Evangelio (cf. por ejemplo, *Carta al príncipe Felipe*, 1544, V 215a).

Pero hay más. Los infieles no solamente no están obligados a creer a los cristianos que actúan así, tienen también el derecho de rechazar por la fuerza a quienes los invaden, los maltratan y pretenden imponer sus costumbres y religión. Si de acciones de fuerza se trata, los motivos que justifican su empleo están más bien de parte de los indios<sup>9</sup>. Argumentación inesperada para quienes, seguros de ellos mismos, actúan y razonan desde su poder, intereses y verdades.

Las Casas no se limita a la denuncia de lo que sucede en las Indias. Aporta elementos que pueden ayudar a discernir lo que en ellas es o no

conforme con el Evangelio y la justicia. Ante el fuego graneado de los que favorecían -o permitían por medio de requisitos fáciles de cumplir -la guerra contra los indios, el dominico apela a las distinciones canónicas y teológicas que contribuyan a poner orden en el asunto.

Una de esas distinciones es la clásica entre judíos y paganos de un lado, y herejes del otro, de la que ya hemos tratado. Parapetado detrás de ella no acepta que se aplique a los indios la dureza que dicha posición dominante en su tiempo acepta para los segundos, los disidentes en la fe. Sepúlveda, que no reconoce esa distinción sino formalmente, se ve por ese motivo reconvenido en varias oportunidades. Al olvidar algo tan elemental «con sus mismas armas se hiere y lastima en la frente el reverendo doctor», dice Las Casas (*Aquí se contiene*, 1552, V 321b).

Busca dejar claro -en una actitud que tiene sin duda mucho de defensiva- que en las Indias no está en discusión sino lo concerniente a los infieles. Permanece, por ello, fuera de su examen crítico la postura tradicional respecto de la herejía. Cuando la menciona es para repetir lo comúnmente aceptado, para decir que ella no entra en línea de cuenta en la realidad indiana. Algunas veces, sin embargo, toma distancia frente a esa doctrina, y exhorta a que se tenga respeto por la persona del hereje. Por ejemplo, siempre en el marco de su polémica con Sepúlveda, usando en forma figurada el lenguaje bíblico frecuente en estos temas, escribe: «luego a *todos los herejes*, y mucho más a los que nunca recibieron la fe ni ofendieron a la Iglesia, se ha de ofrecer primero paz, declarando y dándoles noticia y conocimiento del mismo Cristo hijo de Dios, que es la verdad. Y la pelea contra ellos ha de ser con los testimonios de la Escritura; y el herirlos, con el cuchillo del Evangelio en la predicación benigna, dulce, con mansedumbre y con humildad» (V 321 a - b; énfasis nuestro). Los medios pacíficos -paradójicamente subrayados con un lenguaje «bélico»- son lo apropiado también en el caso de los disidentes en la fe. El Evangelio debe ser, en todos los casos, ofrecido con benignidad y humildad.

Pero ya hemos señalado que este no es el aspecto que le quita el sueño. Lo que le importa en primer lugar es el ámbito de los infieles, en el que se ubican los indios. Será, por eso, clave para él la célebre distinción de Cayetano acerca de tres clases de infieles:

a) Aquellos que «de hecho y de derecho están sometidos a los príncipes cristianos, como los judíos y los moros en territorios cristianos». La circunstancia era frecuente en Europa, España no es sino un caso mayor de algo existente también en otros lugares.

b) «Otros que son súbditos de derecho y no de hecho, por ocupar territorios cristianos, como los turcos, enemigos jurados de los cristianos, a los cuales es lícito hacer la guerra». También aquí estamos en terreno conocido, la compleja historia mediterránea había creado muchas intrincadas situaciones entre cristianos y turcos.

c) «Pero hay otros que ni de hecho ni de derecho están sometidos a nuestros príncipes, como los paganos que se encuentran habitando tierras en las que nunca sonó el nombre cristiano». Es el caso de los moradores de las Indias.

El derecho de la época reconocía una autoridad de alcance diverso, y discutido, a los príncipes cristianos sobre sus súbditos infieles. Aceptaba, asimismo, el derecho de las naciones cristianas de hacerle la guerra a los infieles para recuperar las tierras usurpadas (por ejemplo Asia menor y el norte de Africa). La tercera categoría tenía una relativa novedad (relativa porque de hecho, fue el caso de los pueblos del norte de Europa durante la Edad Media). En ese estado de cosas no se justifica el uso de las armas, porque no se puede «propagar de esta manera la fe de Jescucristo»<sup>10</sup>.

No sorprende el entusiasmo de Las Casas por este texto que ilumina con luz propia el asunto que tanto le preocupa. La distinción de Cayetano fue un gran aval para sus propias posiciones e incomodó a personas como Sepúlveda<sup>11</sup>. Bartolomé acoge tempranamente este temperamento, la obra de Cayetano fue una de las que leyó y estudió durante su retiro dominico en La Española<sup>12</sup>. No es citada en el *De unico*, pero hay una diáfana mención de ella en un capítulo (el tercero) que no forma parte actualmente de esta obra (cf. *De unico* 192v). A ella se alude también en otro texto de la misma época, en la *Carta a un personaje* (1535, V 64b).

En obras posteriores se referirá muchas veces, y explícitamente, al texto de Cayetano y a las tres clases de infieles. Las Casas construye con meticulosidad el valladar protector de los moradores de las Indias. Son

infiel y no disidente en la fe, y, a más de eso, infiel de la tercera categoría, no hay razón para hacerles la guerra con pretexto evangelizador. El dominico sigue trabajando el punto y presenta una clasificación que asume y fusiona las dos recordadas. Para ello introduce como «segunda» o como «tercera especie de infieles» a «herejes y apóstatas»<sup>13</sup>. Lo que empuja la tercera categoría de Cayetano a un cuarto lugar. En él están los indios, Las Casas presenta el asunto en forma inequívoca<sup>14</sup>, y concluye diciendo que a esas naciones hay que «amarlas como a nosotros mismos y procurar con doctrina y buenos ejemplos traerlas y ganarlas a Cristo» (*Doce dudas*, 1564, V 489a).

De naciones se trata, en efecto. Esta es una constante de Las Casas; cuando examina estos temas, que forman parte de la vida y la cultura, su referencia es siempre a un pueblo. La creencia, cualquiera que sea la religión, es siempre algo que se vive con otros. Además, como ya hemos tenido ocasión de anotar, lo que él propugna es el respeto a la libertad tanto de las personas como de los pueblos.

### ***Diálogo a través de las obras***

Nada justifica, entonces, las guerras contra los indios. La libertad es una condición ineludible para una verdadera aceptación de la fe. Quitar por la fuerza a los indios la posibilidad de que a través de un proceso de maduración lleguen a esa acogida es violar el principio señalado. De allí su preocupación por respetar «el tiempo y espacio para la conversión» de aquellos a quienes se anuncia el Evangelio (*Apología* 171v). La guerra busca acortar un trayecto que requiere tiempo, porque es exigido por la libertad humana y sus resultados son contraproducentes. Los males que ella causa provocan el rechazo a la fe en un Dios amor o el fingimiento de quien se siente impotente ante el poder de destrucción de los cristianos<sup>15</sup>.

En el *De unico* refuta un modo de evangelizar contrario al que él propugna. Se trata de aquellos que piensan «más adecuado y fácil de realizar que primero dichos infieles deberán ser sometidos, quiéranlo o no, al dominio temporal del pueblo cristiano. Una vez sometidos, la predicación seguiría de manera metódica» (p. 149). Prueba, si ella fuese necesaria, de que mucho antes de Sepúlveda había ya quienes sostenían la tesis del

sometimiento previo. La posición del cordobés fue presentada hacia la mitad del siglo XVI en forma muy articulada, pero no fue excepcional. El alto sentido de Dios y de las exigencias de la libertad humana que tiene Las Casas no le permite aceptar esos métodos para anunciar el Evangelio. «Cuando hablo de acciones bélicas -escribe- digo la suma de todos los males» (*Apología* 206v).

La posición de Las Casas se halla en las antípodas de aquella que sostiene la guerra previa a la evangelización. Desde sus primeros textos denuncia la intervención armada como contraria al derecho a la vida y a la libertad de los indios, y como la negación del fin principal que es anunciar el Evangelio. Su ambivalente y fracasada experiencia de Cumaná, el episodio de Enriquillo, y sobre todo su primera obra, el *De unico* lo llevan a fijar definitivamente su tesis sobre el punto. Es decir, su vehemente defensa -y fundamentación- de la evangelización pacífica no como el *mejor* medio (como gustará decir a algunos teólogos y misioneros, para pasar luego a sostener que él no es viable) sino como el *único* método evangelizador. Esto es precisamente lo que diferencia al dominico de prácticamente todos los teólogos que se ocuparon del asunto. Más cerca de su posición estuvieron connotados misioneros de la época.

Su honda inspiración evangélica interpeló a sus contemporáneos; ayudó a flexibilizar las posiciones de muchos y dejó una indeleble huella en los teólogos de la llamada segunda generación de Salamanca. Pero, en ese tiempo, muchos le reprocharon también la terquedad y -decían- la falta de realismo de su postura. Hoy, por el contrario, nos es difícil comprender a quienes de un modo u otro legitimaron el uso de las armas en el anuncio del mensaje cristiano. En cambio, la posición «extrema» de Bartolomé resulta lo obvio y lo correcto.

Antes del *De unico* (si adoptamos la fecha que propone H. Parish) Las Casas afirmaba que Cristo, que vino a revelar a Dios, «Padre de las misericordias», mandó a sus sucesores que «ofreciesen su paz y que a todos bien hicieren, y que con la suavidad de sus virtudes y buenas obras, dando de gracia lo que de gracia habían recibido, los procurasen de atraer, e así fueron traídos por paz e amor a buenas obras nuestros pasados, dejando las propias vidas los que predicaban a Dios en su santa demanda». Dar

gratuitamente lo que gratuitamente se recibió es la gran norma evangélica. Se pregunta entonces ¿por qué se envía a las Indias a lobos hambrientos y a crueles tiranos? No fue eso lo que hizo Cristo, nuestra manera de proclamar el Evangelio debe inspirarse en su ejemplo (*Carta al Consejo*, 1531, V 49a).

Ese será el gran tema del *De unico*. La bondad de Jesús, su atención por todos, en especial por los más necesitados, señalan la ruta. La conclusión es transparente: «Cristo concedió a los apóstoles solamente la licencia y la autoridad de predicar el evangelio a los que quisieran oírlo, pero no las de forzar o inferir alguna molestia o desagrado a los que no quisieran escucharlo. No concedió a los apóstoles o predicadores de la fe que pudieran obligar a oír a quienes no quisieran, ni pudieran castigar a quienes incluso los expulsaran de sus ciudades» (*De unico* 64, el aserto se apoya en Mt. 10, 14-15). No caben las medias tintas cuando de evangelización se trata. Cualquier forma de violencia empaña el mensaje.

El testimonio de Jesús está hecho de palabras y de gestos. Las Casas cita al respecto un texto capital del evangelio de Lucas (4, 16-20), el llamado «programa mesiánico». Comienza por decir que Cristo envió a sus discípulos para que sin armas y violencia, y sólo «con virtud y santidad y doctrina y con ruegos y promesas» proclamaran su mensaje e hicieran desaparecer la idolatría. «Por decreto del Espíritu Santo» (continuador de la obra de Cristo) toca ahora convertir «estas nuestras Indias»; el comportamiento de los apóstoles debe ser el modelo: «así como ellos hicieron en aquéllos, hagamos nosotros en éstos».

La fuente está en Jesús: «esto primero lo hizo y ejercitó por sí mismo que lo enseñare y mandase a sus apóstoles». Ahora bien, según el texto lucano en el que precisa su misión respecto del «modo de convertir los infieles, mostró que les debían de notificar y declarar traerles el año de jubileo» y el perdón de los pecados. Vale decir, les trajo la vida basada en la justicia y en la reconciliación. Dar vida es también el contenido de los otros versículos del texto, que Las Casas cita en latín a continuación: evangelizar a los pobres, predicar a los cautivos la libertad, dar la vista a los ciegos<sup>16</sup>.

Las Casas dice con razón que son «obras tuyas propias» y que ellas «no son menos ley que sus palabras». Por consiguiente es contra «la ley divina evangélica y contra el precepto e intención expresa en Dios (...) querer o pensar de punir algún poder humano los delitos de idolatría o de otra especie de pecados cometidos por gentes propiamente gentiles». No es posible predicar con la muerte la fe en aquel que dijo «he venido para que tengan la vida en abundancia» (Juan 10,10). Este texto del *Octavo remedio* (V 81b-82a; del que hemos tomado las citas anteriores) es central. La cita del pasaje joánico rubrica su tesis: un mensaje de vida no puede ser -bajo ningún pretexto- anunciado a través de la destrucción.

Nadie tuvo, en su tiempo, en relación con las Indias, mayor sensibilidad acerca de esta contradicción<sup>17</sup>. No estamos ante una cuestión de estrategia pastoral. La evangelización pacífica se sustenta en el contenido mismo del mensaje, si él es vida, los medios no pueden ser de muerte. De otro modo quedaría borrada la imagen del «Padre de las misericordias», el Padre de Jesús. La coacción en la evangelización hace aparecer a Dios como «un violento e inicuo tirano» (*H I c.24; I 92b*) que aprueba todas las vejaciones e injusticias que cometen sus pretendidos creyentes.

Frente a eso su inspiración evangélica y su experiencia indiana se aúnan para que acentúe el papel de las obras en el testimonio cristiano del Dios amor. Tal vez con palabras se cumplía en algunas zonas de las Indias, pero ellas eran rápidamente desmentidas por el comportamiento de quienes las pronunciaban o de aquellos que llegaban junto con los predicadores. La ortopraxis de los cristianos, como nos expresamos ahora, da solidez a la ortodoxia de su anuncio y hace que éste sea escuchado. Toda su vida fue fiel a esta perspectiva. En una de sus últimas obras escribe: «el que trata de enseñar a otros debe poner por delante las obras que sean ejemplo de sus palabras para más adoctrinar con las obras que con las palabras, como los apóstoles quienes primeramente enseñaban con ejemplos de vida y después con palabras: más aún ni de palabras siquiera había necesidad cuando clamaban las obras» (*De Thesauris* 54)<sup>18</sup>. El asunto va lejos, las obras hablan por ellas mismas; paradójicamente, las palabras solas no.

El modo de anunciar a Dios es también la manera de ir hacia El: el camino de las obras. Las Casas se refiere al evangelio que más y mejor

subraya esa perspectiva, el de Mateo. Las obras de los seguidores de Jesús hacen que otros se orienten al Padre «que está en los cielos» (Mt. 5, 16; citado en *De Thesauris* 54v). El versículo cierra la primera perícopa del Sermón de la Montaña, en ella Jesús precisa bajo forma de bienaventuranzas aquellas que deben ser las actitudes del discípulo. Actitudes que deben expresarse en gestos hacia el prójimo, y en él a Dios mismo. Hay una firme cristología detrás de esta manera de ver las cosas.

### ***Mas allá de la no coacción a la fe***

A la luz de estos postulados enraizados en su noción de Dios y el Reino de vida que proclama el Evangelio, Bartolomé recusa toda forma de violencia en la evangelización. La guerra previa, obviamente, pero también las otras formas sutilmente introducidas por misioneros y teólogos, cuyos ejes hemos visto anteriormente. Veámoslas caso por caso.

Hay consenso para rechazar *la coacción a la fe*. Ya conocemos el proceso histórico que llevó a esa tesis. Ella no es sino lo que permanece -una vez que la Iglesia recibe el apoyo del poder político- de la límpida reivindicación de la libertad en materia religiosa, presente en los primeros siglos<sup>19</sup>. Las Casas la hereda y la sostiene en incontables textos. Pero la no coacción a la fe es algo que en principio no tiene opositores; ella no es, en consecuencia, un buen criterio para saber quiénes defienden la evangelización pacífica. Si ese fuese el factor de discernimiento, todos, en la época, estarían básicamente en la misma posición<sup>20</sup>.

Además, y esto es más importante, desde el momento en que la no coacción a la fe supone la perspectiva del poder, se abre la puerta a sutiles empleos de la fuerza. Es el famoso asunto de los impedimentos a la predicación. Uno de ellos será el *negarse a oír* la predicación, para unos es un motivo suficiente de guerra. Soto no lo acepta, pero reconoce que el asunto es discutido (cf. V 305b; es un texto ya citado). Las Casas lo rechaza de plano. En la *Apología*, partiendo de un pasaje (mencionado en el texto del *Octavo remedio*, que hemos citado poco antes) de Mt. 10, 14-15 (y paralelos), concluye que «Cristo no enseñó que aquellos que rehusasen oír el evangelio fueran forzados a hacerlo o fueran castigados» (p. 119v.)<sup>21</sup>.

Otra obstrucción a la evangelización (causa de uso de la fuerza y, eventualmente, de guerra para Vitoria y Soto) es *no dejar que se predique*. Tampoco la acepta Las Casas. Eso fue lo que motivó la discrepancia de Soto con su amigo, que ya hemos consignado (cf. V 305b). Ni el asesinato de los misioneros es para el sevillano motivo para empuñar las armas contra los indios. «Ya que no dan muerte -escribe- a los predicadores como tales predicadores, ni a los cristianos como tales cristianos, sino como sus más crueles enemigos públicos, con miras a no ser oprimidos ni matados por éstos» (*Apología* 122v).

En verdad, Las Casas había salido al frente de esas disquisiciones que abrían la posibilidad al uso de la fuerza, antes de que teólogos como Vitoria o Soto interviniesen en el debate. En el *De unico* rechaza ya la justificación que se da para evitar los impedimentos a la fe. «Por más que muchos de éstos -escribe- o sus defensores digan que no es su intención obligar con esta guerra a los infieles a aceptar la fe, sino quitar los impedimentos a la predicación (...) este subterfugio, sin embargo, no los releva de su ceguera y de su error pernicioso» (p. 177v)<sup>22</sup>. No se engaña Las Casas. El asunto no se mueve en el nivel de las intenciones. En concreto, esas razones legitimadoras devienen pretextos para los abusos que él conoce bien por su experiencia indiana<sup>23</sup>.

Repulsa a una intervención que obligue a escuchar la fe y también a aquella que entiende defender el derecho de los cristianos a predicar. Lo que está detrás de estas recusaciones es que la simple afirmación de la no coacción a la fe resulta totalmente insuficiente para Las Casas. Ese postulado es compatible con la violencia, en los casos eventuales- e incluso, si se quiere, excepcionales- que hemos anotado. Las negativas de Bartolomé hacen que vaya más allá de los linderos señalados por el respeto a la libertad del acto de fe. Suponen una descalificación a toda perspectiva de poder en estos asuntos. Lo dice, rebatiendo los argumentos de Sepúlveda, a partir del famoso *compelle intrare* («obligar a entrar») de la parábola de Lucas (14,23) retomada, en el marco de la libertad religiosa, por Agustín: «Esta coacción se lleva a cabo mediante la acción de la razón y de la humana persuasión o a través de la persuasión espiritual e interior, lograda por el ministerio de los ángeles. Por consiguiente, es falso e impío

afirmar que Cristo nos obligó, bajo precepto, por medio de la frase antes citada, a que, cuando la Iglesia tiene gran poder, hagamos preceder la guerra contra los pacíficos infieles a la predicación del evangelio, como el egregio Doctor Sepúlveda no ha tenido vergüenza en proponer con su nuevo dogma» (*Apología* 210-210v). La situación de poder de la Iglesia no debe hacer cambiar una actitud que se inspira en el Evangelio, la fuente que alimenta la vida de la Iglesia más allá de las circunstancias históricas<sup>24</sup>.

Las Casas se encamina hacia una consideración y un respeto por las costumbres de los pueblos indios y por su derecho a optar libremente por su religión. En esa línea se encuentra su repudio por la destrucción de los ídolos de los indios. Estos merecen que se tenga en cuenta el tiempo que se requiere para cambiar libremente de opinión si ese es su parecer. Bartolomé llama a eso -inspirándose en Agustín- «raer de los corazones los ídolos» (*H. III* c.117; II 456; ver también *Apología* 206v-207). Es decir, por una decisión libre que viene del interior de las personas, por persuasión; y no por presión exterior. Nada más alejado de Las Casas que la mentalidad del extirpador de idolatrías.

Por no respetar ese proceso puede incluso ocurrir algo terrible. Bartolomé considera un disparate lo que se hace en las Indias: «poner cruces, induciendo a los indios a la reverencia de ellas», sin haber tenido antes una auténtica evangelización. El resultado será desastroso. Los indios piensan que «les dan algún ídolo de aquella figura que tienen por Dios los cristianos, y así los harán idolatrar, adorando por Dios aquel palo» (*H. III* c.117; II 456b). Es un lenguaje claro, he aquí el cristianismo mismo cultivando la idolatría. Incluso la cruz puede ser un ídolo si no ha habido un acto libre de aceptación de la fe. La pauta pastoral que se desprende del riesgo denunciado, sigue siendo válida en nuestros días.

Si bien Las Casas tiene en algunos (pocos, en verdad) de los grandes teólogos personas cercanas a sus posiciones<sup>25</sup>, quienes se identifican realmente con él son ciertos notables misioneros como el gran obispo Juan Zumárraga (+ 1548), tan íntimamente ligado a nuestro dominico. Ya hemos aludido a un texto, probablemente redactado por Las Casas, pero firmado por Zumárraga. Se alude en él a la distinción de Cayetano, sin mencionarlo nominalmente, en la primera verdad (también en la sexta). La guerra a los

indios es declarada por eso «injusta e inicua». El modo de difundir la fe «no es otro sino el que Cristo, el verdadero señor de todo el mundo y el más sabio legislador empleó y enseñó, y sus santos apóstoles enseñaron y ejercieron. Es decir: dándole gratuitamente, en paz, sabiduría, doctrina, humildad, mansitud, benignidad, liberalidad, en olor de buena fama, en paciencia y pobreza»<sup>26</sup>. Otro franciscano, muy cercano igualmente a Bartolomé, Jacobo de Tastera (+ 1544), propugnó experiencias de evangelización pacífica en Yucatán<sup>27</sup>.

Es cierto que no tenemos escritos detallados de estos dos misioneros que nos hagan conocer sus tomas de posición respecto de las sutiles distinciones introducidas por los teólogos evocados. El análisis de estos últimos nos ha hecho desconfiar de las declaraciones de una preferencia por la evangelización pacífica, porque ella puede ir a la par con reservas y condiciones que -más allá de los buenos propósitos- terminan justificando las guerras. Todo indica que ese no fue el caso de Zumárraga y Tastera, su testimonio evangelizador así lo demuestra<sup>28</sup>.

Estas ideas inspiraron el intento que Las Casas emprende, con frailes franciscanos y dominicos, en la región considerada tierra de guerra, que luego cambiará significativamente de nombre y será conocida como Vera Paz<sup>29</sup>. En ella, en «ese rinconcillo muy chico de las Indias», sus moradores han tenido el tiempo y el espacio necesarios para acoger libremente la fe y alcanzar un verdadero conocimiento de Dios sin temores ni disimulos<sup>30</sup>. La libertad religiosa de que gozan los habitantes de esa región va aparejada con la libertad política que hace que ellos puedan decidir si aceptan o no el supremo señorío de los reyes de España (cf. *De Thesauris* 101- 103). Volveremos sobre este asunto capital (cf. infra c. XV). Aludimos a él porque subraya la importancia de este experimento para Las Casas, pero su significación va más allá del juicio de su inspirador. Acierta Saint-Lu cuando termina su largo estudio sobre la Vera Paz con el siguiente juicio: «Un caso singular, sin duda, pero algo muy distinto, pese a sus límites, que un simple caso local o episódico. Puesto que la historia de la Vera Paz, notable ejemplo de la difícil conciliación entre espíritu evangélico y las duras realidades de la colonización, se halla en el corazón de la historia de la América española»<sup>31</sup>.

El sevillano intenta comprender las religiones indígenas desde dentro. Contra lo que piensan corrientemente sus contemporáneos europeos, orgullosos de su condición de cristianos, estima que «la intención común y final de quienes practican la idolatría no es adorar piedras, sino adorar en ellas, a través de ciertas manifestaciones del poder divino, el ordenador del mundo, sea el que sea» (*Apología* 86v-87). Mas allá del ídolo los creyentes de estas religiones se orientan al Dios único. Se trata de una consideración y valoración notables de esas costumbres religiosas<sup>32</sup>.

Ese será su enfoque al examinar el asunto de los sacrificios humanos y la antropofagia. No se ha dedicado todavía al asunto el estudio que por su importancia merece, vale la pena examinarlo en detalle. Es de gran interés para el tema que nos ocupa.

## 2. LOS SACRIFICIOS HUMANOS

El más sólido -a decir de sus sostenedores- de los motivos avanzados para justificar, e incluso para considerar la guerra como una exigencia cristiana contra las naciones indias, era la obligación de defender a las personas inocentes que en esos pueblos sufrían opresión e injusticia. El asunto, se decía, se hace aún más urgente en el caso de aquellos que, además de ser sacrificados a los dioses, servían de alimento en ceremonias religiosas. Los sacrificios humanos y la antropofagia fueron, en efecto, las más graves acusaciones que se esgrimieron contra los indios por parte de aquellos que buscaban legitimar las guerras de conquista. Sepúlveda usa este argumento con complacencia y agresividad. Por su parte, Vitoria, desde su cátedra salmantina, descarta un modo de usar este argumento; pero al fin de cuentas justifica la guerra por ese motivo, si bien pide que ella se haga con miramiento y moderación.

Las Casas rechaza sin cortapisas la validez de estas razones. Los hechos en que ellas se basaban fueron recordados en varias oportunidades a lo largo de la controversia de las Indias, sobre todo por quienes buscaban legitimar la presencia europea en estas tierras. Las Casas se había embarcado anteriormente en discusiones sobre esas costumbres de algunas naciones indias, así como acerca del número de personas eventualmente sacrificadas. Pero el tema cobra nueva actualidad con la entrada en liza de Ginés de

Sepúlveda poco después de la dación de las Leyes Nuevas (1542); y alcanza su punto culminante en la célebre disputa de Valladolid (1550-1551), obligando a Las Casas a retomar lo en su conjunto<sup>33</sup>. Los sacrificios humanos constituyen, sin lugar a dudas, el argumento más agresivo y más difícil de refutar entre los aducidos en favor de la guerra a los habitantes de las Indias<sup>34</sup>.

En vistas a comprender mejor la perspectiva de Las Casas conviene detenerse un momento en las posiciones de Vitoria y Sepúlveda. El primero dio un sutil tratamiento al asunto y trazó -con su indiscutible autoridad- las fronteras del marco teórico sobre la cuestión; en la *Apología* Las Casas toma distancia del maestro salmantino, aunque no lo mencione explícitamente abordando este punto<sup>35</sup>. Sepúlveda provocó, en cambio, la reacción enérgica de fray Bartolomé, con él la oposición es frontal y pública.

### ***En defensa de los inocentes***

Francisco de Vitoria enfrentó el asunto en la *De indis (Sobre los indios)*<sup>36</sup>, y antes en un fragmento de la relección *De temperantia (Sobre la templanza)*. Dejamos para un capítulo posterior un análisis del significado de estas relecciones en la obra de Vitoria acerca de cuestiones indianas; nos limitamos por ahora al tratamiento que da a los sacrificios humanos como eventual motivo de una acción armada contra los habitantes de las Indias.

En la *De indis*, Vitoria toca el punto en dos oportunidades, correspondientes a las dos grandes partes de su obra (títulos ilegítimos y títulos legítimos de la presencia española en las Indias). El gran teólogo rechaza en primer lugar una razón que se presentaba para justificar la guerra contra los indios: «los pecados de los mismos bárbaros». Se trata, por cierto, de pecados contra la ley natural como, por ejemplo, «comer carne humana y el incesto o la homosexualidad». Vitoria acepta que dichos actos son contrarios a la naturaleza, pero rechaza que ellos legitimen una guerra punitiva; sostiene más bien que «los príncipes, ni aún con la autoridad del Papa, pueden apartar por la fuerza a los bárbaros de los pecados contra la ley natural, ni castigarlos por esta causa».

Respecto de los testimonios bíblicos aportados en favor del uso de la fuerza, el teólogo de Salamanca afirma que «nunca en el Antiguo Testamento, cuando los negocios se ventilaban por las armas, ocupó el pueblo de Israel tierra de infieles, por el hecho de ser infieles o idólatras o por otros pecados contra la naturaleza como sacrificar sus hijos e hijas a los demonios; sino era por especial privilegio de Dios o porque les impedían el tránsito o les hacían injusticias» (los textos citados están en *Obras* 697-700; *CPH* 67-72). Refutando a teólogos que lo precedieron en el tratamiento de este tópico Vitoria recusa, por anticipado, parte de la argumentación de Sepúlveda acerca del punto.

Pero el maestro de Salamanca no queda ahí. Fiel a su método y propósitos, volverá sobre el tema, enfocándolo desde otra óptica, en la segunda parte de su obra. El quinto motivo auténtico para hacer la guerra a los indios, condicional como todos los títulos legítimos, recibe el siguiente enunciado: «la tiranía de los mismos gobernantes de los bárbaros o las leyes tiránicas en daño a los inocentes, como las que ordenan el sacrificio de hombres inocentes o la matanza de hombres libres de culpa con el fin de devorarlos». Dicha medida de fuerza contra quienes cometen tales desmanes es susceptible de ser emprendida por los príncipes cristianos «aún sin la autoridad del Pontífice», porque estamos en un terreno en que el Papa no tiene dominio; es decir, en el terreno del derecho de gentes, expresión del derecho natural<sup>37</sup>.

La razón fundamental que presenta Vitoria para apoyar, esta vez, la tesis en favor de la guerra es el deber que cada uno tiene de «cuidar de su prójimo, y todos ellos son prójimos nuestros». Esta obligación es todavía mayor para los príncipes. Se trata de una exigencia válida incluso en el caso en que las víctimas no quieran ser defendidas. «En cuanto a esto solamente -concluye el teólogo salmantino-, es verdadera la opinión de Inocencio IV y del Arzobispo de Florencia de que los bárbaros pueden ser castigados por los *pecados contra la naturaleza*» (*Obras* 720-721; *CPH* 93-94; subrayado nuestro). Vitoria tiene pues clara conciencia de que ha retomado, desde otra perspectiva, el título ilegítimo que había recusado antes. La restricción con la que empieza la frase («en cuanto a esto solamente») hace ver que busca limitar el alcance de la coincidencia. Sin embargo, esto no lo lleva, en la

práctica, a una conclusión realmente distinta a la de los defensores de posiciones teocráticas que cita (a cuyas tesis hemos aludido anteriormente). Acuerdo poco frecuente en Vitoria que en general marca distancias con esos autores<sup>38</sup>.

Como veremos, en la posición del catedrático de Salamanca hay una diferencia en relación con el segundo argumento de Sepúlveda (injuria a Dios)<sup>39</sup>; pero hay una coincidencia básica con el tercero (defensa de las víctimas inocentes de los sacrificios, ofensa a los seres humanos). A partir de esta innegable convergencia se ha afirmado equivocadamente, que Vitoria y Sepúlveda tienen, en cuanto a lo esencial, la misma posición sobre el asunto de Indias y la justicia de la presencia europea en ellas<sup>40</sup>. La verdad es más compleja. La postura de Vitoria camina en una cuerda floja entre las de Las Casas y Sepúlveda; de allí las coincidencias y las discrepancias parciales con uno y otro. El carácter condicional con que el salmantino presenta sus tesis (Sepúlveda, claro está, es más afirmativo) hace que éstas no requieran sino una prueba *de hecho* para alcanzar su plena vigencia. Muchos en las Indias estarán dispuestos, e incluso ansiosos por proporcionarla. Toledo y Sarmiento de Gamboa en el Perú, entre otros, hablaremos de esto más tarde.

El famoso fragmento perteneciente a la relección *De temperantia*, dictada poco antes de la *De indis*<sup>41</sup>, que acabamos de examinar, si bien no aporta algo substancial a nuestro tema tiene matices que vale la pena recoger<sup>42</sup>. Todo el texto está dedicado al asunto de la posibilidad de «hacer la guerra a los bárbaros, a causa de su costumbre sacrílega de comer carne humana o de ofrecer vidas humanas en sus sacrificios». Pese a mantenerse en el nivel de los principios, hay una referencia explícita a la situación que se presenta, de hecho, en las Indias; efectivamente, a continuación de la frase que acabamos de citar, Vitoria anota: «como sucede con los de la provincia de Yucatán».(*Obras* 1039; *CPH* 100. En la página anterior (cf. *Obras* 1038), en la que hace el mismo planteamiento, dice: «como son los bárbaros, recientemente descubiertos, de la provincia de Yucatán, en la nueva España») No hay en la *De indis* una alusión semejante a la realidad indiana.

Vitoria parte de una clara conclusión, establecida, poco antes, en la relección (de la cual el fragmento que analizamos ahora no sería sino una

parte): «Está prohibido por derecho natural y divino ofrecer a Dios sacrificios humanos» (*Obras* 1032). Unas páginas más lejos Vitoria se plantea la cuestión moral de la posibilidad de la guerra por este motivo (es el tema del fragmento), habiendo determinado ya «la ilicitud de la antropofagia y de los sacrificios humanos» (*Obras* 1038). Después de algunas precisiones, y de avanzar algunas posiciones rigoristas alrededor del tema de la libertad del acto de fe, Vitoria sienta dos conclusiones (la cuarta y quinta de su razonamiento) que confirman lo que llevamos dicho a partir de la *De indis*.

Vitoria niega en primer lugar que se justifique la guerra «a causa de los pecados contra la naturaleza más de lo que se podría por los otros pecados que no son contra la naturaleza». Los príncipes cristianos no tienen potestad sobre los infieles, y el Papa tampoco puede dársela. Pero, como en la *De indis*, lo que es recusado por un motivo, es aceptado por otro. Así la siguiente conclusión es formulada con toda la claridad deseada: «Los príncipes cristianos pueden hacer la guerra a los bárbaros, porque se alimentan de carne humana y sacrifican hombres». Ya conocemos la razón de esto: «no es porque comer carne humana o sacrificar hombres sea contra la ley natural, sino el que infieren injurias a los hombres» (*Obras* 1050-1051; *CPH* 109-110). Esta defensa del inocente debe hacerse «aunque él no lo pida y aún más, aunque se resista». Los sacrificios humanos infringen la ley natural, pero los príncipes no están autorizados a castigar, por esta razón, a quienes así se comportan; sí pueden hacerlo, en cambio, para defender a las víctimas de esos sacrificios<sup>43</sup>. La misma posición será sostenida en la *De indis* y había estado ya presente en una de sus lecciones sobre la *Suma* de Tomás de Aquino, hablando de los infieles en general<sup>44</sup>.

Es de notar, sin embargo, que en este texto del fragmento, Vitoria no emplea el prudente tono condicional que se observa en la relección *De indis*, a propósito del quinto título legítimo. La alusión a los habitantes de Yucatán -una situación de hecho- en el planteamiento del asunto ya hacía presagiar un tono más afirmativo. No sorprende entonces que sostenga: «Por tanto, como *en la realidad sucede* que tales bárbaros asesinan a hombres inocentes al menos para sacrificarlos, los príncipes pueden perseguirlos con la guerra, a fin de que cesen en semejante rito» (*Obras*

1051, *CPH* 110; subrayado nuestro). Las guerras contra los indios por esta causa están plenamente justificadas. Anterior a la *De indis*, este texto (retirado de circulación tal vez por el propio Vitoria), no plantea una hipótesis sino una tesis, puesto que los hechos se dan y son reconocidos como tales.

En un aspecto, sin embargo, el fragmento aparece más moderado que la *De indis*. En él, Vitoria considera que si se hace, justificadamente, la guerra por este único motivo «al cesar éste no es lícito prolongarla más ni ocupar con esta ocasión sus bienes o sus tierras» (*Obras* 105; *CPH* 111). En la *De indis*, en cambio, el argumento parecería tener mayor alcance, legitimando también la presencia española en las Indias<sup>45</sup>.

Antes de dejar, por ahora, a Vitoria recordemos que un punto es claro para él, ya sea que considere ilegítima o correcta la razón anotada (tanto en la *De indis*, como en el fragmento *De temperantia*): los sacrificios humanos, y la consiguiente antropofagia, son siempre *pecados contra el orden natural*<sup>46</sup>. Esta será, como veremos, una diferencia neta con la postura de Las Casas.

### ***Vengar la ofensa a Dios***

Sepúlveda desarrolla extensamente este considerando. Es consciente de su fuerza demoledora ante las personas de ese tiempo. Sus argumentos segundo y tercero van en esa línea. Demócrates, portavoz del humanista español, empieza expresando su más firme rechazo por las naciones que sacrifican «victimas humanas y abriendo los pechos humanos arrancaban corazones, los ofrecían en las nefandas aras y creían haber hecho así un sacrificio ritual con el que habían aplacado a sus dioses», y que, además, se alimentan «con las carnes de las victimas». Se trata, sin lugar a dudas, del «crimen más grave, torpe y ajeno a la naturaleza humana» que puede concebirse<sup>47</sup>. Esto es, según él, lo que se vive en las Indias; se pregunta entonces: «¿dudaremos en afirmar que estas gentes tan incultas, tan bárbaras, contaminadas con tan nefandos sacrificios e impías religiones han sido conquistadas por Rey tan excelente, piadoso y justo como fue Fernando y lo es ahora el César Carlos, y por una nación excelente en todo género de virtudes, con el mejor derecho y mayor beneficio para los propios bárbaros?» (*Democrates* 38).

De ahí que, después de un recorrido a través del Antiguo Testamento, formule el siguiente principio: «Testimonios y juicios de Dios son estos tantos y tan importantes que no dejan lugar a dudas a los hombres piadosos de que estos dos crímenes, el culto a los ídolos y las inmolaciones humanas, que consta eran familiares a esos bárbaros, justísimamente son castigados con la muerte de quienes los cometieron y con la privación de sus bienes, ya se trate de fieles como entonces eran los hebreos, ya de paganos, tanto antes como después de la venida de Cristo, por fundamentarse esa ley en el Derecho natural, según hemos enseñado, y tales pecados, que se cometen contra el juicio de la razón, están sancionados con justo castigo, no por la ley temporal, sino por la eterna de Dios, según unánime sentir de los teólogos» (*Democrates* 42).

Sepúlveda razona pues en función de dos crímenes: idolatría y sacrificios humanos. Ambos, y no sólo el segundo, justifican las guerras de castigo (muerte y despojo) de quienes los cometen. Posición rigurosa que no deja de causar malestar en sus propios partidarios<sup>48</sup>. Se trata para él de pecados que no tienen disculpa, puesto que son violaciones de la ley natural grabada en el corazón de toda persona, y que por ello «en todas partes tiene la misma fuerza, sin depender de apreciaciones circunstanciales» (*Democrates* 11). Ley natural que no es sino «la participación de la ley eterna en la criatura dotada de razón» (*ibid*). Por consiguiente, todos deben conocerla.

De otro lado, Leopoldo, el interlocutor de Demócrates, recuerda que según «teólogos de gran renombre» la infidelidad («ausencia de cristianismo», la llama), «no es causa suficiente» para hacer la guerra a los no cristianos. El portavoz de Sepúlveda admite la objeción: si sólo hay infidelidad, no hay causa justa. Pero enseguida hace una restricción importante en relación con las naciones indias. «Este caso se daría -dice- si se encontrase en el Nuevo Mundo algún pueblo culto, civilizado y humano, alejado de la idolatría y entregado por incitación de la naturaleza a la veneración de un Dios verdadero» (*Democrates* 44). El humanista cordobés piensa, seguramente, en nobles pueblos como el griego, o simplemente en las naciones vecinas de Israel. Esa no es la situación de las primitivas gentes de las Indias, éstas a más de infieles son idólatras. En este caso sólo «el culto a los ídolos y la inmolación de carne humana» pueden constituirse

-por ser violaciones al derecho natural- en «causa suficiente para que en justicia los cristianos, con la autoridad del Sumo Pontífice, puedan hacer la guerra a los paganos para castigarlos y corregirlos» (*Democrates* 44-45).

Páginas más allá precisa que en la coyuntura de los pueblos bárbaros de las Indias, por el contrario, «la sola infidelidad por sí misma sería causa suficiente» para justificar las guerras (*Democrates* 62). No se debe imponer la fe por la fuerza -como lo hemos visto-, pero sí es dable usarla para apartar a los infieles de sus crímenes (cf. *Democrates* 59). La doctrina teológica -que Sepúlveda acepta- según la cual la infidelidad no legitima dichas guerras, no vale para las pobres gentes de las Indias. El cordobés rompe, en este caso, con las autoridades teológicas de esa época, entre las que se había logrado un consenso al respecto.

Pueden, más bien, estar agradecidos los habitantes de esas tierras, discurre Demócrates, porque la magnanimidad de los reyes de España hace que al «someter a esos bárbaros a su dominio y al de los cristianos, tienen presente no el castigo de los pecados, sino la enmienda, salvación y público bienestar de aquellas gentes» (*Democrates* 43). Es decir, en estricta justicia se merecían incluso un trato más duro.

No se trata, precisa Sepúlveda, de infracciones individuales a la ley natural (todo pecado personal lo es, en cierta medida) sino de hechos que esos pueblos aprueban públicamente. Esto es lo grave. Estamos ante la responsabilidad de naciones enteras, comenzando por sus autoridades políticas. Por ello se hacen susceptibles de castigo. La ofensa es hecha directamente a Dios, de ahí que «con una guerra sagrada como la que los fieles hacen a los idólatras no tanto se vengan las injurias hechas a los hombres como las hechas a Dios, que por su mayor gravedad son más dignas de venganza» (*Democrates* 60). El motivo avanzado convierte pues en sagrada la acción bélica.

Hay ofensa igualmente -esta precisión es importante- a los seres humanos, pero la que se hace a Dios es la mayor: «con esta guerra se vengan también las injurias humanas y no sólo las divinas, aunque sean éstas las que más pesan» (ibid). Así, a la injuria a Dios se añade la que se hace a las personas. Sepúlveda la presenta como un argumento más (el tercero) para legitimar

las guerras contra los indios. La solidaridad humana debe llevar a la defensa de las víctimas inocentes. Nuestro autor cita al respecto el caso de México, donde se solían «inmolar a los demonios más de veinte mil hombres sin merecerlo» (*Democrates* 61)<sup>49</sup>. La cifra está tomada de una de sus fuentes en materias de Indias, la *Historia General de las Indias* escrita por G. Fernández de Oviedo; no hay que olvidar asimismo que Sepúlveda tenía una gran admiración por Hernán Cortés, a quien estuvo ligado por amistad<sup>50</sup>.

Ante estos hechos, la conclusión es clara: «no sólo la infidelidad, sino también los increíbles sacrificios de víctimas humanas y las extremas ofensas hechas a pueblos inocentes, los horribles banquetes de cuerpos humanos y el impío culto a los ídolos constituyen causas justísimas para hacer la guerra contra esos bárbaros» (*Democrates* 62, subrayado nuestro)<sup>51</sup>.

Entre esas razones, Sepúlveda, claro está, enfatiza el escándalo de los sacrificios humanos, se pregunta entonces «¿quién que sea piadoso puede negar que es obligación del príncipe justo y religioso el librar a tantos hombres inocentes de tan gravísimas ofensas?». Se trata, en efecto, de una obligación que concierne, ante todo, a los «jefes de estados temporales» (*Democrates* 62)<sup>52</sup>. No estamos ante un apéndice del argumento anterior (basado en la idolatría y los sacrificios humanos, y la consiguiente ofensa a Dios). Sepúlveda mueve su pieza con cuidado, sabedor de que esto mejora su posición. A la ofensa a Dios se añade ahora la que se hace *al prójimo*, que obliga por solidaridad, en especial a las autoridades políticas. Ambos daños deben ser castigados con la guerra bajo pena de pecado. Esta última razón en favor de la guerra lo acerca a la posición asumida por Vitoria, que recordamos páginas atrás.

Idolatría y sacrificios humanos son pecados contra la ley natural, ofensas a Dios merecedoras de castigo por los príncipes cristianos. A esto se añade una exigente razón: la solidaridad y defensa de los inocentes. Respecto de este último motivo pregunta «¿Quién dudará que por este único motivo justísimamente pudieron y pueden ser sometidos?» (*Apología* (GS) 65).

Esta toma de posición de Sepúlveda dará lugar a un largo y minucioso tratamiento del tema por parte de Las Casas<sup>53</sup>.

## ***Planteamiento del problema***

Las Casas enfrenta el tema de las guerras contra los indios, con motivo de los sacrificios humanos, sobre todo en sus escritos alrededor de la disputa de Valladolid. Sitúa, para ello, su argumentación en dos niveles: en cuanto a las cuestiones de *derecho* en la *Apología*, y en relación a las cuestiones de *hecho* en la *Apologética Historia*<sup>54</sup>. La primera fue leída (en una primera versión por lo menos) en Valladolid y en ella se busca refutar punto por punto las afirmaciones de Sepúlveda. Una idea preside sus consideraciones: el respeto a las costumbres religiosas de los indios.

La exposición del obispo de Chiapa en su *Apología* tiene una armazón lógica impresionante, pese a excursos eruditos que por momentos parecen trabar el desarrollo de su pensamiento. Esto último puede desconcertar en una primera aproximación, pero una vez que se penetra en el entramado de su raciocinio la presentación surge con toda su claridad interna, obra de una mente alerta y rectora. Sin embargo, estas disquisiciones conceptuales, así como las refutaciones y réplicas posteriores del debate no deben hacer olvidar lo que está realmente en juego y en proceso: *la destrucción «en cuerpos y almas» de los indios*. Ningún argumento será por eso para el dominico más macizo y urgente que la cruel realidad que se vive en las Indias.

Desde ella Las Casas deja sentado, en el primer capítulo de su libro, su rechazo a todo tipo de argumento que defienda la guerra hecha contra los habitantes de estas tierras, incluso a aquellos que afirman que «estas guerras son justas si se hacen como se deben hacer». Nuestro fraile comenta con ironía: «Supongo que quieren decir: si se hacen moderadamente, matando sólo aquellos que es necesario matar para que los demás se sometan, como si (los españoles) tuvieran a todos los pueblos del Nuevo Mundo encerrados en jaulas o mazmorras y quisieran cortar tantas cabezas humanas de hombres cuantas suelen venderse cada día en las carnicerías para alimento y sustento del pueblo (sugiero esto como comparación)» (*Apología* 12v). La referencia a Sepúlveda es clara; pero no habría que excluir una alusión a la interpretación que algunos lectores podían hacer de los «títulos legítimos» de Vitoria.

Las Casas es consciente de que el argumento en favor de las guerras más difícil de refutar es el que se basa en los sacrificios humanos y la antropofagia. Le dará, por eso, un amplio tratamiento en la *Apología*. El obispo de Chiapa establece una distinción al respecto que puede guiarnos en el desarrollo del asunto. Ella es formulada en estos términos: los indios «aunque *ante Dios (apud Deum)* no pueden excusarse, sí lo pueden totalmente ante los hombres (*apud homines*)» (*Apología* 152). La distinción es repetida en varias ocasiones, prueba de la importancia que Bartolomé le daba; además, ella es recogida en el resumen que Domingo de Soto hizo de la disputa de Valladolid<sup>55</sup>.

La *Apología* trata sobre todo de la cuestión «ante los hombres»; ella es, efectivamente, decisiva en relación a la guerra que se hace a los indios y en el asunto de la libertad religiosa. Pero las atrevidas hipótesis que lanza en su tratamiento, acarrearán una postura en relación con el segundo asunto, «en cuanto a Dios», que toca el problema de la salvación. Sepúlveda lo percibe y lo hace notar, Las Casas responderá en sus réplicas publicadas (junto con el texto de Soto y de Sepúlveda) en *Aquí se contiene una disputa o controversia* (1552). Veamos el tratamiento acordado al primer punto. El otro («en cuanto a Dios») lo veremos en el capítulo siguiente en el marco de la cuestión sobre la teología de la salvación.

### 3. ANTE LOS PODERES DE ESTE MUNDO

Nuestro autor argumenta de varias maneras en el asunto de los sacrificios humanos. Nos interesa acá detenernos en los puntos que apuntan más directamente a la cuestión de la libertad en materia de religión. Se trata además del meollo de su discurso en la *Apología*.

#### ***¿De qué lado está la idolatría?***

Su propósito «en cuanto a los hombres» es demostrar que los sacrificios humanos no constituyen un motivo para hacer la guerra a los indios como pensaba Sepúlveda, y también Vitoria. En este asunto pone todo el peso de su reflexión.

Las Casas comienza por descartar la razón (la segunda de Sepúlveda) que se apoya en la obligación de castigar «el crimen de idolatría y de sacrificios

humanos con el cual aquella gente ofende a Dios» (*Apología* 31). El argumento de Bartolomé es el que ya hemos visto usar a Vitoria (en esto convergen los dos dominicos): la Iglesia no tiene jurisdicción sobre los infieles, en consecuencia hablar de guerra punitiva por los pecados de los indios está fuera de lugar<sup>56</sup>. Nuestro fraile confirma su razonamiento con la cita y comentario de la bula *Sublimis Deus* que afirma la dignidad humana de los indios y su derecho a la libertad y al dominio de sus cosas, al mismo tiempo que reprueba las violencias que se cometen contra ellos. La argumentación es sólida y tiene un buen apoyo en la tradición teológica.

Pero como ya lo hemos visto, más serio y espinoso es el tercer argumento de Sepúlveda construido en base a la solidaridad que obliga a defender a los inocentes. Como se recuerda, Sepúlveda sostenía desafiante que este único motivo bastaba para justificar las guerras y el sometimiento de los indios. Por su lado, Vitoria se había adelantado a Sepúlveda, sosteniendo la validez de ese argumento «no por razón de pecado, sino por la injuria hecha a otros», posición en la que fue seguido por teólogos importantes. Las Casas se halla pues ante una artillería pesada, esto lo obliga a tratar el asunto con cuidado y precisión.

La no jurisdicción de la Iglesia sobre los infieles es un principio claro<sup>57</sup>, a partir de él Las Casas rechaza -de acuerdo con Vitoria como hemos recordado- las guerras punitivas. Pero nuestro autor reconoce que se presentan algunas excepciones a esa falta de competencia eclesiástica. En efecto, hay situaciones en que «la Iglesia tiene solamente jurisdicción contenciosa en *hábito* sobre otros infieles, de tal manera que puede reducirla a *acto* cuando se dan ciertos casos» (*Apología* 75v; subrayado nuestro). Sólo en ellos la Iglesia puede -en un determinado momento- pasar realmente a tener jurisdicción; seis casos son enunciados<sup>58</sup>, tratando del sexto y último Las Casas responde de manera directa al tercer argumento de Sepúlveda<sup>59</sup>.

La forma como plantea el asunto es del más alto interés para nosotros. Dicho caso sexto consiste en que «la Iglesia puede ejercer en acto la jurisdicción coercitiva sobre los infieles, *si* se diera el caso de que éstos oprimen injuriosamente a personas inocentes, *si* las mataban para inmolarlas a sus dioses o para comer las carnes de sus cadáveres; como es

fama que hacen algunas gentes del mundo de las Indias»<sup>60</sup>. Las Casas observa que este caso «constituye el tercer argumento o causa tercera que Sepúlveda introduce para justificar aquellas sus expediciones»; y precisa: «este error suyo en esta materia será también eliminado en nuestra siguiente exposición» (*Apología* 126; énfasis nuestro).

¿Qué es lo que hace que la jurisdicción de la Iglesia pase del hábito (o potencia) al acto? Las Casas comienza por preparar el terreno para exponer su posición. Esto sucede, responde, no debido a que el hecho de inmolar hombres sea un acto *contrario a la ley natural* ni tampoco porque «toda persona esté obligada *por ley natural* a liberar a aquellos que son oprimidos y llevados injustamente a la muerte, según aquello de los *Proverbios* 24: ‘Libera al que es llevado a la muerte’, obligación de la cual la Iglesia no está exenta». (*l.c.*, subrayado nuestro).

La primera negativa apunta explícitamente a Sepúlveda; pero, de rebote, alude también a Vitoria que si bien no admitía que ese solo hecho justificara las guerras, lo consideraba como contrario a la ley natural. El segundo deslinde pone su mira en ambos por igual. En el maestro de Salamanca, puesto que éste estimaba que era de derecho de gentes (expresión del derecho natural) ir en ayuda de esos inocentes (Vitoria cita con frecuencia al respecto el texto de *Proverbios* mencionado por Bartolomé); y por cierto nuevamente en Sepúlveda que había presentado, aunque más groseramente, ese mismo argumento. La precisión de Las Casas en este texto muestra lo informado y alerta que estaba sobre las opiniones, vinieran de donde vinieran, que resultaban legitimando las guerras que él considera injustas y crueles para con los indios.

Como era de esperarse el obispo de Chiapa añade a sus dos rechazos lo que él estima ser la verdadera razón por la cual la Iglesia puede adquirir dicha jurisdicción. Esa razón está en conformidad con su gran preocupación como fraile misionero: «tales personas inocentes pertenecen en potencia a la Iglesia; por lo que están bajo su protección. Por esta razón corresponde a la Iglesia y al Papa, que es su cabeza, velar porque ellos obtengan su eterna *salvación*. Ahora bien, las personas inocentes no obtendrían ésta si fueran inmoladas» (*Apología* 126; énfasis nuestro)<sup>61</sup>. Elemental.

La salvación, ese es el motivo que podría eventualmente justificar una intervención; pero resulta que en el caso de las Indias esa misma preocupación lleva a rechazar las guerras y la dominación. Se trata de la salvación eterna de las víctimas y como consecuencia de la de todo el pueblo al que ellas pertenecen, e incluso -no hay que olvidarlo- la de quienes eventualmente intervendrían, o piensen que deben hacerlo, en los sacrificios humanos. La perspectiva primera es pues la salvación de las personas, y no la ley natural como lo sostenían las dos tesis que Las Casas recusa. El asunto de si el derecho natural está en juego o no, es importante para él en el razonamiento sobre los sacrificios humanos, como lo veremos más adelante. Pero lo notable aquí es que Las Casas desplaza el eje de la discusión; colocándola de lleno, en un nivel estrictamente teológico. El asunto queda vinculado de esta manera al corazón del mensaje cristiano, la salvación, y sacado de la frontera entre teología y derecho canónico, en la que se situaban de preferencia Vitoria y Sepúlveda.

Si el principio enunciado, basado en la preocupación por la salvación, se aplica al caso de las naciones indias se verá con nitidez que no procede la guerra contra éstas. Ella significaría elegir un mal mayor para resolver una situación que constituye un mal menor (cf. *Apología* 146v)<sup>62</sup>; en efecto, la acción armada no haría sino agravar las cosas y con su secuela de muertes iría contra la salvación de los habitantes de las Indias. Las Casas ha levantado su fortín, desde él resistirá con brío a todos los embates del enemigo. Ni la mejor arma de éste (la solidaridad con las víctimas de los sacrificios y de la antropofagia) podrá abatirlo.

A partir de su conocimiento de la realidad, Las Casas rechaza -en primer lugar- la cifra de veinte mil pretendidas víctimas anuales en las ceremonias de la nación azteca que avanzaba Sepúlveda basado en Fernández de Oviedo. Además, contraatacando, el obispo de Chiapa afirma que sin lugar a dudas más son los muertos en las guerras de conquista: «tales paganos sacrifican cada año treinta o cien o mil personas por ignorancia probable (como expondré posteriormente), mientras que los citados soldados, al mover la guerra por este motivo, en un solo día matan diez mil personas inocentes, con grave daño para sus propias almas»(*Apología* 139 v)<sup>63</sup>. El

cinismo del argumento queda al desnudo, las guerras son de toda evidencia un mal mayor.

Más tarde, replicando a Sepúlveda, pondrá estos hechos a la luz de otro tema, pero que es -como lo veremos más tarde- central en su pensamiento: la idolatría de los cristianos. «Ha contado mal el doctor -escribe Bartolomé-, porque más con verdad podemos y muy mejor decir que han sacrificado los españoles a su diosa muy amada y adorada de ellos, la codicia, en cada un año de los que han estado en las Indias después que enraban en cada provincia, que en cien años los indios a sus dioses en todas las Indias sacrificaban» (V 333b). Esto, añade, «los tiranos mismos que lo perpetraron no lo niegan», ellos saben bien lo destruidas que están hoy las Indias<sup>64</sup>. Si de idolatrías se trata, habrá que atender primero a la más asesina.

Las Casas desvanece de este modo el espejismo que el argumento, situado en un nivel puramente teórico, podía crear. Los conquistadores no entraron nunca para auxiliar a los inocentes. Es una cuestión de hecho, lo que hicieron fue rendir culto al dios oro. ¿De qué lado está entonces la más grave e inexcusable idolatría y el mayor número de víctimas?

### ***Conclusiones osadas***

Pero el asunto va más allá de una cuestión de proporciones. Los sacrificios humanos y la antropofagia obsesionaban y provocaban un horror sin límites a los europeos del siglo XVI<sup>65</sup>. Esto daba una fuerza adicional (y emocional) al argumento.

Bartolomé de Las Casas decide entonces bajar la cerviz del adversario. Anota por ello, en la *Apologética Historia* -a partir de una amplia perspectiva histórica- que no se trata de algo exclusivo a las Indias, sino en realidad de una costumbre presente en «muchas naciones antiguas» y siempre ligada a la vida religiosa (A. c.161; IV 98a). Es más, eso lo hacía también en la antigüedad la propia gente de España que «sacrificaban de ciento en ciento los hombres» (A. c.163; IV 104a). Traer estos hechos a la memoria no significa, evidentemente, una razón en favor de esas costumbres, se trata simplemente de llamar al opositor a una mayor humildad. Dirá, en consecuencia, basándose en Estrabón, con evidente

intención polémica: «Nuestros españoles que reprochan a la mísera gente de los indios, sus sacrificios humanos inmolaban a Marte cautivos y caballos» (*Apología* 154). Se trata, pues de una costumbre presente en muchos pueblos, incluidos los de la península. Recuerda el contexto religioso de tales hechos, y hace ver las hondas raíces que tienen en los pueblos. Esa es una de las razones que esgrimirá para decir que «ciertamente los indios al hacer tal clase de inmoluciones desde hace tantos siglos incurren en un error probable» (*l.c.*). Examinaremos más adelante el papel que juega el tema del error probable en la calificación del comportamiento de los indios en este punto.

Terminada su faena de rejoneador Las Casas entra en el meollo del asunto proponiendo cuatro principios para una adecuada comprensión de los sacrificios humanos. Concretamente esos postulados tienden a probar que «los indios no deben inmediatamente creer que es ilícito immolar hombres a sus dioses, porque no se les podía presentar la evidencia, en pocas palabras ni incluso en muchas palabras, para mostrarles que el sacrificio humano al Dios verdadero o putativo (si es adorado como verdadero Dios) está prohibido por la razón natural». Nuestro autor va más lejos y afirma audazmente que «por la misma razón natural, ellos pueden demostrar no sólo que los hombres deben ser sacrificados a Dios sino que no sería suficiente sacrificar a los propios ángeles si fueran sacrificables» (*Apología* 154v - 155)<sup>66</sup>. Esto es revertir radicalmente los argumentos de los contrincantes. El fraile dominico procede por etapas en el enunciado de los supuestos, de ellos deducirá la conclusión que responde al asunto que se ha propuesto tratar.

a) En primer lugar «no hay ningún pueblo, por muy bárbaro que sea, que no tenga, aunque confuso, cierto conocimiento de Dios» (*l.c.*). Un principio general que expresa una convicción frecuente en su tiempo, aunque en relación más bien con la etapa histórica anterior al cristianismo.

b) En segundo lugar «se debe suponer que, por instinto natural los hombres se sienten inclinados a adorar a Dios, de acuerdo con sus capacidades y su propia manera de ser». En consecuencia, es evidente que los «hombres, por derecho natural, están obligados a honrar a Dios con los mejores medios a su alcance y a ofrecerle, en sacrificio, las mejores cosas»

(*ib.* 155v-156). La creencia en Dios se expresa necesariamente a través de gestos exteriores, de actos cultuales.

c) En tercer lugar «no hay mejor manera de adorar a Dios que por medio del sacrificio, que es el acto principal de latría, la cual es solamente debida a Dios» (*ib.* 157)<sup>67</sup>. Bartolomé de Las Casas abre así el camino para presentar su último principio en el que una distinción entre las exigencias del derecho natural y las del derecho positivo lo pone en el umbral de la osada conclusión a la que llega.

d) En cuarto lugar «es de derecho natural ofrecer sacrificios al verdadero Dios o a aquel que se considera como verdadero. Ahora bien corresponde a la ley humana y a la legislación positiva determinar qué cosas deben ser ofrecidas a Dios; esto último se confía ya a la comunidad entera, ya a aquellos que la representan», como el príncipe, ya a falta de esto a cada persona privada, quienes decidirán qué cosas se utilizan para el sacrificio. Esta cuarta afirmación será el gozne de su razonamiento. (*l.c.*)<sup>68</sup>.

El desarrollo de estos cuatro principios, apoyados con diferentes argumentos y citas de autores, termina en la siguiente conclusión: «Dentro de los límites de la luz natural, esto es, allí donde cesa de tener vigencia la ley humana o divina, y podemos añadir donde hay carencia de gracia y doctrina, las personas deben inmolar víctimas humanas al Dios verdadero, o putativo considerado como verdadero» (*id.* 160). Ofrecer sacrificios humanos constituye un deber moral («deben inmolar víctimas humanas»), sostiene el atrevido fraile. Deber que viene de la luz natural, si no hay ley positiva que lo prohíba. Nos hallamos muy lejos de Vitoria y Sepúlveda, para quienes tales hechos representan flagrantes violaciones al derecho natural. Pero Las Casas no queda en la afirmación de esta, aparentemente paradójica, obligación moral; da un paso más, argumentando en positivo y aduciendo una razón basada en algo que es fundamental en su teología: *el valor de la vida humana*.

En efecto, los seres humanos tienen la convicción de que nada hay «mejor ni más grande» que Dios, y que es necesario sacrificarle lo que consideran «las cosas más preciosas y excelentes». En consecuencia, dirá Las Casas incursionando en un terreno totalmente nuevo, «*la propia naturaleza dicta y*

enseña a aquellos que carecen de la fe, gracia o doctrina, que viven dentro de las limitaciones de la ley natural, que a falta de una ley positiva que ordene lo contrario deben inmolar incluso víctimas humanas al Dios verdadero o al falso, considerado como verdadero, de manera que al ofrecerle la cosa más preciosa, se muestren especialmente agradecidos por tantos beneficios recibidos» (*ib.* 160, subrayado nuestro)<sup>69</sup>.

La exigencia viene de la naturaleza humana misma. Por ella «estamos obligados a ofrecerle [a Dios] lo que nos parece el bien más importante y precioso, esto es, *la vida humana*» (*ib.* 161; énfasis nuestro). Las restricciones enunciadas (carencia de fe, gracia y doctrina, ausencia de ley positiva, Dios tenido por verdadero) no hacen sino resaltar aún más la sorprendente conclusión: los indios *hacen bien* en ofrecer a Dios lo mejor que tienen, la *vida humana*<sup>70</sup>.

El valor de la vida humana será un argumento -lo hemos visto ya- que Las Casas usará de diferentes maneras; por ejemplo para rechazar tanto las «satánicas expediciones o (como llaman) conquistas llevadas a cabo por los nuestros», así como el trabajo impuesto a esos «opresos indios». Esta vez, el contexto es distinto y otro el objetivo apuntado; pero por llamativo que parezca el punto de llegada, una cosa permanece: la profunda relación entre *Dios y la vida humana*. Esta es ciertamente una pieza clave del pensamiento teológico de Bartolomé de Las Casas, se trata del anverso de lo que le había hecho ligar desde el primer momento idolatría del *oro y muerte* del indio.

### ***No se justifican las guerras***

Ofrecer a Dios lo mejor de ellos mismos, su propia vida, es, de parte de los naturales de las Indias, dar prueba de un *profundo sentido religioso*; es decir, de un reconocimiento de que todo viene de Dios. Ese reconocimiento se expresa con claridad en el pasaje bíblico sobre el sacrificio de Isaac, que fray Bartolomé considera como un sólido apoyo a toda su argumentación sobre los sacrificios humanos<sup>71</sup>. En esto, más allá de la anécdota, queda claro que «Dios es autor de toda criatura y todas las criaturas son de su pertenencia. Como se ha dicho: ‘del Señor es la tierra y su plenitud’ (Salmo 23); y en el libro 2 de los Macabeos, 14, se dice: ‘Tú eres el Señor de todas

las cosas'. Por consiguiente, El es el Señor de la vida y de la muerte» (ib. 164v - 165))<sup>72</sup>.

Esto es lo que experimentan los indios. Por ello, los sacrificios humanos no les aparecen con evidencia como contrarios a la razón natural (lo que, como ya hemos dicho, según numerosos teólogos era suficiente para justificar la guerra contra ellos). Al contrario su sentido religioso les hace ver incluso tales sacrificios como una obligación moral.

Si las cosas se presentan de este modo ¿cómo pensar que ante el primer contacto con los predicadores del Evangelio los indios puedan cambiar una convicción tan fuertemente arraigada en sus costumbres y tradición? «Y así es claro -escribe nuestro fraile- que no es posible, en poco tiempo y con pocas palabras, hacer evidente a los infieles, especialmente a los nuestros, que el hecho de sacrificar hombres a Dios es contrario a la naturaleza. Por lo tanto, que los indígenas sacrifiquen hombres a sus dioses, o incluso coman carne humana, *no es justa causa* para hacerles la guerra. Además, esta su costumbre inveterada no puede súbitamente ser extirpada. De esta manera estos indios, completamente inocentes, no tienen por qué ser culpados porque no se arrepientan, a las primeras palabras del predicador del evangelio»<sup>73</sup>. A esto se añade, recuerda Las Casas, que no entienden la lengua de dicho predicador «ni están obligados inmediatamente a abandonar a la religión de sus antepasados, pues ellos no comprenden que hacer esto sea mejor». Hay aquí una interesante valoración de las tradiciones religiosas de un pueblo. «Por otra parte, el hecho de inmolar hombres, aunque sean inocentes, cuando se hace por el bienestar de toda la república, no es tan *contrario a la razón natural*, como si se tratase de algo inmediatamente abominable contrario al dictado de la naturaleza. Así este error puede tener su origen en la razón natural probable» (ib. 166 - 166v; nosotros subrayamos)<sup>74</sup>.

Tocaremos más adelante la cuestión del error involuntario en estas materias, basta por ahora decir que la conclusión hacia la que lleva la argumentación de Las Casas es neta: «dado que, en algunas regiones del Nuevo Mundo, ya sea por ley, ya sea por una antiquísima costumbre confirmada por orden de los príncipes, doctores y sacerdotes, y de este modo por autoridad pública, se estima como algo piadoso y santo sacrificar

hombres a los dioses, que son considerados como el verdadero Dios, de aquí se sigue que esta costumbre y común error establece una ley entre ellos y, en consecuencia, excusará a los que practican tales sacrificios». No cabe, por consiguiente, usar la fuerza contra ellos por violación de la ley natural. Ni la Iglesia ni los príncipes cristianos pueden hacerlo.

A las razones aportadas hasta el momento para declarar injustificadas las guerras contra los indios Las Casas añade -en la perspectiva de la salvación- lo que él llama el «argumento universal»: «que Dios y su santa Iglesia, por medio de la cual El desea que los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad, no queden frustrados» (id. 177v). Las guerras, en efecto, impiden un correcto y persuasivo anuncio del Evangelio.

El rechazo de la guerra a los indios es uno de sus grandes temas, pero esta vez tuvo que bregar con el más difícil de todos los motivos aducidos para justificar tales hechos: el sacrificio de personas inocentes y la consiguiente obligación de solidaridad con ellas. A ese argumento eran sensibles prácticamente todos los teólogos de su época<sup>75</sup>. Las Casas se ve impelido, por ello, a razonar en una situación de soledad (casi diríamos de orfandad) teológica; enfrentando con osadía una cuestión particularmente espinosa, tratada por teólogos que no habían tenido contacto directo con pueblos que practicasen esas costumbres.

El mismo fue consciente de haber caminado por un sendero inédito. En carta a los dominicos de Chiapa y Guatemala, escrita en los últimos años de su vida, dirá refiriéndose al asunto de los sacrificios humanos en las controversias de Valladolid: «donde leí la *Apología* que hice contra Sepúlveda, que tiene sobre cien pliegos de papel en latín y algunos más en romance, en la cual tuve y probé muchas conclusiones que *antes de mí nunca hombre las osó tocar* o escribir, y una de ellas fue no ser contra *ley ni razón natural seclusa omni lege positiva humana vel divina* (excluida toda ley positiva humana o divina) ofrecer hombres a Dios, falso o verdadero (teniendo el falso por verdadero) en sacrificio; con otras que contuvieron todo lo más dificultoso, duro y que más escuece acá y allá, desta materia». Efectivamente, el asunto escocía a todos los que buscaban una fácil justificación al uso de las armas contra los indios. Y termina afirmando con una mezcla de candor y orgullo: «y él y todos los teólogos con los demás

juristas quedaron muy satisfechos, y aún podía con juramento afirmar (sin temor de caer en arrogancia vana), que algunos se admiraron» (1563; V 471a, subrayado nuestro). «Él» es Domingo de Soto, eminente teólogo y defensor de los indios, a quien Las Casas tuvo siempre en gran estima<sup>76</sup>. Los otros son los teólogos y juristas ante quienes polemizó con Sepúlveda, entre los cuales estaba Melchor Cano<sup>77</sup>.

Sin duda ellos apreciaron su argumentación, pero hubo también algunos que se rasgaron las vestiduras frente a sus atrevidas tesis. En particular Sepúlveda, para quien lo dicho por el obispo de Chiapa está «tan fuera de cristiandad». Y tan fuera de humanidad, porque, según él, no han faltado tampoco entre los gentiles de la antigüedad los que rechazaron con horror tales actos, «asi que decir que excusa la ignorancia en pecado contra natura y tan abominable, va fuera de toda razón». La conclusión es tajante: «cuanto a la ignorancia que dice que los excusa en sacrificar hombres a sus dioses, es doctrina que no se puede sustentar entre cristianos» (*Aquí se contiene... V 315 a y b*). Para el cordobés el asunto es evidente. En un texto posterior rechazará otra vez con energía la afirmación de Las Casas respecto de que los sacrificios humanos no caen bajo la ley natural. «Así que éste es -escribe- un error impío y de hombre que sabe poco de teología o temerario, o siente muy mal de la fe católica decir que sacrificar hombres a Dioses falsos no es contra la ley de la naturaleza, siendo idolatría y homicidio, y que no ha venido a su noticia que los preceptos del decálogo son todos leyes naturales, y quien hace contra alguno de ellos hace contra la ley de naturaleza por consentimiento de todos los teólogos» (*Proposiciones temerarias 549*).

Sepúlveda va aún más lejos en sus objeciones, pero recordarlas en este momento nos llevaría a entrar en la segunda cuestión que Las Casas distinguía, «ante Dios». De esto trataremos después. Esa cuestión nos permite profundizar el punto que acabamos de examinar, pero la reservamos porque tiene una relación directa con el tema de la salvación de los infieles del que nos ocuparemos en la tercera parte de este libro. En verdad, el asunto de la libertad religiosa repercute siempre sobre el de la salvación.

### ***Respeto por las costumbres religiosas***

Conviene observar, terminando este capítulo, que en el punto de partida de las consideraciones de Las Casas sobre los sacrificios humanos hay un profundo -y sorprendente para la época- respeto por las costumbres sociales y los ritos religiosos de los indios<sup>78</sup>. Un respeto que va hasta decir que ellos «obrarían muy ligeramente y serían dignos de reprehensión y castigo si en una cosa tan ardua, tan importante y de tan difícil abandono, como dice San Juan Crisóstomo, prestaran fe a aquellos soldados españoles, haciendo caso omiso de *tantos y tan graves testimonios y de tan grande autoridad*, hasta que con argumentos más convincentes, se les demostrara que la religión cristiana es más digna de que en ella se crea, lo que no puede hacerse en corto espacio de tiempo». En efecto, «no hay negocio para el hombre más importante y difícil que abandonar la religión que una vez abrazó» (*Apología* 154v; subrayado nuestro). Téngase en cuenta que se está refiriendo a expresiones religiosas que el mundo occidental y cristiano de entonces consideraba bárbaras y degradantes. Otra es la valoración que Las Casas hace de ellas, por eso considera difícil que las naciones indias se decidan a dejar sus convicciones religiosas.

Se trata de una verdadera norma de conducta en el anuncio del Evangelio, basada en el reconocimiento de los derechos de un pueblo a su forma de vida y a su religión<sup>79</sup>. Derechos no sólo de un individuo sino de una nación entera. Es una actitud alejada de todo desprecio a las costumbres ajenas por razones culturales o religiosas<sup>80</sup>. Este intento de colocarse desde el punto de vista de los habitantes del nuevo mundo («como si fuese indio») le permite -sin aprobar, lo hace notar en varios momentos, éticamente el hecho- discernir el sentido religioso de actos, como los sacrificios humanos, que provocaban repulsión a sus contemporáneos<sup>81</sup>.

Notemos que nuestro fraile no se facilita la tarea. No responde al argumento en favor de la guerra basado en la defensa de víctimas inocentes, dando vueltas alrededor del tema sin afrontarlo o limitándose a refutar observaciones sobre puntos menores avanzados por sus oponentes. Va de frente a lo que crea la mayor dificultad, y desde allí, desde lo que parecía más ignominioso, elabora una perspectiva que descalifica la guerra contra las naciones indias. Ese era su propósito. Abre así, al mismo tiempo, pistas nuevas para la tarea misionera y para la teología de la salvación en Cristo.

Lo que acabamos de ver respecto de los sacrificios humanos nos confirma que Las Casas apunta a la defensa de la libertad en materia religiosa en el sentido que fue precisado en el capítulo anterior, que a su vez es una expresión de su reivindicación de la libertad humana. Ello explica por qué se niega a aceptar, cualquiera que sea su modo, el uso de la fuerza en la evangelización. Empleo que, como hemos visto, puede ser en ciertas circunstancias compatible con esa mínima -aunque valiosa- exigencia de la no coacción a la fe que a veces encandila a algunos estudiosos hasta el punto de confundirla con el respeto a la libertad religiosa.

No deja de ser lúcido T. Urdanoz cuando -escandalizado por las reflexiones lascasianas acerca de los sacrificios humanos- afirma que «resulta paradójico y contradictorio que un Las Casas, cuyo máximo afán en toda su vida fue la conversión de los indios a la fe, defienda aquí con ahínco el respeto absoluto a la libertad religiosa y el pluralismo religioso y libertad de cultos, aun los más abominables, en forma tan avanzada como los teólogos postconciliares»<sup>82</sup>. Es una acusación, no un elogio. Pero se equivoca, ve paradoja y contradicción donde no la hay. Por el contrario, precisamente porque Las Casas desea que los indios acojan la fe, respeta su libertad en materia religiosa y respeta también la trascendencia del don de la fe.

No parece, obviamente, que Urdanoz simpatice con la libertad religiosa proclamada por Vaticano II y con los teólogos postconciliares. Pero, tal vez a pesar suyo, tiene razón en dos cosas: hay en Bartolomé lo que él llama un «respeto absoluto» (la expresión es del autor) por la libertad religiosa y esto lo emparenta, en verdad, con la teología que acostumbramos a calificar de conciliar. Como se sabe, el esquema más controvertido de Vaticano II fue el de la libertad religiosa (por ello contó con el mayor número de esquemas preparatorios). No era para menos. Los tiempos habían producido un gran desfase entre la doctrina sostenida por la Iglesia en los últimos siglos y las formas democráticas de la sociedad contemporánea. Dicha posición se basaba, en última instancia, en el esquema de tolerancia civil defendido por Tomás de Aquino. Lo que podía ser una disquisición algo teórica en la Edad Media, se convirtió el siglo XVI en una teología apremiada por la relación con la disidencia protestante y -con menos gravitación en las esferas

romanas y europeas- por la situación en las lejanas Indias. La urgencia y la agresividad se hicieron aún mayores con la afirmación de las llamadas libertades modernas que irrumpen con fuerza inusitada con la revolución francesa. Con ella se pone fin al *status quo* al que en los hechos se había llegado en Europa: naciones católicas de un lado y protestantes del otro.

Entre esas libertades se encuentra la libertad religiosa. El magisterio papal se opuso frontalmente a ellas. Desde Pío VI, contemporáneo de la revolución francesa, hasta Pío IX (+ 1878) la polémica de la Iglesia con el liberalismo es sumamente áspera. Durante el pontificado de Pío IX surge una doctrina llamada a apaciguar los ánimos al interior de la Iglesia (en la cual presionaba el liberalismo católico pidiendo un acercamiento a la mentalidad moderna), pero que fuera de ella nunca fue aceptada. Nos referimos a la que distingue entre *la tesis y la hipótesis*: el ideal es que la religión católica sea la religión del Estado y goce del apoyo del poder político; pero, cuando dadas las circunstancias eso no es posible, se legitima la libertad de cultos según lo postula la sociedad moderna<sup>83</sup>.

Sin asumirla explícitamente, esa fue -matiz más, matiz menos- la postura del magisterio eclesial desde León XIII. En el marco y los términos del siglo XIX, ella refleja lo expuesto por Tomás de Aquino seis siglos antes no sin una coherencia con su época de la que carece el esquema doctrinal del s. XIX que comentamos ahora<sup>84</sup>. Pero la posición de los Papas (sobre todo Pío XI, Pío XII y Juan XXIII) cambia poco a poco a lo largo del siglo XX, en una línea de mayor comprensión de las reivindicaciones contemporáneas. El asunto no está todavía claro doctrinalmente cuando llega Vaticano II, de allí la viva controversia alrededor del esquema de libertad religiosa. El peso de la apasionada y dolorosa discusión tenida por más de un siglo era todavía demasiado grande. No todos estaban en condiciones de aceptar el vuelco que se requería.

Finalmente, el Concilio abandona la insostenible teoría de la tolerancia (en el sentido de tolerar el mal) y afirma con coraje el derecho de toda persona a proceder según su conciencia y practicar la religión de su elección. Derecho que ejerce ante el poder político que no tiene por qué inmiscuirse en este terreno. Esta postura no implica ningún indiferentismo

en asuntos religiosos, como tendremos ocasión de verlo más adelante (en el capítulo IX).

Afirma Vaticano II en la parte medular del esquema de libertad religiosa: «Este Concilio Vaticano declara que la persona tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana; y esto de tal manera que, en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos. Declara, además, que el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón natural. Este derecho de la persona humana a la libertad religiosa ha de ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad de forma que llegue a convertirse en un derecho civil» (n.2).

De eso se trata, en efecto, del derecho de toda persona, cualquiera que fuese su opción religiosa. Eso era lo que -expresado en un lenguaje de hoy- Las Casas defendía en su tiempo para esas personas que eran los indios. Ese derecho debe ser respetado por lo que el documento conciliar llama personas, grupos y potestades humanas y que Las Casas designaría como conquistadores, audiencias y príncipes cristianos. El texto conciliar citado se cuida de opinar sobre la verdad o el error en materia religiosa (lo hace en otro lugar). Para lo esencial de su afirmación no le es necesario, en uno u otro caso la libertad de elección debe ser respetada. El respeto a la libertad religiosa se sitúa en primer lugar en el plano civil<sup>85</sup>. A nadie se puede obligar a actuar contra su conciencia, incluso si yerra. Los indios individualmente y como naciones tienen derecho a practicar abiertamente su religión. La corona española no puede hacerles la guerra por esa razón, ni siquiera en el difícil y extremo caso de los sacrificios humanos. El juicio que, a la luz de la fe cristiana, y de otras consideraciones, merezcan es importante; pero no puede desembocar en la destrucción o el sometimiento por la fuerza de quienes creen y viven en forma diferente a los cristianos. Este es un derecho que debe ser reconocido por todos al interior de la sociedad humana.

Somos conscientes de los diferentes contextos históricos y del vocabulario correspondiente a cada uno, pero no cabe duda que Vaticano II retoma, en cuanto a lo medular, las tesis de los primeros siglos sobre la materia<sup>86</sup>. En ese tiempo se sostuvo tanto la verdad del mensaje cristiano como la necesidad de respetar el libre acceso a ella, sin interferencia del poder civil. Las Casas, por su lado y desde la problemática indiana, se acerca intuitivamente a esas primeras ideas, como lo hará, en sus términos Vaticano II.

La no coacción a la fe es una parte, una consecuencia, de esta libertad religiosa. Aislada, ella es compatible con actitudes intransigentes en relación con la práctica de religiones no cristianas, lo hemos visto hasta la saciedad. Pero en el marco de la libertad en materia religiosa, la libertad del acto de fe asume su verdadero sentido y recobra todo su alcance. Así la ve -sin confusiones o fáciles identificaciones- el documento conciliar. «Por consiguiente -se dice en él- el régimen de libertad religiosa contribuye no poco a favorecer aquel estado de cosas en que los hombres puedan ser invitados fácilmente a la fe cristiana, a abrazarla por su propia determinación y a profesarla activamente en toda la ordenación de la vida» (n.10).

A su modo, eso era asimismo lo que pensaba Las Casas. Si se atendía a las costumbres, los modos de vida y la libertad religiosa de los indios, se creaban las condiciones para entablar un diálogo respetuoso y en igualdad. En él la persuasión y no la presión indebida permite presentar cabalmente el mensaje evangélico, ofreciéndolo -sin desmedro de los valores del interlocutor- a la libre voluntad de cada uno<sup>87</sup>.

El asunto está preñado de consecuencias y mantiene plena actualidad. Inevitablemente, los términos en que hemos presentado el debate de estas cuestiones, así como las categorías empleadas en él, llevan la marca de la época. Pero lo nuclear es plenamente válido hoy. Si la evangelización es un diálogo, éste no se da sin un esfuerzo por comprender las posiciones del otro desde dentro para sentir su impulso vital y captar su lógica interna. Tampoco tiene lugar si no se está dispuesto tanto a dar como a recibir<sup>88</sup>.

Si pese a los esfuerzos de Las Casas, y tantos otros, mucho fue destruido el siglo XVI, la verdad es que este proceso de aniquilamiento continuó en los siglos posteriores y no únicamente durante el período colonial. Hoy los pueblos indígenas y la amplia población negra de este continente siguen viendo pisoteados sus modos de vida, sus valores, sus costumbres, su derecho a la vida y a la libertad. Tenemos que retomar en nuestra época el colosal intento de Bartolomé de Las Casas, si queremos forjar una evangelización liberadora en América Latina. Pero lo correcto es decir más bien que debemos profundizar lo que ya está en curso desde hace unas décadas en nuestro continente, a partir del giro tomado por la Iglesia católica en los alrededores de la conferencia episcopal de Medellín (1968). Pero veamos todavía algunos otros aspectos del pensamiento de nuestro autor, su testimonio y su reflexión tienen todavía mucho que enseñarnos.

1 Sobre la fecha y circunstancias de la redacción de este libro, cf. infra. cap. XI.

2 «Aproximación histórica» p. I. Como dice bien C. Castillo, «para Bartolomé de Las Casas el problema de los indios es el de su conversión» («El problema de los indios: Bartolomé de Las Casas» 5.1; el autor debe publicar pronto su tesis doctoral sobre el tema de la conversión en la *Historia de las Indias*).

3 A. García del Moral hace notar que el *De unico* es un «temprano modelo de utilización concreta de todos los lugares teológicos». («Estructura y significación teológicas» p. LIII). Y esto antes de la famosa obra de M. Cano sobre el punto (*De locis theologicis*).

4 Ver la obra de conjunto de J.A. Barreda *Ideología y pastoral misionera en Bartolomé de Las Casas* y la ya varias veces citada «Introduction» de H. Parish a la edición en inglés del *De unico*. En ricos apéndices la autora retraza, además, el proceso de redacción de este libro y explica el orden que sigue en esta interesante traducción (hecha por F. Sullivan).

5 El manuscrito latino de este libro fue descubierto en la Biblioteca Nacional de París en 1879 (cf. A. Fabié *Vida y escritos* II 578 n.4). Hasta ese momento se tenía noticia de ese texto por alusiones que Las Casas hacía de él en algunas de sus obras. Hay indicaciones suficientes para pensar que había dos versiones de la «Apología», una en latín y otra en castellano. Losada, seguido por Hanke (Cf. «*All mankind is one*» 73-74; en la p. 108 reproduce además una clara nota de Losada sobre el asunto), piensa que las dos versiones corresponden a un mismo texto, siendo el latín la lengua original; esa versión latina habría sido presentada a la Junta de Valladolid con algunas partes en castellano. En cambio, el acucioso investigador I. Pérez Fernández («Dos apologías de Las Casas contra Sepúlveda: la ‘Apología en romance’ y la ‘Apología en latín’») sostiene con fuertes argumentos que la versión castellana es el original; considera de otro lado que la versión latina es una traducción, pero con modificaciones importantes que permiten hablar de una «recomposición» (p. 151) del texto. Este, re trabajado, sería el que hoy tenemos. Está claro para todos, por otra parte, que lo que Bartolomé de

Las Casas llama la segunda parte de su *Apología* es lo que conocemos hoy como su *Apologética Historia*. La *Apología* fue editada con una traducción castellana por A. Losada en 1975, y luego con algunas mejoras en la versión castellana en Bartolomé de Las Casas *Obras Completas* t. 9. La traducción al inglés, hecha por Stafford Poole (*In defense of the Indians*), data también de 1975 y trae valiosas notas.

[6](#) Cf., entre muchas referencias similares, F. Aznar Gil «La libertad religiosa del indio...» 394. No estamos, en cambio, de acuerdo con el autor cuando afirma que las divergencias entre las posturas que Las Casas y Sepúlveda representan no son «tanto doctrinales (ambos parten de unos mismos principios teológico-canónicos) sino de oportunidad en su aplicación» (p.395). Ocurre que el autor no distingue entre libertad del acto de fe y libertad en materia religiosa. Las diferencias son claramente teológicas, en verdad, pero para percibirlo es necesario precisar bien el sentido de la noción de evangelización en juego.

[7](#) Hablando de las guerras portuguesas contra los moros de Africa, escribe: «esta es la ceguedad (...) que ha caído en los cristianos mundanos, creer que por ser infieles que no son bautizados, luego les es lícito saltarlos, robarlos, cautivarlos y matarlos» (*H I c.22; I 85b*).

[8](#) «Razonable impedimento» de parte de los indios lo llama a propósito de las incursiones de Hojeda y Nicuesa en tierra firme. Debido a ello los moradores de estas regiones «adquirieron razonable impedimento y causa probable de por muchos años no recibir la fe de Jesucristo, en tanto que creyeran que la profesaban y guardaban aquéllos» (*H III c.48; II 144 a-b*).

[9](#) Acerca del mismo episodio al que aludimos en la nota anterior, afirma que los indios «desde entonces, hasta el día del juicio, cobraron derecho de hacer contra todo español justísima guerra» (*ib. II 144a*).

[10](#) Cayetano *Comment. in II II q.66 a.8* (el libro está fechado en 1517-1518) en *Operum Sancti Thomae*, ed. Leonina, Roma 1897, t.IX, 94. ¿Se refiere explícitamente Cayetano a los indios? Esto no puede excluirse cuando se piensa el papel que jugó en el envío de misioneros de su orden a las Indias y en las informaciones que consta que recibió de sus hermanos en religión (cf. *H. II c.44; II 133b y III c.38; II 264a-265b*). En 1532 Cayetano responde seis dudas que le habían sido enviadas por los dominicos de Nueva España (el pequeño tratado fue publicado primero en latín por V.M. Pollet («De Caietani scripto»)) y lo trae con traducción al castellano H. Parish *Las Casas en México* Apéndice 17). Como dice H. Parish, Cayetano resultó ser «más indiófilo de lo que se había supuesto» (*o.c.* n. 45) Cf. sobre su papel como maestro general de la orden dominica R. Moya «Las autoridades supremas de la orden y la evangelización de América» 855-857

[11](#) Cf. *Apología* (GS) 78. Un teólogo muy próximo al humanista, el franciscano Alfonso de Castro no vaciló en incluir a Cayetano entre los herejes por poner en duda la autenticidad de la Epístola a los Hebreos (cf. J. González «Los amigos franciscanos de Sepúlveda» 887).

[12](#) Cf. H. Parish «Introduction», que llama a la obra de Cayetano «el nuevo *best seller* de los años 1520».

[13](#) En la *Apología* (cf. 185v) la categoría «apóstatas y herejes» figura en segundo lugar, en las *Doce dudas* en el tercero.

[14](#) Lo detalla de esta manera en las *Doce Dudas*: «Es la 4a especie o diferencia de infieles, que ni tienen tierras usurpadas que hayan sido nuestras, y con injuria nos hayan despojado de ellas. Item, que nunca nos hayan hecho injuria, daño ni mal alguno, ni tienen propósito de hacerlo, ni

perjudiquen o impidan a nuestra sancta fe, o porque nunca la oyeron, o porque en bueno ni en malo no tienen cuidado alguno de ella.

Item, los que ni de presente, ni en los siglos pasados fueron súbditos del imperio christiano ni de algún miembro de la Iglesia, *de jure ni de facto id est actu*, ni por razón del origen ni del domicilio, ni por delito que contra nos y la Iglesia hayan cometido, ni por razón del contrato, ni por otra causa de sujeción de las que arriba referimos, como hay muchas naciones en el mundo que de todos estos achaques están libres, mayormente si se hallasen algunos paganos o gentiles que tienen sus reynos, regiones, provincias y propias tierras apartadas de las nuestras, las cuales antes que otras naciones, pueblos y gentes, griegos, bárbaros, tártaras, persas, macedones, scithas, massagetas, sicacores, throgoditas, dacios, nómades, sogdianos, bactrianos, albanos, cumanos, indios o gente de la india, ethiopes, turcos, sarracenos, adoren ídolos, honren o crean a Mahoma, o que de nefandas supersticiones y errores y de abominables vicios estén rellenos, con tanto que de las maneras susodichas o con algunas de ellas, la fe católica o la república cristiana no ofendan. Todas, digo, las susodichas; y si otras más hay, de aquesta manera ponemos en esta 4a especie». (Seguimos acá la versión Providence). La larga enumeración de pueblos infieles (ausente en la edición de Pérez de Tudela) hace resaltar la peculiaridad de las naciones indias. En la versión conocida hasta ahora este texto corresponde al que se halla en V 489a.

[15](#) En la célebre carta a su gran amigo Carranza escribe: «¿Cómo aquellas gentes, padre, han de creer y no blasfemar de ella, teniéndola por horrible, dura, pesada, mentirosa y tiránica? Y así todos estamos sospechosos que no hay en ellos verdaderos cristianos, y que de puro miedo nos muestran que creen» (V 437a).

[16](#) Cf. un comentario a este texto en G. Gutiérrez *El Dios de la Vida* 39-45. En el *De Thesauris* sostiene que para evangelizar se debe proveer al envío de «varones probados los cuales primero *hagan* que enseñen» (Fol. 142; énfasis nuestro).

[17](#) Lo demostró cuando, como vimos en el capítulo II, dejó su encomienda. Cf. también el texto del *De unico* 158v que citamos en esa ocasión.

[18](#) El texto continúa en forma muy interesante: «y hasta tal punto sus obras atestiguaban que llevaban a cabo una vida santísima, que ninguno en verdad censuraba su vida, sino que sólo desacreditaban su predicación según San Crisóstomo, esto es, por causa de la predicación eran tachados de seductores y muy calumniados; a su vida en cambio no hubo nadie que osase vituperarla; por tanto nadie jamás echó en cara a los apóstoles algún crimen de fornicación, impureza, o avaricia, sino únicamente les llamaban seductores lo que sólo tiene relación con el dogma; pues a quien resplandecía con el fulgor de la vida, necesariamente le tenían que respetar, puesto que la misma verdad tapa las bocas de los enemigos» (*De Thesauris* 54v).

[19](#) No podemos por eso compartir la postura de quienes afirman una continuidad sobre el punto a través de la historia de la Iglesia y se extienden en elogios sobre un principio que contiene, sin duda, valores, pero que encierra también peligrosas ambigüedades y que significa un abandono de la defensa de la libertad en materia religiosa. La llamada «minoría» en el concilio Vaticano II fue muy lúcida cuando sostuvo que lo que se proponía -y fue aprobado en el Concilio- significaba una ruptura con las interpretaciones aceptadas en la Iglesia por siglos sobre el punto.

[20](#) En ese riesgo -que, más allá de las intenciones, va hasta la distorsión- caen numerosos estudios sobre el asunto. Por ello es tan larga también, en muchas clasificaciones, la lista de los defensores de la libertad religiosa y de los propugnadores de la evangelización y tan frecuente la afirmación de que hay una gran coincidencia entre Vitoria, Las Casas (e incluso Sepúlveda, según A. Losada). Es el

caso de V. Carro (cf. *La teología y los teólogos-juristas* y, del mismo autor «Postulados de Las Casas, Vitoria y Soto»), fuente de un gran número de trabajos sobre estos temas.

[21](#) Más tarde Báñez (+1604) que, claro está, prefiere en principio los medios pacíficos en la evangelización y señala los riesgos de obligar a oír la predicación, hace una curiosa propuesta: los indios pueden ser constreñidos *una vez* a escuchar la predicación del Evangelio «para que si quieren creer, crean, pero si no quieren creer, (se) debe dejarlos marchar impunes» (*De fide, spe et charitate* (Salamanca 1586) 616; citado por R. Hernández «Doctrina americanista de Domingo Báñez» 251).

[22](#) El texto continúa afirmando lúcida y punzantemente que tampoco Mahoma obligaba a abrazar su religión, simplemente aterrorizaba y sometía, como lo quieren hacer los que defienden las acciones bélicas contra los indios.

[23](#) Las Casas no acepta presiones ni directas ni indirectas (cf. *Apología* 206v). Tiene razón, por ende, A. Losada cuando dice que con su tesis de la evangelización «Las Casas representa una auténtica novedad» («Fray Bartolomé de Las Casas, miembro insigne de la escuela de derecho internacional de Salamanca. Su obra inédita *Apología*» 232).

[24](#) F. Suárez (+ 1617) sólo acepta -como los grandes iniciadores de la Escuela de Salamanca- el uso de la fuerza bajo condiciones. Lejos de las posiciones de Sepúlveda, cede sin embargo a la cuestión de los tiempos históricos -a la que habíamos aludido anteriormente- e incluso piensa que la coacción estaba ya permitida en los primeros siglos. «Si bien, en los primeros tiempos de la Iglesia, esta forma de coacción no era usual, esto no sucedía porque no hubiese sido lícita, sino porque en aquel entonces la Iglesia carecía todavía de poder temporal para oponerse a los enemigos de la fe. Nuestro Señor Jesucristo quiso al principio vencer al mundo por la fuerza del verbo y de los milagros para que el poder y la verdad de su doctrina fuesen más evidentes» (*De Fide Catholica*, tr. I, disp. XVIII, sect. I, n. 2 (opera, t. XII); citado en Höffner *La ética colonial...* 419. El texto tiene -como en el caso de Sepúlveda- el mérito de la lucidez sobre las posibilidades que se presentan desde la perspectiva del poder.

[25](#) Entre ellos hay que contar a su gran amigo Bartolomé Carranza (cf. L. Pereña *Misión de España en América* 25-57, y J.I. Tellechea «Las Casas y Carranza...» 406-407) y A. Salmerón (cf. J. Höffner *Ética colonial...* 415).

[26](#) En H. Parish *Las Casas en México*, apéndice 1. En la misma línea Zumárraga reprueba las guerras emprendidas en el Perú en esos años. Cf. sobre J. Zumárraga, las páginas de E. Dussel *El episcopado latinoamericano* 289-309.

[27](#) Las Casas habla de ella en la *Brevísima* V 156b-157a. Cf. I. Pérez Fernández *art.cit.* 133-134: llama a esa experiencia la tercera ruptura entre conquista y evangelización pacífica (la primera sería la de Pedro de Córdoba en 1513, la segunda un ensayo lascasiano en Nicaragua). L. Hanke en su clásica obra *La lucha por la justicia...* recuerda intentos posteriores de evangelización pacífica con referencia explícita o implícita a las ideas lascasianas (pp. 202-205).

[28](#) A ellos habría que añadir en el Perú a un estrecho colaborador de Las Casas, el dominico Domingo de Santo Tomás.

[29](#) El asunto ha sido ampliamente estudiado, aunque no del todo clarificado. M. Bataillon (*Estudios...* 181-243) cuestionó la que consideraba novelesca versión de Remesal (o.c. 1.3 cap. 10-11 y 15-180). En esa línea se sitúa el detallado trabajo de A. Saint Lu *La Vera Paz: esprit evangélique et colonisation*. En una óptica algo diferente B. Biermann «Bartolomé de Las Casas and Verapaz». Ver

el balance que en un estudio reciente hace J.A. Barreda «Encuentro de dos absolutos: el hombre y el evangelio» 133-167. H. Parish promete nuevo material sobre este episodio en su libro de próxima aparición *Las Casas, the untold story*.

[30](#) El texto es el siguiente: «Y hoy en todas las Indias no hay más conocimiento de Dios, si el de palo, o de cielo, o de tierra que hoy ha cient años entre aquellas gentes, si no es en la Nueva España, donde han andado religiosos, que es un rinconcillo muy chico de las Indias» (Brevísima, 1542, V 175b).

[31](#) o.c. 450.

[32](#) Actitud particularmente significativa si tenemos en cuenta el clima del s. XVI en relación con la libertad religiosa. Lo señala con razón R. Queraltó «Fundamentación filosófica del derecho a la libertad religiosa...» 191. Sobre ese contexto se puede consultar la notable obra de J.I. Tellechea *El arzobispo Carranza y su tiempo*, personaje a quien Las Casas defendió valientemente ante la Inquisición (cf. sus textos en el juicio a Carranza en o.c. t. II 49-62). H. Kamen hace ver la complejidad, no exenta de aberturas, de la situación en España al respecto («Toleration and Dissent in Sixteenth Century Spain: The Alternative Tradition»).

[33](#) Se ha escrito mucho, pese a las pocas fuentes de que se dispone, sobre la disputa de Valladolid. Ver L. Hanke *La lucha por la justicia...* 312-362; y, con nueva documentación, *All mankind is one*. V. Beltrán de Heredia «El Maestro Domingo de Soto en la controversia de Las Casas con Sepúlveda». S. Zavala «Aspectos Formales de la controversia entre Sepúlveda y Las Casas, en Valladolid, a mediados del siglo XVI». Entre los estudios más recientes, ver el excelente artículo, ya citado, de V. Abril-Castelló «La bipolarización Sepúlveda-Las Casas...» y J. González Rodríguez «Planteamiento oficial de la crisis: la Junta de Valladolid y la suspensión de las conquistas» y del mismo autor «Los amigos franciscanos de Sepúlveda». Consultar también A. Losada *Fray Bartolomé de Las Casas a la luz de la moderna crítica histórica*, el autor es un buen conocedor, y un entusiasta defensor, de Ginés de Sepúlveda. E. Dussel apunta con acierto que «teológicamente, la disputa de Valladolid (...) es la más importante que sobre el estatuto ontológico, y a la luz de la fe, se haya realizado en Europa acerca de la naturaleza del hombre y de las culturas del Tercer Mundo», y añade que sólo en nuestro siglo se ha replanteado la cuestión (*Introducción General* 284).

[34](#) Teodoro Andrés Marcos, otro fervoroso sepulvedista, considera que ese es el argumento de mayor «fuerza probatoria» entre los cuatro que presenta Ginés de Sepúlveda (cf. su libro *Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda*, 123). Y no únicamente Sepúlveda; tiene razón P. Cerezo de Diego cuando escribe que tal motivo «constituía, en último término, el argumento irrefutable y decisivo para justificar la conquista americana, y esto no sólo para autores, como Sepúlveda, que encontraban en ello la prueba idónea para insistir en la barbarie de aquellos aborígenes y rebajar su condición a la de ‘apenas hombres’, *vix hominibus*, sino en general para la práctica totalidad de los escolásticos españoles del siglo XVI» (*Alonso de Veracruz y el derecho de gentes* 330).

[35](#) Pero, como veremos más adelante, Las Casas rechaza globalmente los «títulos legítimos» avanzados por Vitoria para justificar la dominación española en las Indias (cf. *Apología* 237v - 238v; ver infra cap. XII).

[36](#) En verdad, las reelecciones no tienen exactamente como tema a los indios mismos, sino más bien los eventuales derechos que otros poseen *sobre* ellos.

[37](#) Sobre la relación entre derecho natural y derecho de gentes en Vitoria ver T. Urdanoz en F. de Vitoria *Obras* 585-588.

[38](#) V. Carro intenta explicar este sutil análisis sobre las violaciones a la ley natural como causa ya ilegítima, ya legítima; pero debe reconocer que Vitoria termina aceptando por otro camino lo que antes rehusó. Con la satisfacción propia de un hombre habituado a manejar ideas y distinciones conceptuales, afirma: «He aquí cómo Vitoria concede por la vía de *la sociabilidad* lo que negó por la vía del *pecado*. El pecado, en cuanto pecado, no confiere derecho alguno de intervención, pero estos *crímenes* que incluyen injuria son causa de un derecho, el derecho de legítima defensa» (*o.c.* II 166. Los dos primeros subrayados son nuestros). Se trata de lo mismo que Vitoria negó antes, pero que ahora acepta por otro camino; es decir la guerra se justifica en defensa de la humanidad (vía de la sociabilidad), puesto que el príncipe que interviene no ha sido ofendido directamente.

M. Bataillon, menos hecho a las disquisiciones escolásticas dice -pese a su evidente simpatía por el gran teólogo español- que no puede evitar un malestar ante «la maniobra que le permite darle vuelta como a un guante a su quinto título *ilegítimo* y convertirlo en su quinto título *legítimo*» (*Estudios...* 23. Subrayado en el texto). Aún reconociendo las diferencias formales de los dos argumentos, los lectores de Vitoria compartimos esa incomodidad.

[39](#) Sepúlveda fue consciente de ello, en su *Democrates Segundo* señala explícitamente su diferencia con el maestro salmantino (p. 57). En la agria correspondencia que sostuvo con M. Cano el punto queda claro igualmente. Cano lo hace notar, y apela a ese desacuerdo como una razón para rechazar la publicación del *Democrates*. «Habiendo disertado copiosamente -le escribe Cano- sobre la materia, y en sentido contrario al tuyo, aquel célebre doctor Francisco de Vitoria, digno de toda consideración, no era mucho que nos permitiésemos poner en duda tu opinión, cuando teníamos contra ella razones importantes» (*Joannis Genesisii Sepulvedae Cordubensis Opera*, la carta de Cano está en las páginas 34-45). En su respuesta, el cordobés afirma que tanto Cayetano como Vitoria en parte aciertan y en parte yerran. Para esta crítica se apoya en Agustín, Ambrosio, Gregorio, Tomás, Escoto (*o.c.* 64-65).

[40](#) Cf. Andrés Marcos *o.c.* y su *Vitoria y Carlos V en la soberanía hispanoamericana*.

[41](#) La coincidencia que él presenta, en el punto ya mencionado, con las ideas de Sepúlveda es una de las razones por las cuales L.A. Getino negaba que Vitoria fuese el autor del controvertido fragmento (cf. T. Urdanoz *o.c.* 997).

[42](#) Analizaremos otros aspectos de este fragmento en un capítulo posterior (ver *infra* en el cap. XII). El texto del fragmento se halla entre las páginas 1039 y 1059 de *Obras*, las referencias a páginas de numeración diferente significan que aludimos a la relección *De temperantia* propiamente dicha, reproducida en *Obras*.

[43](#) «Es lícito defender al inocente, incluso si él no lo pide» (*Obras* 1051; *CPH* 110). En la *De indis* sostiene, igualmente, que esto es lícito aunque «todos los bárbaros consientan en tales leyes y sacrificios, y que no quieran ser en esto defendidos por los españoles» (p. 94).

[44](#) Comentando la *IIa IIe* q. 10, art. 8, Vitoria dice que los infieles «pueden ser obligados a observar la ley natural. El emperador puede defender también al que no es súbdito suyo, para que no sea muerto injustamente. Lo dice la Escritura: libra a los que son conducidos a la muerte. Y así el emperador libraría justamente la guerra a los turcos, si éstos permiten que en su tierra sean muertos los inocentes» (*Comentario a la Secunda-secundae de Santo Tomás*, I 194, también en *CPH* 124).

[45](#) Esta diferencia fue notada por M. Martínez («Las Casas-Vitoria...» 25). Volveremos sobre este texto vitoriano en el capítulo dedicado a las ideas del maestro de Salamanca (cf. *infra* cap. XII).

[46](#) Vitoria no acepta que se coma carne humana ni en caso de necesidad extrema. Su sucesor en Salamanca, Andrés Vega será más matizado (cf. T. Urdanoz, en F. de Vitoria *Obras* 1001).

[47](#) Más adelante resumiendo sus argumentos enunciará de este modo el argumento: «La segunda causa que has alegado es el desterrar el crimen portentoso de devorar carne humana, con el que de modo especial se ofende a la naturaleza, y además el evitar que los demonios sean adorados en lugar de Dios, que es lo que más provoca su ira, sobre todo con ese rito monstruoso de inmolar víctimas humanas» (*Democrates* 84).

[48](#) Es el caso de T. Andrés Marcos, que escribe: «a quien lea el texto sepulvediano con calma, hondura y visión comparativa, no le quedará la mente vacía de dudas acerca de si Sepúlveda tiene el mero culto a los ídolos como causa suficiente de ejercer la fuerza contra esos infieles, dado caso que no accedan a la sumisión pacífica. Hay que concederlo» («Ideología del *Democrates* segundo» en *Democrates* pp. XXVIII-XXXIX). Pero la verdad es que el propio Sepúlveda se encarga explícitamente de vaciar nuestra mente de esas dudas, evitándonos el tiempo y el esfuerzo que parece sugerir Andrés Marcos. En la *Apología* (GS) escribe: «al recordar con tales testimonios que la idolatría, ya ‘por sí’, ya ‘per accidens’, a saber por los sacrificios de víctimas humanas, fue causa de justa guerra de exterminio, queda bien claro que la idolatría brinda por sí a los fieles causa bastante y justa para hacer la guerra a los idólatras» (p. 62).

[49](#) En la *Apología* (GS) afirma: «Consta que estos bárbaros matan cada año muchos miles de inocentes en los impíos altares de los demonios (es sabido que sólo en Nueva España acostumbraban a inmolar más de veinte mil cada año.)» (p.65).

[50](#) C.f. A. Losada (*Epistolario*, 233-266) en donde se estudia el aporte de Cortés a la redacción del *Democrates*.

[51](#) Esta afirmación no se compagina con la que hace en su *Apología* (GS) intentando refutar la célebre distinción de Cayetano sobre las clases de infieles que ya hemos comentado. «El hecho - escribe- de que Cayetano sostenga que los infieles no pueden ser conquistados con derecho por los cristianos, debe entenderse solamente por causa de su infidelidad, pero no si fuesen al mismo tiempo idólatras o si, por alguna otra razón, violasen la ley natural» (p. 63).

[52](#) El interlocutor de Demócrates, Leopoldo, resume así el argumento: «librar de graves injurias a muchísimos inocentes mortales a quienes los bárbaros todos los años inmolaban, y ha demostrado que todos los hombres están obligados por ley divina, si les es posible, a librar de tales injurias a cualquier persona» (p. 84). Sepúlveda repite el argumento en otra obra, siempre en referencia a las Indias, cf. «El Reino y los deberes del rey» en *Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda*, 35-36.

[53](#) A. Losada en una de las tantas insinuaciones que expresan su poca simpatía por Las Casas, se pregunta incrédulo a propósito del desconocimiento que fray Bartolomé afirma tener del *Democrates*: «¿es eso cierto, siendo como era aquel libro la pieza fundamental del litigio entre ambos? ¿o no es, más bien, una estratagema de Las Casas para así más libremente, acusar a su adversario de lo que en realidad no dijo?» (en *Apología* (1975) 119, n.7; y en *Las Casas Obras Completas* t. IX 670). Es difícil responder a una interrogante sobre las intenciones de alguien. Una cosa es clara: el *Democrates* es más vulnerable, teológicamente hablando (sobre todo por la metodología empleada, nos referimos a la forma de diálogo), que el sumario (la *Apología*) que el propio Sepúlveda hizo de él y al que responde Las Casas. Por consiguiente, de haber conocido éste la obra en cuestión su tarea de refutación se habría visto facilitada; su oponente tiene además en ese

libro algunos deslices de lenguaje (como los términos insultantes que emplea para hablar de los indios) que ningún polemista habría dejado pasar impunemente. La suposición de Losada nos parece pues carecer de fundamento.

[54](#) Concluyendo el primer capítulo de la *Apología* Las Casas escribe: «esta *Apología* se dividirá en dos partes: en la *primera parte* demostraré que el Reverendo Doctor Sepúlveda con sus partidarios yerra en *derecho* en todo cuanto profiere contra los indios; al mismo tiempo responderé adecuadamente a todos sus argumentos y autoridades, a las cuales él violentamente desvirtúa su genuino sentido. En la *segunda parte* demostraré cuánto Sepúlveda y sus partidarios yerran en los hechos que aducen para su causa con grave perjuicio para sus almas» (p. 13-13v, nosotros subrayamos).

[55](#) Escribe Soto: «Y en tanto no caen en la culpa y por ende no merecen castigo. Y que tengan alguna manera de excusa *cuanto a los hombres*, aunque no *cuanto a Dios*, parece porque aquella es probable opinión, según Aristóteles en el primero de los *Tópicos* la que tienen los hombres más sabios» (V. 306b, subrayado nuestro). Esta distinción se halla ya insinuada en Las Casas, precisamente a propósito de la idolatría y la antropofagia, diez años antes. En defensa de los indios dice: «Hanlos acusado e infamado de idólatras como si aunque lo sean, pudiesen ser por *juicio humano* punidos, sino por sólo *el divino*, porque a sólo Dios ofenden» (*Octavo remedio*, 1542, V 81b énfasis nuestro).

[56](#) En un momento de su argumentación Las Casas se apoya -como ya sabemos- en Cayetano, por quien tenía un gran aprecio debido a su autoridad teológica y por su oposición explícita a la guerra contra los habitantes de las Indias. Dice Bartolomé con admiración: «Sólo nuestro señor, el cardenal Cayetano, dejó muy atrás a todos, tanto teólogos como juristas, poniendo en claro esta materia». (En la *Historia de las Indias* dice que en este asunto, Cayetano «dió luz a toda la ceguedad que hasta entonces se tenía» (H III c.38; II 264b). Añade significativamente en otro lugar: «esta opinión de Cayetano es aprobada también por el doctísimo varon Fray Francisco de Vitoria en la Relección de Indias, título 5». (*Apología* 182v y 183). Es una de las tres menciones que Las Casas hace en este libro del maestro de Salamanca. De hecho en ese punto concreto, en el que Vitoria refuta el quinto título ilegítimo, hay -como lo hemos dicho- coincidencia entre ambos.

[57](#) Postulado que Sepúlveda no aceptaba, para él «la Iglesia y el Vicario de Cristo» pueden obligar a los no cristianos a cumplir la ley natural (cf. *Democrates* 46).

[58](#) Los cinco primeros casos son 1) «Cuando los infieles poseen injustamente reinos de los cuales anteriormente, también injustamente, habían despojado a los cristianos». 2) Cuando los paganos «practican la idolatría en provincias que en otro tiempo estuvieran sometidas a la jurisdicción cristiana». 3) Cuando «los infieles son blasfemos contra Cristo (...) por odio y desprecio de la verdad cristiana». 4) Cuando los paganos «obstaculizan la propagación de la fe como tal no accidentalmente» (*per se*, no *per accidens*). 5) Cuando «los infieles, con aparato bélico irrumpen en nuestras provincias». Las Casas demuestra largamente que ninguno de esos casos se da en la situación de los indios (*Apología* 76 - 125v).

[59](#) A.Losada escribe con razón «este ‘sexto caso’ bien puede decirse que constituye el verdadero núcleo de la *Apología*, pues en él Las Casas responde al argumento de más peso de su contrincante» (*Apología* (1975), 247, n.1).

[60](#) Las Casas nunca niega que tales hechos se dieran en las Indias, pero observa que ellos no tienen la frecuencia que algunos pretenden (cf. por ej. *Tratado comprobatorio* V 400 b). Además, siempre expresó su repudio por tales prácticas. A propósito de la antropofagia entre los caribes escribe:

«Mucho cruel bestialidad es ésta. No sé si los caribes de estas tierras que de ella están inficionados pueden llegar a más, ni a tanto, puesto que *si es verdad todo lo que de ellos* los nuestros dicen, no es en ellos chica, sino grande». (A c.205; IV 245a). Lo cierto es que se decía de ellos más de lo que en realidad hacían (cf. J. Pekka Helminen «¿Eran caníbales los caribes? Fray Bartolomé de Las Casas y el canibalismo»).

[61](#) Soto resume así la posición de Las Casas: «El sexto para librar los inocentes no por aquella razón: *quod unicuique mandatum est de proximo suo*, ni por sus pecados contra la ley natural, sino por ser los inocentes de ley divina encomendados a la Iglesia» (V. 302b, cf. también 306a).

[62](#) Domingo de Soto en su sumario presenta de este modo el uso de este argumento por Las Casas: «de dos males hase de elegir el menor, y que los indios maten algunos inocentes para comerlos, que es aún mayor fealdad que para sacrificarlos, es sin comparación menor mal que los que se siguen de la guerra. Donde allende de los robos, mueren muchos más inocentes, que son los pocos que se pretenden librar. Allende de esto, por estas guerras se infama la fe y se pone en odio con los infieles, que es aún mayor mal» («*Aquí se contiene...* 1552, V. 306a).

[63](#) Un excelente conocedor de Las Casas, André Saint-Lu, afirma en un interesante artículo («Acercas de algunas ‘contradicciones’ lascasianas» en *Estudios...* 5-6) que hay una oposición -que él explica por «razones tácticas»- entre las afirmaciones de nuestro autor, respecto del número de víctimas en los sacrificios humanos, en su *Apología* y en su *Apologética Historia*. En la segunda habla de «la muchedumbre de hombres que cada año en sacrificio a sus dioses ofrecían» (A c.189; IV 188b), en cambio en la primera trataría de reducir el número de personas inmoladas (cf. 139v). Tal vez esa pueda ser una primera impresión, pero todo depende del alcance numérico que le demos al término «muchedumbre». Si vemos el contexto de la frase citada de la *Apologética Historia* podemos comprobar que, hablando de otros pueblos que ofrecían esos sacrificios, las cifras máximas que se dan están alrededor de «trescientos hombres», en estos «sacrílegos sacrificios», pero los aztecas los superaban dice Bartolomé. En la *Apología* admite que se trata de «treinta, cien o mil»; ahora bien, mil víctimas puede considerarse, sin contradicción, una «muchedumbre». Lo que niega Las Casas es que fueran veinte mil en un año como sostenía Sepúlveda, Al hacer estas observaciones estamos dejando de lado, claro está, el rechazo que Las Casas siente ante una sola víctima; no se olvide que aquí razona para impedir una guerra que causaría la muerte de un número inmensamente mayor de inocentes.

[64](#) Es interesante notar que Motolinía, encarnizado enemigo de Las Casas, coincide con él en esta apreciación: «Más bastante fue la avaricia de nuestros españoles para destruir y despoblar esta tierra que todos los sacrificios y guerras y homicidios que en ella hubo en los tiempos de su infidelidad, con todos los que por todas partes se sacrificaban, que eran muchos» (*Historia de los indios en la Nueva España* Tr. 3 cap. XI, 350-351).

[65](#) Cf. A. Pagden o.c. 80-82.

[66](#) Esta atrevida aserción se encuentra también en la *Apologética Historia*: «y si otra cosa hubiese de más dignidad que los hombres, como son los ángeles, ofrecer en sacrificio a Dios era poco si fueran sacrificables» (A. c.183; IV. 169a).

[67](#) Las Casas considera que su experiencia en las Indias le ayudó a percibir esto con claridad. «Por ver el cuidado -escribe- que los indios de aquestas islas, en especial de esta Española y de Cuba, tenían de dar esta parte de los frutos que cogían, como primicias, y gustarlo en ofrenda de aquella manera, comencé a advertir ser de ley natural la obligación de hacer a Dios sacrificio, que *antes*

*había leído y no visto»* (A. 166; IV 121b; subrayado nuestro). Su contacto con el mundo indígena le permite una comprensión desde dentro de esas costumbres religiosas.

[68](#) En la *Apologética Historia* el mismo principio es presentado así: «aunque ofrecer sacrificios a Dios sea de ley natural, pero las cosas en qué o de qué se deba ofrecer sacrificio, no es de ley natural, sino déjase a la determinación de los hombres, o de toda la comunidad, o de aquel que la rige, que por ley o por mandamiento, o por costumbre las determine; o si ésta faltare, cada una persona particular tiene licencia de ofrecer lo que quisiere; y así, las cosas en que o de que se ha de hacer o ofrecer sacrificio, son de ley positiva y no de ley o derecho natural» (A. c.143; IV 34a).

[69](#) Un siglo más tarde ese será también el esfuerzo, a su manera, de esa mujer excepcional que fue Sor Juana Inés de la Cruz. En un excelente trabajo sobre ella, Marie-Cécile Benassy-Berling presenta así el tema de una de sus obras: «La religiosa tiene el inmenso mérito de intentar ver los sacrificios humanos *con los ojos de los indios*. En la *Loa para el cetro de José*, la *Idolatría* acepta ofrecer los sacrificios tradicionales al Dios cristiano, mas no renunciar a ellos. Sor Juana se dio perfecta cuenta que era más difícil cambiar las costumbres religiosas que el objeto mismo del culto. Además, la lógica de la *Idolatría* es implacable: desea, ya vimos, ofrecer a la Divinidad el mejor sacrificio posible. Los pobres argumentos que le oponen la *Naturaleza* y la *Ley Natural* chocan contra un muro. La *Fe* tendrá que dar una respuesta absolutamente adecuada exponiendo la doctrina de la misa: un sacrificio no sólo humano, sino sobrehumano. Esta vez, la *Idolatría* es derrotada en su propio terreno y se declara satisfecha» (*Humanismo y religión en Sor Juana Inés de la Cruz* 322; el primer subrayado es nuestro). Debemos añadir que las observaciones de la autora acerca de la posición de Las Casas sobre el punto son menos precisas, cf. 316 - 317.

[70](#) Las Casas llega a decir que pese a «su ceguera y error» las repúblicas que «ordenaron por ley o por costumbre que se sacrificasen a los dioses en algunos tiempos y días o fiestas, hombres, tuvieron mejor y más noble concepto y estimación de sus dioses» (A. c.183; IV 169 a, cf. también A. c.184; IV 173 a).

[71](#) Las Casas trata de sacar todo el partido posible de este ejemplo bíblico. La influencia de las costumbres judías sobre naciones paganas es un tema frecuente en la era patrística, pero aquí se insinúa atrevidamente que ese fue el caso también en lo que se refiere a sacrificios humanos. «No es absurdo sospechar -escribe- que la costumbre de inmolar hombres se extendió a todos los pueblos, porque al conocimiento de éstos había llegado la noticia de que el todopoderoso Dios de los judíos había ordenado a su muy querido siervo Abraham sacrificarle a su propio hijo y también la noticia de que un preclaro jefe de dicho pueblo judío, después de haber conseguido la victoria, había inmolado su única hija a Dios, lo que, en verdad, no hubiera hecho si no hubiese sabido que esto sería gratísimo a Dios» (*Apología* 166).

[72](#) El caso de Jefte (es el «preclaro jefe») es mencionado también en la undécima réplica a Sepúlveda. Que este ejemplo era importante para él se prueba por el hecho de que la versión final de la réplica (V 337b - 338a) desarrolla largamente el punto en relación con su primera redacción (que se halla en Bartolomé de Las Casas *Tratado de Indias y el doctor Sepúlveda* 244-245). Recuerda que Jefte es elogiado por San Pablo (cf. Heb. 11, 32), y puesto que el voto que hizo parece haber agradado a Dios «no es mucho que los infieles creyesen que ofrecer hombres a Dios, sea cosa a Dios debida y agradable» (V 338a). De paso llama la atención a Sepúlveda por citar en su favor a Agustín y su libro sobre los Jueces (cap. 49), dónde precisamente el obispo de Hipona no condena a Jefte.

[73](#) Sepúlveda expresará, indignado, su repulsa ante estas afirmaciones de Las Casas: «Esta aserción que los infieles no son obligados a creer los predicadores de la fe de Cristo, es impía y herética

porque es expresamente contra aquello 'Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda creatura. El que crea y sea bautizado, se salvará; el que no crea se condenará' (Mc. 16,15), porque a ninguno condena Dios por no hacer lo que no es obligado, pues -añade el humanista cordobés haciendo un extraño razonamiento- la excusa de ir acompañados de soldados y malos hombres, y que llevan más intención de robar que de otra cosa, no releva nada, porque la guerra que por sí es justa no deja de serlo porque los soldados lleven mala intención (...) y así la predicación no pierde nada de su santidad por la compañía de los soldados» (*Proposiciones temerarias...* 554) ¡Es una lástima que los indios no lo supiesen!

[74](#) A quienes sostenían que bastaba una admonición a los indios exhortándolos a abandonar sus pecados antes de hacerles la guerra, Las Casas hace una pregunta elemental: «¿en qué lengua hablarán tales legados, en latín o en griego, o quizá mejor en español o árabe para ser entendidos de los indios, que no comprenden ninguna de estas lenguas? A menos -añade irónico- que pensemos que nuestros soldados serán tan santos que Cristo les concederá el don de lenguas» (*Apología* 149 - 149v). Este obstáculo de la lengua para hacerse entender no figura, por cierto, entre las dificultades que ve Sepúlveda para hacer la admonición previa, su atención está dirigida más bien hacia la pertinacia de los indios en su errada religión.

[75](#) También Alonso de Veracruz, más tarde tan cercano a Las Casas. En su *De dominio infidelium et iusto bello* presenta, entre las que llama «causas justificantes» de la conquista, la solidaridad con las víctimas de los sacrificios humanos y la antropofagia. Veracruz habla en condicional, como su maestro Vitoria, pero avanza su argumento convencido de su solidez (cf. *Writings of Alonso de la Veracruz* nn. 824 - 839).

[76](#) Soto -tomando distancia de Vitoria- presenta algunas reservas al argumento de la defensa de los inocentes (víctimas de los sacrificios humanos) como justificación de la guerra contra los indios (cf. J. Hoffner *La Etica colonial...* 441, que remite en nota a un texto de Soto tomado de Beltrán de Heredia *Los manuscritos...* 238).

[77](#) Vale la pena acotar que sobre el punto en cuestión Cano sigue la línea trazada por Vitoria. Insiste en que se trata de un derecho de intervención a título de caridad, no de justicia, ella se hace para defender no para atacar (Cf. L. Pereña *Misión de España en América* 83).

[78](#) Cf. P. Duviols *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial* 23.

[79](#) El gran historiador español J.A. Maravall valora la actitud de Las Casas hacia los sacrificios humanos, pero la considera un resultado del relativismo cultural e, incluso, de una cierta secularización de Las Casas («Utopía y primitivismo en Las Casas» 340-342). A decir verdad la razón principal de esa postura está en la perspectiva evangelizadora.

[80](#) Más tarde la congregación «De Propaganda Fide» dará pautas muy cercanas a las ideas lascasianas (cf. E. Hoornaert «Las Casas o Sepúlveda» p. 862, n. 29).

[81](#) De hecho toda la *Apologética Historia* es un esfuerzo por asumir ese punto de vista en los diferentes aspectos de la vida de los naturales de las Indias. Ese es el sentido de las observaciones que le han merecido elogios, en tanto precursor de la antropología moderna, de parte de historiadores contemporáneos (cf. L. Hanke *Estudios...* 207-230); y A.M. Salas «El padre Las Casas, su concepción del ser humano y el cambio cultural». Como se sabe Las Casas hace uso de categorías aristotélicas para demostrar el nivel de civilización de los habitantes de las Indias. En alusión a esto, A. Pagden, terminando el capítulo (significativamente llamado: «Un programa para una etnología comparada») que dedica a nuestro autor, escribe: «la *Apologética historia*, en particular pertenece,

tanto en su forma nueva -no repetida hasta el comienzo del s. XVIII- como en sus principales hipótesis, al hecho de que esa obra es el primer gran intento de aplicar las categorías de la antropología aristotélica del s. XVI a un substancial conjunto de datos empíricos» (o.c. 145). Lo que Las Casas buscaba con eso era mostrar que los indios alcanzaron altos niveles de civilización, y que, en consecuencia debían ser respetados sus logros, así como desterradas las guerras contra ellos.

[82](#) «Las Casas y Vitoria...» 262 .

[83](#) Esa célebre, y ambigua, distinción fue propuesta por primera vez por el entonces jesuita C.M. Curci en un artículo «Il Congresso Cattolico di Malines e le libertà moderne», publicado (como se acostumbraba en la época) sin firma en la *Civiltà Cattolica* en 1863; pero en los archivos de la revista figura el ejemplar correspondiente con la firma del autor del artículo. La misma distinción se encuentra básicamente en un texto ligeramente posterior del obispo de Orléans (Francia), F. Dupanloup, *La convention du 15 septembre et l'encyclique du 8 décembre* (1865), escrito con habilidad como respuesta al más duro reproche del papado a las libertades modernas: la encíclica *Quanta Cura* y el famoso *Syllabus* de Pio IX.

[84](#) Tomás no distingue, por cierto, entre tesis e hipótesis. No lo necesitaba. La situación histórica de su tiempo correspondía a la tesis, al ideal.

[85](#) J.C. Murray y P. Pavan, personas decisivas en el documento que tratamos, lograron hacer prevalecer esta perspectiva en el Concilio. Cf. J.C. Murray «La Déclaration sur la Liberté religieuse» y G. Gutiérrez «Tres comentarios a la declaración sobre libertad religiosa».

[86](#) De hecho, es significativo que la primera cita patrística del documento conciliar sea de Lactancio.

[87](#) Si T. Urdanoz ve contradicción entre el deseo lascasiano de conversión de los indios al cristianismo y su defensa de la libertad religiosa es porque no parece percibir la importancia del diálogo en la evangelización que propugnan Las Casas y el Concilio.

[88](#) Como una ayuda recíproca presenta la constitución conciliar *Gaudium et Spes* el diálogo entre Iglesia y mundo (nn. 40-45).