

La mirada de Europa y el “otro” indoamericano

HERBERT FREY*

Resumen: El artículo busca reconstruir las miradas que se enfrentaban en el famoso Debate de Indias y sus repercusiones en torno a la política colonial de la Nueva España. La intención del autor es demostrar que los dos contrincantes en el debate —es decir Las Casas y Sepúlveda— partían de una concepción diferente del “otro”. Mientras Las Casas procuraba integrar a los indígenas a la cosmovisión del cristianismo, Sepúlveda incorporaba el concepto griego del “bárbaro”, al ser este último más moderno, pues justificaba las necesidades imperiales de la expansión europea como proceso de civilización.

Abstract: The article seeks to reconstruct the opposing views put forward in the famous Debate on the Indies and their repercussions on the colonial policy of New Spain. The author's aim is to show that the two opponents in the debate, i.e. Las Casas and Sepúlveda, started from different conceptions of the “other”. While Las Casas attempted to integrate the Indians into the world view of Christianity, Sepúlveda incorporated the Greek concept of “barbarians”, the latter being more modern, since it justified the imperial needs of European expansion as a process of civilization.

ES PROPIO DE LAS MIRADAS el que así como son constituidas por las circunstancias del tiempo y de su época, configuren a su vez enfoques que se convierten en interpretaciones ineludibles de ciertos temas. De esta manera, quedan determinadas por el horizonte general de comprensión de una época, pero sólo en el sentido de que no pueden rebasar dicho horizonte, dentro del cual, sin embargo, sí pueden configurarse enfoques diversos que serán característicos para las perspectivas y constelaciones de intereses de los diferentes actores históricos.

En torno al llamado “descubrimiento de América” (o como suele decir más acertadamente O’Gorman: la “invención de América”) tuvo lugar una polémica que desde Europa procuraba asimilar conceptualmente la novedad de un continente e incorporarlo a la cosmovisión antigua. Con los recursos de la tradición se trataron de reformular los viejos conceptos de tal modo que tomaran en cuenta las nuevas circunstancias, porque si se lograban verbalizar las nuevas realidades se les despojaba también de su carácter insólito e incontrolable.

Por lo tanto, la novedad de una cultura tenía en parte que ver con la definición que le darían sus descubridores, es decir, que lo nuevo se definiera en función de lo que hasta ese momento era conocido. De tal modo, las sociedades europeas representaban la norma de la cual divergían de una u otra manera las culturas de nuevo descubrimiento. La mirada con la cual el continente europeo se acercaba a otras culturas era una mirada constituida, que se había desarrollado a lo largo de siglos de choques culturales, y que había absorbido y asimilado todas esas colisiones. Europa, ese continente geográficamente abierto, que desde siempre había

* Dirigir correspondencia al Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, Torre II de Humanidades, piso 7, Cd. Universitaria, C. P. 04510, México D. F., fax: 616-1733.

estado expuesto a la confrontación con otras culturas, que tenía por mar interior el Mediterráneo, y que derivaba su dinámica de la alternancia gravitacional de diversas culturas, había roto sus fronteras y alcanzado, a través de la expansión atlántica, una nueva calidad de poder definitorio frente al mundo.

No obstante, el grado en que el poder de definición pesara frente al "otro", frente a la otra cultura, dependía directamente del poder real que se ejercía sobre los otros pueblos. De ese modo, la definición que Europa le diera, por ejemplo, a los turcos o a los mongoles, carecía de toda relevancia para el desarrollo histórico, puesto que el viejo continente jamás tendría la fuerza suficiente para imponerles sus definiciones a esos pueblos; en el caso de las culturas precolombinas, en cambio, el poder de definición de Europa coincidía con el poder real que se había constituido por la facticidad de la conquista. Al producirse la colisión, las ficciones europeas frente a un continente desconocido se convirtieron en poder real, ya que las culturas allí encontradas no tuvieron nada equivalente que oponer al impacto europeo. En ese sentido, la discusión en torno al *status* del ser humano en las culturas precolombinas fue un asunto exclusivamente intraeuropeo, si no es que intraespañol, al cual fueron totalmente ajenos los pueblos sometidos.

El llamado descubrimiento de América, así como su posterior conquista por los españoles, representaron para los europeos una confrontación con una cultura diferente, de alcances mucho más profundos de lo que jamás habían experimentado, puesto que un gran número de pueblos con millones de seres humanos se convirtieron en objeto directo de constante explotación y dominio. Sólo así se hizo posible y necesaria una observación y descripción continua de estos pueblos por parte de los europeos, de manera que tanto la etnografía como la antropología modernas están vinculadas directamente con la expansión europea (Bitterli, 1976/1986).

Una de las polémicas más célebres de comienzos de la era moderna en torno a la categorización y valoración de una cultura extranjera fue el memorable debate de Valladolid, llevado a cabo en 1550 y 1551 entre Juan Ginés de Sepúlveda (uno de los humanistas españoles más eminentes de su época y, a la vez, mentor de Felipe, príncipe de Asturias) y el fraile dominico y obispo de Chiapas, Bartolomé de las Casas. Su objetivo consistía en definir las facultades racionales de los indígenas de las culturas precolombinas, al igual que los métodos que debían aplicarse en el trato hacia ellos y en su evangelización. El que este debate se realizara se debió tanto a la tradición española como al hecho de que con las culturas mesoamericanas e incaicas se fueron integrando al imperio colonial español estructuras estatales altamente desarrolladas que ponían en tela de juicio los patrones con los que se interpretaban tradicionalmente las culturas extraeuropeas. A esto se añadía la creciente intranquilidad que las atrocidades de la conquista suscitaban en los círculos cercanos a la Corona, donde se consideraba que la correcta apreciación de las nuevas culturas era de fundamental importancia para una política colonial exitosa.

Por razones que estaban profundamente arraigadas en el pasado de dicho país, el pensamiento español del siglo XVI tenía una tendencia marcadamente legalista y es-

colástica. En ningún otro país de Europa la escolástica, como método filosófico, había logrado conservar tanta vitalidad como en España, manteniéndose vigente para resolver los problemas tanto públicos como privados. El deseo imperioso de "exonerar la conciencia real", de conciliar los actos reales con las leyes naturales y divinas explica la preocupación pública en torno a la fundamentación moral de la política española en las Indias (Keen, 1990:71).

No obstante, detrás de las sagaces discusiones de teólogos y juristas se escondía una encarnizada lucha de intereses entre los diferentes grupos e instituciones que aspiraban a alcanzar una mayor influencia en la política de Indias. Los principales contendientes fueron los conquistadores españoles y sus aliados en la península, la Iglesia y la misma Corona. El núcleo material del conflicto giraba en torno a la interrogante acerca de quién debería tener el control de la mano de obra indígena, así como de los tributos que ésta producía, pues estos factores eran decisivos para la expansión del imperio español en las Américas.

Pero, ¿de dónde provenían las categorías con las cuales Europa pretendía integrar en un contexto humano general a las culturas hasta entonces desconocidas? ¿Cuáles eran las experiencias filosóficas e históricas que marcaron la mirada europea hacia otras culturas no europeas?

El horizonte de interpretación de la era moderna temprana obviamente estuvo marcado por concepciones propias de la cosmovisión cristiana que suministraba los patrones básicos de legitimación para el encuentro con otras culturas. La pretensión misionera de la religión cristiana, derivada de la encomienda del "Id, pues, y enseñad a todas las gentes" (Mat. 28) era de carácter universal y se refería a todo el globo terráqueo, lo cual implicaba la nulidad de todas las religiones no cristianas. Aun así, la interpretación cristiana del mundo no era monolítica, ya que existían las más diversas corrientes teológicas que guardaban estrecha relación con los cambios de la época. Además, la teología en España fue desarrollándose a lo largo de derroteros propios, lo cual se debió en parte a la ubicación geográfica y la peculiar situación política de la península ibérica, sin que, por otra parte, pudieran negarse las profundas huellas que dejara en el pensamiento español el humanismo italiano y el holandés.

Si bien durante los primeros años posteriores al descubrimiento de las islas del Caribe la legitimidad de la conquista española estuvo aún suficientemente avalada por las bulas expedidas por el papa Alejandro VI, esta situación cambió radicalmente con la conquista de los reinos indígenas de la América precolombina: ante el alto grado de desarrollo de dichas culturas se hacía inexcusable el cuestionamiento acerca de la legalidad de su destrucción. Si al principio la pretensión universal del papa sobre el mundo había sido razón suficiente para aceptar esta argumentación externa, con el tiempo la fundamentación de la legitimidad de la conquista comenzó a centrarse en la estructura interna de las sociedades conquistadas.

Al mismo tiempo, la teología cristiana se vio sometida a un proceso de ampliación y reestructuración debido a la incorporación de ciertos elementos de la filosofía antigua. No sin razón, el historiador Wilfried Nippel señala el hecho de que,

durante la época de su incipiente expansión, la cultura europea se orientaba marcadamente de acuerdo con la antigüedad grecorromana, reivindicando esta tradición intencionalmente en el concepto del Renacimiento (Nippel, 1990:31).

Con este recurso, las categorías europeas se refinaron y se desarrolló un concepto de *zivilite* que permitía hacer una clara delimitación entre la cultura urbana italiana y el rudo pasado feudal de la Edad Media. Sin embargo, ello por sí solo no hubiera bastado si la tradición griega no hubiese aportado conceptos capaces de definir al "otro" y de incluir así lo desconocido bajo categorías conocidas.

Por una parte, el Renacimiento implicaba ese distanciamiento intelectual de la propia cultura percibida como obvia, que constituye el requisito para captar una cultura extranjera; por la otra, la tradición clásica antigua proporcionaba patrones de análisis de otras culturas que, en cierto modo, las hacía parecer menos extrañas. La experiencia, por un lado, y la expectativa nutrida por la autoridad de los "mayores", por el otro, entraron en conflicto y, según destacan interpretaciones recientes, tuvo que transcurrir bastante tiempo hasta que lograra prevalecer la primera (Nippel, 1990:31).

A lo largo de la historia, tanto la afirmación de la propia identidad ante el extraño, el otro, como la defensa del orden propio como absoluto y único posible han supuesto siempre procesos de delimitación, de definición de lo "otro", que representan la condición previa para dominar esa otredad. Primero había que definir lo otro y describirlo en términos ideológicos para después poder degradarlo. Casi todas las culturas tienden a desvalorizar al extraño, a aquel otro, al que no comprenden y como tal, perciben como amenaza, clasificándolo como no humano en su orden cósmico.

En la historia de Occidente que, según su propia interpretación, se inicia con la historia de la Grecia antigua, esa función era inherente al concepto de "bárbaro". Esta designación señalaba a todos los pueblos que vivían fuera del ámbito cultural griego y que no hablaban esa lengua.

La palabra *barbaros* proviene del griego antiguo; a lo largo de la Antigüedad clásica adquirió tres significados básicos que sigue manteniendo hasta la fecha: el etnográfico, el político y el étnico. Su significado más antiguo, el etnográfico, pone de manifiesto uno de los primeros rasgos del pensamiento europeo, es decir, aquella agresiva curiosidad que buscaba definir y apropiarse intelectualmente todo lo que le fuera extraño. De ahí que su primer sentido fuera científico (Borst, 1988:20).

Si en la Grecia de los siglos VIII y VII a. C. el concepto de bárbaro aún no tuvo un sentido peyorativo, sino simplemente se utilizaba para denominar a los "extraños", esta acepción se fue transformando a lo largo del siglo V a. C., a raíz de las guerras persicas, durante las cuales las pequeñas ciudades-Estado griegas adquirieron conciencia de su identidad, bajo el amago de un gran imperio que amenazaba con destruir su mundo social y político. Confrontados con las huestes persas, que les parecían masas de esclavos carentes de voluntad, los griegos desarrollaron una conciencia tanto mayor del valor de la *polis*, sustentada en la libertad personal, y

de la superioridad de su sistema social y político frente al despotismo oriental. En este trance de afirmación de su propia identidad, los griegos aprendieron a definirse a sí mismos como los verdaderos hombres, mientras que los persas fueron degradados a la categoría de subhumanos. Aun una cultura tan altamente desarrollada como la persa parecía bárbara y atrasada en comparación con el sistema político basado en la libertad de la *polis*. Y la naturaleza servil de los bárbaros persas condujo a la conclusión de que los griegos debían dominarlos.

Fue, sin embargo, Aristóteles quien conceptualizó la autointerpretación y singularidad de la convivencia griega en su *Política*, afinando al mismo tiempo el concepto de bárbaro. A sus ojos, los griegos encarnaban la combinación perfecta de la fuerza y la inteligencia, mientras que para los bárbaros él desarrolló el concepto de esclavos por naturaleza. Con este giro no sólo quedó enunciado un programa político, incitando a Alejandro a someter a los persas, sino que semejante caracterización de los "otros" como bárbaros también afectó directamente la estructura interna de la *polis*, puesto que dentro de la misma los bárbaros, reducidos a cualidades cuasi animales, eran los candidatos más idóneos para asumir el trabajo de los esclavos. Con ello se estableció, en el ámbito de la *polis*, la legitimación para explotar al "otro" como esclavo nato, al mismo tiempo que se confería a los griegos libres la facultad de gobernarse a sí mismos (Aristóteles, 1989:1252b, 1285a).

Sin embargo, ni siquiera Aristóteles consideró el argumento de las circunstancias naturales como suficientemente concluyente para justificar la permanente inferioridad de los bárbaros. Sólo el recurso al nivel cultural parecía aportar un criterio idóneo para fundamentar adecuadamente la distinción entre la civilización y la barbarie. La razón por la cual Aristóteles consideraba a los bárbaros como esclavos natos radicaba en el hecho de que éstos carecían de los criterios políticos necesarios para crear una comunidad de hombres libres e iguales (Aristóteles, 1989:1252b).

Por consiguiente, fueron dos los atributos que a los ojos de los griegos definían a los no griegos como bárbaros: en primera instancia, no hablaban el griego, y en segunda, no conocían la institución de la *polis*, que para los griegos representaba el único fundamento posible de la vida humana. Era precisamente en la lengua y en la *polis* en las que se encarnaba aquello que reflejaba la singularidad del pensamiento griego: el *logos*, esto es, el estilo racional de hablar y de vivir. Este aspecto de la racionalidad intrínseca de una sociedad y de sus ciudadanos se convirtió en uno de los criterios centrales de la tradición europea para evaluar a otras culturas. Aristóteles aportó los medios y las perspectivas que servirían a lo largo de muchos siglos para aproximarse a culturas extranjeras.

Si, por consiguiente, se trata de entender en última instancia a Aristóteles y, junto con él, a la tradición griega, la diferencia que separaba a los helenos de los bárbaros estribaba en su nivel cultural y en sus instituciones sociales. Por indiferenciado que éste fuera, el concepto de bárbaro le permitía al mundo greco-parlante la afirmación de una identidad propia, para la cual era inexcusable la creación de conceptos antagónicos. Por otra parte, sin embargo, este concepto implicaba también la expresión manifiesta de una otredad inconciliable, ya que el

objetivo de esa definición no consistía en incorporar al otro, sino antes bien en preservar su carácter propio y su diferencia cultural. La *oikumene* griega estaba definida en términos étnicos y culturales; en ella, no había cabida para el "otro" salvo, en todo caso, como esclavo, excluido de toda participación en sus instituciones políticas. Pero aun cuando el "otro" accediera a la *polis* en calidad de esclavo, esto ocurría sólo con el fin de domesticarlo, pero jamás para convertirlo en un griego.

Con la aparición de los cristianos en el mundo mediterráneo, las viejas denominaciones perdieron su congruencia. Por mucho que su secta fuera difamada como "bárbara", los cristianos no podían clasificarse dentro de la dualidad helenos/bárbaros. Ellos provenían de ambos bandos. La nueva religión no sólo rebasó el sentido de aquella antítesis antigua, sino que la estructura semántica de los conceptos antagónicos acuñados por los cristianos era igualmente novedosa (Koselleck, 1979:229).

Porque mientras que la *oikumene* griega constituía un mundo hermético, desde el cual se clasificaba al "otro", la pretensión universalista del cristianismo abolía los límites de la etnicidad y acusaba una clara tendencia hacia la incorporación del "otro" a un sistema unitario de fe y de valoración del mundo. La idea de la unidad del género humano representaba un hecho irrefutable para la interpretación del mundo en el cristianismo. Sólo a través de la conversión de toda la humanidad, el hombre podría alcanzar su *telos* y, así, liberarse definitivamente de su tormento terrenal. Por ello, para la religión cristiana era esencial que los no cristianos tuvieran acceso a la comunidad cristiana. Empero, la adopción de la fe cristiana iba mucho más allá del simple reconocimiento de los evangelios y artículos de fe. El cristianismo no exigía únicamente fe, sino un cambio radical de la vida tradicional. A través del bautismo el neófito ingresaba a una nueva vida y quedaba sujeto a un nuevo sistema normativo al cual, además, se le atribuía la última autoridad sobre sus hábitos y costumbres anteriores (Ullmann, 1985:13/14).

Desde los albores del cristianismo se vislumbraba claramente que la idea del vínculo tribal del individuo sería sustituida por la constitución de una comunidad basada en una fe común. Sin embargo, este cambio de vínculos estuvo acompañado igualmente por una nueva distinción: la de hermanos y extraños. En lugar de la antigua moral que regía para las tribus enemistadas, se impuso la exigencia de una ética universal que obligaba a todos los creyentes. Esto, sin embargo, no significaba la anulación de la diferencia que imperaba entre el adentro y el afuera, ni la desaparición de la dicotomía entre la hermandad de los creyentes y la no pertenencia de los no creyentes.

En la cosmovisión cristiana, la hostilidad que los seguidores de los antiguos cultos sentían hacia otras tribus fue transferida a los infieles. De esa manera no sólo surgía una nueva dicotomía, ahora entre cristianos y paganos, sino que también se transformaba el concepto antagónico entre helenos y bárbaros que hasta entonces había predominado. La inversión de todos los antagonismos tradicionales denotaba claramente que el cristianismo estaba imponiendo una nueva visión. Así, el griego, por su condición politeísta, se convertía en el pagano por antonomasia,

y el triunfo de la nueva antítesis también se manifiesta en el hecho de que en el siglo IV los conceptos de "heleno" y "bárbaro" llegaron a ser prácticamente equivalentes.

En los siglos que siguieron, los conceptos de pagano y bárbaro fueron convergiendo cada vez más, al grado de que cuando en el siglo VI Gregorio el Grande empleaba la palabra *barbarus*, ésta se había convertido en sinónimo de *paganus* (Pagden, 1988:41). El término pagano o infiel, sin embargo, se refería al mismo tiempo al hombre del campo que se aferraba a los viejos dioses, mientras que el cristianismo representaba ante todo una religión de carácter urbano (Brown, 1977:8-11).

A partir de entonces se convirtió en un hecho generalmente aceptado el uso de la violencia por parte de la Iglesia católica —una Iglesia en la cual se institucionalizó el cristianismo frente a los infieles, que representaban el politeísmo y, con ello, lo "otro". Se trataba de una violencia estructural, justificada en la interpretación que el cristianismo daba de sí mismo como la única religión verdadera.

Pero volvamos al debate de Valladolid de los años 1550-1551, porque esa discusión entre Juan Ginés de Sepúlveda y fray Bartolomé de las Casas, cuyo propósito era definir las facultades racionales de los indígenas, así como la forma en que éstos debían ser evangelizados, era un reflejo tanto de la tradición europea como de las nociones de que ésta disponía para conceptualizar al otro. Ginés de Sepúlveda no sólo era uno de los humanistas más importantes de España, sino también uno de los más eminentes traductores de Aristóteles que había dado dicho país. Educado en Italia, Sepúlveda adoptó los instrumentos que le proporcionaba la filosofía política aristotélica para incorporar a las grandes culturas mesoamericanas a un esquema que fuera inteligible para Occidente. La teoría del bárbaro como esclavo nato constituyó el marco conceptual que Sepúlveda aplicó a las culturas recientemente conquistadas para justificar el dominio español sobre las mismas.

Podemos adelantar que en cierto modo la disputa entre Sepúlveda y Las Casas fue como un duelo entre dos visiones, entre dos miradas europeas sobre el "otro" indioamericano que jamás podían encontrarse, por lo que nunca pudo darse una discusión fructífera: demasiado grande fue la discrepancia entre los intereses cognoscitivos de los contendientes en ese debate, y demasiado diferentes las perspectivas personales de cada uno de ellos.

No sólo su educación renacentista, marcada por una nueva interpretación de la filosofía aristotélica, separaba a Sepúlveda, cronista de los Habsburgo, de los círculos clericales universitarios sino, más aún, su interpretación laicista de la política en general, que constituía una posición novedosa dentro de la tradición española. De los conquistadores como Cortés tenía en alta estima que éstos, por su propia fuerza, habían incrementado la gloria de España en su solitaria lucha contra huestes numéricamente superiores, logrando así destacar tanto el predominio del imperio español como su misión política en el mundo.

A falta de una experiencia colonial propia, para obtener sus argumentos empíricos Sepúlveda tuvo que recurrir a una autoridad que hubiera vivido en las colonias y conociera a los indígenas a fondo. Tanto él como los grupos que apoyaban a los conquistadores y encomenderos encontraron dicha autoridad en la persona

de Gonzalo Fernández de Oviedo, quien en sus tiempos de funcionario colonial había escrito la *Historia general y natural de las Indias* en la cual, entre otras cosas, incursionaba en las culturas y el carácter de los indígenas.

Juan Ginés de Sepúlveda basó su propia interpretación en dos conceptos precedentes de los escritos de Oviedo: la misión civilizadora de España y la caracterización que Oviedo hacía de los indígenas del Nuevo Mundo.

Según Oviedo, la guerra de los conquistadores en el Nuevo Mundo era tanto o más intrépida que las grandes hazañas de Alejandro Magno o de César. Si había algo que distinguía a España de otras naciones era su vocación para la guerra, heredada no sólo de sus antepasados góticos, sino especialmente de la larga experiencia en su lucha contra el Islam.

Pero Sepúlveda encontró la afirmación de su tesis no sólo en la glorificación que Oviedo hacía de la misión civilizadora española, sino igualmente en las descripciones de los cronistas sobre el carácter indígena, las cuales le sirvieron como fundamento empírico en su intento por integrarlos a un esquema general de la humanidad.

En su primera obra como publicista, el *Sumario de historia natural*, Oviedo postulaba que los indígenas eran culpables de sodomía y canibalismo, y afirmaba además que la naturaleza los había dotado de cráneos cuatro veces más duros que los de los europeos; su juicio sobre los indígenas en la *Historia general* no es mucho más favorable.

Esta gente es holgazana y corrupta por naturaleza, no les gusta el trabajo, son melancólicos y cobardes, y se inclinan al mal. No poseen la capacidad de recordar o de perseverar [...] Del tamaño de su cabeza también es su inteligencia animal, que se inclina al mal (Oviedo, 1959, I:111).

Aparentemente, la incapacidad animal de los aborígenes era tal, según Oviedo, que prácticamente no podían comprender o aceptar la fe cristiana. Tras una larga estadía en las Indias, no conocía a ningún nativo que se hubiera convertido en un verdadero cristiano. A su parecer, la “conquista espiritual”, es decir, la conversión masiva de la población indígena, no era más que una farsa, una tremenda imposición de monjes embusteros a costa de los nativos (Oviedo, 1959, I:67-68, 111-112).

Oviedo proporcionó entonces a Sepúlveda los argumentos empíricos que posteriormente establecerían la inferioridad de las culturas indígenas y justificarían el dominio español sobre las mismas.

Sin embargo, la verdadera influencia en la visión que Sepúlveda tenía de los “otros” fue la filosofía de Aristóteles. Bolonia, donde Sepúlveda había llevado a cabo su principal formación intelectual, era el centro de la interpretación aristotélica renacentista, la cual se ceñía directamente a los textos originales del gran filósofo de la antigüedad, con un enfoque que se mantuvo ajeno a la interpretación escolástica. Remitirse a la filosofía original de Aristóteles, sin embargo, implicaba al mismo tiempo una comprensión laica de la política, cuyas reglas debían basarse en su propia racionalidad. La concepción jerárquica de la sociedad —que se manifestaba de manera extrema en el *Democrates alter* y se aplicaba aquí a las

sociedades indígenas— era también el credo de todas las interpretaciones de Estado de la Edad Media, y mantuvo su presencia incluso en las teorías del Estado hasta muy entrada la era moderna. Como complemento del *Democrates alter*, Sepúlveda había expuesto una interpretación del Estado en su escrito *De regno*, redactado antes de que surgiera el tema indígena. En él se adhiere totalmente a la convicción aristotélica que atribuía el derecho natural de dominio a los más perfectos y más dignos, mientras que los menos perfectos debían obedecer a los primeros. Así, las virtudes morales del individuo se convertían en el mejor criterio para decidir quién debía dominar y quién debía obedecer.

De ahí que algunos hombres hayan nacido con la capacidad de dominar y otros, de servir. De esta capacidad de dominar y de servir se dice que es natural, no sólo porque se ejerce con plena justicia, sino también porque es provechosa para ambas partes, para el que domina como para el que obedece. De tal manera, el amo natural es aquel que resalta por su inteligencia y habilidad mental, aunque ello no esté relacionado con la fuerza física. Y el esclavo natural es aquél, cuyo cuerpo es capaz de desempeñar los trabajos corporales necesarios, pero que posee una inteligencia bruta y poca comprensión (Sepúlveda, 1963:34).

Según Sepúlveda, el auténtico valor de un Estado o nación yacía en su élite, esto es, en una élite que fuera capaz de plasmar las tradiciones y logros culturales de una sociedad en instituciones dignas del ser humano. Por lo tanto, cuando Sepúlveda menciona en el *Democrates alter* los adelantos culturales de los españoles, es decir, su capacidad de conducir una vida civilizada, sólo está afirmando la superioridad de las élites de España, que se distinguían por una total falta de consideración hacia el pueblo.

Aun cuando Sepúlveda reconocía la existencia de un tercer grupo de personas, además de las que dominaban y las que obedecían, que no resaltaban especialmente por su inteligencia pero que tampoco eran del todo incapaces, dicho grupo, que representaba a la gran mayoría de la población, no tenía cabida en un esquema caracterizado por una dicotomía radical.

En un punto de su análisis, que trasciende a Aristóteles y refleja la era moderna con su típica subdivisión en estados nacionales, Sepúlveda transfiere la estructura jerárquica de las sociedades a las naciones mismas, introduciendo así una legitimación de la expansión imperial, que serviría de ejemplo para posteriores formas de imperialismo.

De la misma manera en que en un pueblo o un Estado se encuentran estos tres grupos de seres humanos, también las naciones presentan grandes diferencias, ya que algunas son consideradas civilizadas y más inteligentes, mientras que otras son bárbaras e incivilizadas, porque tanto su vida como sus costumbres públicas se apartan de la razón y del derecho natural. Dada su barbarie, estas últimas deben someterse a las leyes naturales y obedecer al imperio de los más civilizados y educados, para que éstos puedan gobernarlos de conformidad con leyes e instituciones de mayor categoría [...]

Con este derecho, los romanos, quienes destacaban por sus virtudes y por su alto grado de civilización, sometieron a su dominio a los pueblos bárbaros (Sepúlveda, 1963:34-35).

En estos pasajes se aduce el derecho de las naciones más civilizadas de someter a los pueblos menos desarrollados de la Tierra a su propia civilización. Sepúlveda no sólo aceptaba la división política de la humanidad, sino que incluso trataba de impulsar su jerarquización con la idea agustiniana de la guerra justa.

Esta intención lo apartaba decisivamente de una corriente de la tradición cristiana que veía en la divulgación de su fe la única justificación para la expansión española y que, a la larga, con esa posición entró en conflicto con los intereses del Estado español.

El principal objetivo del diálogo *Democrates alter*, donde Sepúlveda exponía su interpretación de la "problemática indígena", consistía en afirmar la legitimidad de las conquistas españolas en el Nuevo Mundo. El meollo de su argumentación se fundaba en el derecho que poseía la nación más civilizada de la Tierra para someter a las comunidades bárbaras que se encontraban en los confines del mundo, pues sólo así era posible integrarlas al proceso de civilización de la humanidad. De ese modo, la mirada de Sepúlveda sobre el "otro" se identificaba plenamente con aquella de los griegos, los cuales concebían a los demás pueblos sólo como bárbaros ya que, al fin y al cabo, ellos eran el centro de toda civilización, mientras que los otros habían nacido exclusivamente para servir.

La primera interrogante que Sepúlveda planteaba en su *Democrates alter* era aquella sobre la racionalidad de los indígenas del Nuevo Mundo. ¿Acaso vivían de acuerdo con las normas racionales y en armonía con las leyes naturales? Con ello, Sepúlveda sólo pretendía analizar las instituciones de la vida social, en las cuales se plasmaban las interpretaciones generales de una sociedad. Fue la sociedad azteca, considerada por muchos como una de las más avanzadas del Nuevo Mundo, la que Sepúlveda usó como piedra de toque para su argumentación. Para el humanista español, casi todas las instituciones de esa sociedad eran bárbaras y serviles, puesto que permitían y sancionaban las más atroces violaciones a las leyes naturales. Sobra aclarar que las normas que conformaban dichas leyes provenían de la tradición occidental; de hecho, ya los griegos calificaban de bárbaro y antinatural cualquier comportamiento que no correspondiera a su propio espacio cultural. Desde el punto de vista europeo, las instituciones públicas de los indígenas mesoamericanos eran inaceptables, pero lo que verdaderamente provocaba el horror de los teólogos y eruditos del Viejo Mundo era la religión y los sacrificios humanos de esos pueblos. Por lo tanto, no es sorprendente que Sepúlveda viera en esas prácticas un crimen contra las leyes naturales (Sepúlveda, 1987:111, 113).

En un tratado que mezclaba las condiciones empíricas de las sociedades indígenas con los prejuicios imaginarios de los europeos, obviamente tampoco podían faltar alusiones a los excesos sexuales de los nativos que se manifestaban en incestos, abortos y orgías masivas.

A pesar de que esas objeciones eran de suma importancia para condenar a la cultura azteca, no eran las únicas. Para Sepúlveda, el hecho de que dicha socie-

dad no tuviera comercio ni dinero ni una escritura era una señal infalible de que no habían sido capaces de crear una civilización real. Ni siquiera la existencia de ciudades —que para Aristóteles constituía la prueba de una vida civilizada incipiente— representaba un argumento válido a sus ojos (Sepúlveda, 1987:109).

Por lo demás, los indígenas desconocían el concepto de la propiedad privada y vivían bajo el yugo de sus gobernantes, que disponían libremente de sus vidas y sus propiedades. El hecho de que esos pueblos se sometieran voluntariamente a sus gobernantes (los cuales no eran más que déspotas, según Sepúlveda) ponía en evidencia su naturaleza servil (Sepúlveda, 1987:111).

La censura del infame despotismo al que estaban sujetos los indígenas del Nuevo Mundo era tan poco original como nueva, pues quien pretendía idealizar su propia comunidad frente a las demás, tenía que representarla como un espacio donde todos los hombres podían desarrollarse libremente, mientras que las sociedades extranjeras sólo se distinguían por su despotismo. Aristóteles, por ejemplo, consideraba la *polis* griega como una comunidad de hombres libres e iguales, mientras que el Imperio persa era, a sus ojos, una mera estructura despótica de dominio. Los humanistas del siglo XVI reiteraban el reproche del despotismo contra el Imperio otomano, describiendo a Europa como el baluarte de la libertad cristiana.

Al analizar a las comunidades indígenas, Sepúlveda llegó a la conclusión de que éstas eran incapaces de constituir una sociedad regida por leyes justas y racionales. Para nuestro humanista, este hecho era más que suficiente para legitimar la conquista española; pero si a esto se añadía la amenaza que representaba la propagación de sus vicios antinaturales, era tanto más evidente y necesario que debían ser sometidos al dominio español.

Sólo una intervención militar podía impedir la prolongación de los vicios de una sociedad que se apartaba tan marcadamente de las leyes naturales. La primera de una serie de condiciones que debían cumplirse para poder predicar el Evangelio e introducir cierto grado de civilización en aquellos territorios consistía en su sometimiento militar.

Al utilizar la teoría aristotélica del Estado como una forma de legitimar la expansión en ultramar y relegar a un segundo plano los argumentos teológicos, Sepúlveda se distanciaba decisivamente de las ideas medievales y establecía con ello el preludio de la teoría colonial moderna. Asimismo, postulaba la tesis de que sólo los pueblos más avanzados podían constituir gobiernos verdaderamente democráticos y civiles, mientras que los más atrasados estaban condenados al autoritarismo.

El escándalo que Sepúlveda provocó en vastos sectores de la Iglesia, especialmente en aquellos que se dedicaban a la enseñanza universitaria, no se debía tanto a su teoría de la esclavitud natural, sino antes bien al hecho de que había abandonado el terreno teológico para justificar una guerra contra los indígenas, fundando su argumentación exclusivamente en la política y la filosofía. Esto no era permisible para una Iglesia que luchaba por mantener la primacía del pensamiento teológico sobre el político.

Mientras que Sepúlveda fundaba su posición jerárquica en el pensamiento griego, Las Casas derivaba su posición igualitaria directamente de la enseñanza cristiana, la cual consideraba a la humanidad como un todo que tenía como condición y destino su propia salvación. Si bien Aristóteles siguió siendo el gran filósofo pagano de la Iglesia durante toda la Edad Media, Las Casas no tuvo más opción que rechazar las implicaciones políticas de su teoría del Estado, así como de su concepto del bárbaro, para poder dar prioridad a la pretensión misionera del cristianismo y de la Iglesia católica. Eran los valores de un cristianismo misionero los que defendía el obispo de Chiapas frente al filósofo de la antigüedad. Al defender un cristianismo ortodoxo, que se orientaba exclusivamente por la idea misionera, Las Casas permaneció ligado a la Edad Media, por lo cual fue incapaz de reconocer las necesidades de su tiempo.

Si bien el cristianismo nunca había predicado la igualdad total de todos los hombres, la oposición fundamental que mantenía era entre creyentes y no creyentes, entre cristianos y no cristianos. Mediante un acto de fe, el pagano podía convertirse en cristiano y anular así su "otredad", al menos en cuestiones religiosas. Ello dejaba abierta la posibilidad de alcanzar una homogeneidad religiosa en el mundo, cuando se produjera la conversión de todos los pueblos de la Tierra al cristianismo. El cristianismo misionero marcaría la mirada de Las Casas, imbuendo todos sus escritos sobre los indígenas del Nuevo Mundo, y a la vez habría de ponerlo en conflicto con una visión inspirada en la antigüedad.

Porque mientras la cosmovisión cristiana admitía que cualquiera que quisiese podía adoptar su fe, las diferencias que postulaba Aristóteles eran de carácter natural y, por lo tanto, irrevocables.

El mundo del filósofo pagano estaba poblado de amos y esclavos; por principio, estos últimos eran seres inferiores, pues al menos en parte carecían de la razón que definía al hombre y que no podía ser adquirida como se adquiría la fe.

La jerarquía es un hecho insuperable para este segmento del mundo grecorromano, como el principio de igualdad es irrefutable para la tradición cristiana; eran estos dos componentes de la cultura occidental, que aquí se exponen en forma muy simplificada, los que se enfrentaban directamente en Valladolid (Todorov, 1985:194).

Las Casas defendía el principio de la igualdad de todos los hombres como fundamento de su política, según la cual, las leyes y normas naturales así como los derechos de los hombres eran comunes a todos los pueblos, ya fueran éstos cristianos o paganos, sin distinción alguna y sin consideración de su religión, legislación, procedencia o color de piel.

Sin embargo, también la afirmación de la igualdad de los hombres se hacía en nombre de una religión en particular, en este caso del cristianismo, por mucho que ese carácter particular no fuera admitido. La misma pretensión universal del cristianismo le impedía reconocer su propia particularidad. Ello no sólo encerraba la posibilidad de postular la naturaleza humana del indígena, sino igualmente de identificar la naturaleza humana en general con la cristiana, lo que nivelaba todas las diferencias. De ese modo, el universalismo cristiano exponía la no dife-

renciación de todos los seres humanos, tal y como lo manifestaba un texto de Juan Crisóstomo, citado y propugnado en Valladolid, el cual convocaba a todos los hombres, sin importar su raza, a convertirse al dios del cristianismo, con plena libertad de adoptar la religión cristiana. En la *Historia de las Indias* de Las Casas, este postulado se traducía de la siguiente manera:

Nuestra libertad cristiana corresponde a todos los pueblos del mundo en el mismo grado y los acoge de la misma manera, y no despoja a nadie de su libertad o de sus tierras, y no somete a nadie a la esclavitud bajo pretexto de diferenciar a los libres de los esclavos naturales (Las Casas, 1951, III:149).

Mientras que Sepúlveda, al igual que Oviedo, procuraba resaltar el lado oscuro del carácter indígena, Las Casas optó por proyectar en la cultura indígena sus propios ideales de un mundo bienaventurado.

“Vivían [...] verdaderamente como los hombres de la Edad de Oro, tan preciada por los poetas e historiadores”, y sobre los indígenas escribe: “Creía ver en ellos a Adán, nuestro primer padre, cuando aún vivía en el estado de la inocencia” (Las Casas, 1951, II:44-45).

Las Casas creía que los indígenas estaban en cierto modo predestinados para la religión cristiana debido a su carácter, sin que por ello mostrara mayor interés en profundizar en sus diferentes culturas. Dado que los habitantes del Caribe vivían de acuerdo con los ideales evangélicos de pobreza —tan preciados por los monjes mendicantes—, Las Casas llegó a la conclusión de que éstos llevaban una vida en armonía con las leyes naturales (Las Casas, 1951, I:468-470).

Si se consideran las ideas que el obispo de Chiapas tenía sobre los indígenas, el intento de Sepúlveda por obtener la licencia de impresión para el *Democrates alter* debió haberle parecido una provocación al anciano defensor de los indios. Cuando ambas corrientes se enfrentaron en el debate de Valladolid (1550-1551), Las Casas obtuvo una nueva oportunidad de exponer breve y concisamente su posición respecto al problema indígena. De hecho, no conocía la versión original del *Democrates alter* sino sólo una corta apología del mismo, la cual había sido presentada por Sepúlveda al tribunal que habría de juzgar su obra. Las Casas se basó precisamente en esta apología de Sepúlveda para defender la cultura indígena en su escrito *Argumentum apologiae... adversus Genesium Sepulvedam theologium cordubensem*, anticipando en él varios argumentos fundamentales de su tratado *Apologetica historia*, que posteriormente sería censurado (Pagden, 1988:169-171).

De ahora en adelante basaremos nuestras referencias en la versión de la apología de Las Casas editada por Stafford Pool, bajo el título *In Defense of the Indians*.

Las Casas dividió en dos secciones la versión de su texto escrito en latín: en la primera intentó refutar los cuatro argumentos postulados por Sepúlveda para justificar la guerra contra los indígenas, y en la segunda, procedió a atacar a las autoridades en las cuales éste se había basado para afirmar su posición.

Sin lugar a dudas, el punto central del cual se desprendían todas las demás disputas, giraba en torno a si los indígenas eran bárbaros y, por ende, esclavos por naturaleza en un sentido aristotélico. Dado que todas las descripciones de los

bárbaros hacían referencia a su vida cruel y primitiva, Las Casas tenía que representar a los indígenas como criaturas dóciles y obedientes, que estaban especialmente abiertas a adoptar la fe cristiana (Las Casas, 1974:28). Su argumentación era tan abstracta como la de Sepúlveda, con la única diferencia de que invertía todos los signos para poder atribuirles a los indígenas únicamente rasgos positivos.

Para menoscabar la posición de Sepúlveda, Las Casas estableció una diferenciación en el concepto aristotélico de bárbaro, señalando que si todos los bárbaros se distinguían por sus costumbres crueles y salvajes, los griegos y romanos bien podían ser considerados como tales. Aun los propios españoles merecían esta denominación, debido a sus conquistas.

Para poder hablar de bárbaros en el sentido cabal de la palabra, es decir, como seres destinados a la esclavitud, éstos deberían carecer de toda inteligencia y llevar una vida totalmente indigna, en resumen, deberían comportarse como animales, hecho que incluso en la definición de Aristóteles aparece en muy raras ocasiones. Tanto los monumentos como las artesanías de los indígenas —tan elogiadas por Durero— eran, para Las Casas, prueba suficiente de que no podía tratarse de bárbaros. El hecho de que la argumentación de Sepúlveda se basara en Oviedo redundaba en beneficio de Las Casas, puesto que éste ya había atacado su posición anteriormente. En este punto, el obispo de Chiapas podía referirse a su larga experiencia, en oposición a la postura abiertamente egoísta de Oviedo.

Las Casas adoptó una posición muy lacónica en relación con el segundo argumento de Sepúlveda, el cual justificaba la guerra contra los indígenas porque éstos actuaban en contra de las leyes naturales. Afirmaba el obispo de Chiapas que todo castigo a una persona suponía una autoridad sobre la misma, pero como los españoles no poseían ninguna jurisdicción sobre los indígenas, tampoco podían castigarlos (Las Casas, 1974:78).

La conclusión de esta argumentación era evidente: simplemente no existían crímenes que fueran lo suficientemente perversos como para justificar una divulgación del Evangelio por otros medios que no fueran los pacíficos (Las Casas, 1974:96).

El tercer argumento de Sepúlveda para justificar la guerra estribaba en el hecho de que los indígenas mataban a personas inocentes para sacrificarlas a sus dioses y posteriormente comer sus cuerpos. Ello era razón suficiente para permitir una intervención militar, pues sólo así se podían impedir actos que iban en contra de las leyes naturales.

El hecho de que Las Casas le hubiera dedicado amplio espacio a este problema denota, entre otras cosas, que había llegado a la parte más difícil de su disertación.

La posición tradicional de la Iglesia consideraba lícito auxiliar a aquellas personas inocentes que eran víctimas de la represión y de los sacrificios de los indígenas. No obstante, Las Casas optó por defender el “menor de los males”, al declarar que también en este caso debía evitarse la guerra y aceptarse la muerte de unos pocos inocentes, para así impedir mayores desgracias. Porque si se intentaba implantar la religión cristiana por medio de la represión de las masas y la

destrucción de reinos enteros, los indígenas jamás estarían dispuestos a escuchar el nombre de Cristo, puesto que éste sólo les acarrearía desventuras (Las Casas, 1974:19).

Además, el obispo intentó explicar los sacrificios humanos también a otro nivel: era obvio que los indígenas hacían mal en ofrecer sacrificios humanos a sus dioses, pero era necesario conocer las razones de estos sacrificios desde un punto de vista etnológico. ¿Acaso no sentían todos los humanos el deseo de servir a Dios mediante algún sacrificio? ¿Había una manera más noble de honrar a Dios? De todas maneras, la fe en Dios provenía de la ley natural, mientras que las ofrendas que se le sacrificaban pertenecían al terreno de la ley humana.

De ello se desprende que Las Casas reconocía la buena fe que los indígenas profesaban en su propia religión, aunque ésta se dirigiera a ídolos. Justificaba así los sacrificios humanos de los paganos como un acto natural, puesto que éstos sacrificaban su posesión más preciada —la vida— al dios que ellos consideraban como verdadero (Hanke, 1974:94).

Las Casas concluyó su pasaje sobre los sacrificios humanos con las siguientes palabras:

Los anteriores argumentos atestiguan que tanto aquellos que se prestaron voluntariamente para los sacrificios, como todas las personas en general y todos los ejecutores que las sacrificaron bajo las órdenes de sus gobernantes y sacerdotes, se encontraban bajo las influencias de una ignorancia excusable e insuperable, por lo que su error debería ser juzgado con benevolencia [...] Si Dios se vio ofendido por sus sacrificios, sólo a Él le cabía castigar los pecados de las víctimas humanas (Las Casas, 1974:242).

El cuarto y último argumento aducía que la guerra justa contra los infieles era permitida para preparar el terreno para la evangelización. Este argumento le permitió a Las Casas articular una vez más sus principales ideas acerca de la evangelización cristiana. Al servirse los conquistadores de la muerte como único medio para divulgar la fe cristiana, los indígenas no verían en los españoles a los hijos de Dios sino del diablo, y ciertamente no estarían dispuestos a aceptar la verdad, después de ver sus casas destruidas y a sus mujeres e hijos presos o arrebatados (Las Casas, 1974:270).

Al mismo tiempo, Las Casas afirmaba una de sus tesis fundamentales sobre la naturaleza humana, la cual se basaba en Juan Crisóstomo, una de sus autoridades preferidas.

“Puesto que la naturaleza de los hombres es común a todos y Cristo ha dirigido su llamado a todos de igual manera, nadie querría ser llamado de otra forma” (Las Casas, 1974:271). Según Las Casas, la divulgación de la fe por medio del terror y las masacres era una práctica típica del Islam y no debía ser imitada por los cristianos.

El desenlace del debate de Valladolid es bien conocido: Sepúlveda no obtuvo la aprobación para publicar el *Democrates alter*, a pesar de que en él sólo escribía lo que eran las prácticas cotidianas. Las Casas logró imponer sus argumentos, sin que por ello pudiera alterar la práctica de la política colonial.

Eran precisamente las ideas igualitarias del cristianismo las que invalidaban los conceptos de Las Casas para cualquier política colonial. Como teórico del Estado, Sepúlveda sabía que la mano de obra indígena era tan indispensable para edificar un imperio colonial como lo era una política laica, orientada según los intereses de la nación. En ese sentido, él representaba en ese debate una variante moderna de la política, basada únicamente en argumentos que provenían de la antigüedad.

Las Casas, en cambio, era el representante de una visión utópica de la evangelización que chocaba constantemente con la realidad. En última instancia, su deseo era el de instaurar un gobierno teocrático en las colonias, en una época en que el Estado estaba cada vez más dominado por los intereses de la *realpolitik*.

Dicho en las palabras de Edmundo O'Gorman:

La falta de sensibilidad de Las Casas residía en no haber comprendido las exigencias de la Modernidad, en la cual le cupo vivir, pero que no entendía, pues no era capaz de reconocer el nuevo programa del nacionalismo. En resumen podríamos decir que el carácter arcaico de su espíritu lo honra, pero también explica por qué los primeros grandes éxitos polémicos nunca estuvieron acompañados por triunfos duraderos, o bien por las victorias políticas y legislativas que Fray Bartolomé había soñado (O'Gorman, 1992:10).

Al estar tan profundamente arraigado en el cristianismo tradicional, Las Casas era incapaz de comprender la idiosincrasia de las otras culturas. Por un lado rechazaba la violencia, pero por el otro estaba convencido de que su propia religión era la única "verdadera"; esta verdad no sólo valía a nivel individual, sino igualmente a nivel universal. No obstante, el creerse el único poseedor de la verdad, que además debe imponérsela a los otros, constituye en sí mismo un acto violento (Todorov, 1985:20).

Así, la tragedia de Las Casas consistió en no haber sabido reconocer los tiempos modernos, por lo cual entró a la historia sin mayores consecuencias.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles, 1954, *Ética nicomaquea*, Colección Austral, Madrid, 654 pp.

Aristóteles, 1974, *Política*, Espasa-Calpe, Madrid, 246 pp.

Bitterli, U., 1976, *Die "Wilden" und die "Zivilisierten". Die europäisch-überseeische Begegnung*, Munich.

Bitterli, U., 1986, *Alte Welt-Neue Welt. Formen des europäisch-überseeischen Kulturkontakts*, vom 15. bis zum 18. Jahrhundert, Munich.

Borst, A., 1988, *Barbaren, Ketzer und Artisten: Welten des Mittelalters*, Munich.

Brading, D., 1991, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, FCE, México, 770 pp.

Brown, P., 1977, *Relics and social status in the Age of Gregory of Tours*, Reading.

- Carro, V., 1944, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Salamanca.
- Casas, Bartolomé de las, 1951, *Historia de las Indias*, FCE, México, 3 vols.
- Casas, Bartolomé de las, 1957, *Obras escogidas*, Atlas, Madrid, 5 vols.
- Casas, Bartolomé de las, 1965, *Tratados*, FCE, México, 2 vols.
- Casas, Bartolomé de las, 1967, *Apologetica-Historia sumaria*, UNAM, México, 2 vols.
- Casas, Bartolomé de las, 1974, *In Defense of the Indians*, De Kalb, Illinois University, 385 pp.
- Casas, Bartolomé de las, 1975, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, FCE, México, 478 pp.
- Casas, Bartolomé de las, 1990, *De regia potestate*, Alianza, Madrid, 429 pp.
- Doerrie, H., 1972, "Die Wertung der Barbaren im Urteil der Griechen. Knechtsnatur? Oder Bewahrer und Kunder heilbringender Weisheit?", en Festschrift H. E. Stier, *Antike und Universalgeschichte*, Munich, pp. 146-175.
- Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo, 1959, *Historia general y natural de Indias*, Atlas, Madrid, 5 vol.
- Fernández Santamaría, J. A., 1988, *El Estado, la guerra y la paz: el pensamiento político español en el Renacimiento, 1516-1559*, Akal, Madrid, 303 pp.
- Fisch, J., 1984, *Die europäische Expansion und das Völkerrecht*, Stuttgart.
- Grafton, A., 1992, *New Worlds, Ancient Texts. The Power of Tradition and Shock of Discovery*, Belknap of Harvard University, Cambridge, Mass., 282 pp.
- Hanke, Lewis, 1968, *Estudios sobre fray Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 428 pp.
- Hanke, Lewis, 1974, *All Mankind is One*, De Kalb, Northern Illinois University, 205 pp.
- Hamilton, Bernice, 1963, *Political Thought in Sixteenth Century Spain: a Study of the Political Ideas of Vitoria de Soto, Suarez, and Molina*, Clarendon Press, Oxford, 201 pp.
- Keen, Benjamin, 1971, *The Aztec Image in Western Thought*, Rutgers University, New Brunswick, 667 pp.
- Koselleck, R., 1979, "Zur historisch-politischen semantik assymetischer Gegenbegriffe", en *Vergangene Zukunft*, Frankfurt, pp. 211-259.
- Mason, P., 1990, *Deconstructing America. Representations of the Other*, Routledge, London, 216 pp.
- Muldoon, J., 1980, *Popes, Lawyer and Infidels. The Church and the Non-Christian World*, Liverpool.

- Nippel, W., 1990, *Griechen, Barbaren und "Wilde": Alte Geschichte und Sozialanthropologie*, Frankfurt.
- Norena, C. G., 1975, *Studies in Spanish Renaissance Thought*, M. Nijhoff, La Haya, 277 pp.
- O'Gorman, E., 1989, *Cuatro historiadores de Indias*, Alianza, México, 181 pp.
- O'Gorman, E., 1992, "La idea antropológica del padre Las Casas. Edad Media y modernidad", en Solange Alberro (comp.), *Cultura, ideas y mentalidades*, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, México, 262 pp.
- Pagden, A., 1988, *La caída del hombre: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Alianza, Madrid, 297 pp.
- Pagden, A., 1990, *Spanish Imperialism and the Political Imagination: Studies in European and Spanish-American Social and Political Theory, 1513-1830*, Yale University, New Haven, 184 pp.
- Pagden, A., 1993, *European Encounters with the New World: From Renaissance to Romanticism*, Yale University, New Haven, 216 pp.
- Schluchter, W., 1988, "Religion politische Herrschaft, Wirtschaft und bürgerliche Lebensführung: Die okzidentale Sonderentwicklung", en W. Schluchter (comp.), *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentum. Interpretation und Kritik*, Frankfurt, pp. 11-128.
- Sepúlveda, J. Ginés de, 1941, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los Indios*, FCE, México, 179 pp.
- Sepúlveda, J. Ginés de, 1963, *Democrates alter*, A. Losada (comp.), Madrid.
- Sepúlveda, J. Ginés de, 1963, *Democrates primus*, A. Losada (comp.), Madrid.
- Sepúlveda, J. Ginés de, 1963, *De regno*, A. Losada (comp.), Madrid.
- Steinweg, R., 1980, *Der gerechte Krieg: Christentum Islam, Marxismus*, Frankfurt.
- Todorov, T., 1985, *Die Eroberung amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt.
- Ullmann, W., 1971, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Revista de Occidente, Madrid, 322 pp.
- Vanderpol, A., 1919, *La doctrine scolastique de droit de guerre*, París.