

# ANTROPOLOGÍA



# EL *INDIO* CANARIO. CONSIDERACIONES EN TORNO A LA DIALÉCTICA AMERICANA COMO REFERENTE EN LA CONSTRUCCIÓN IDEOLÓGICA DEL ABORIGEN CANARIO

POR

**SERGIO BAUCCELLS MESA**

## 0. INTRODUCCIÓN

Con el proceso colonial indiano que se pone en marcha en el siglo XVI, en América y en Castilla se configuran dos corrientes ideológicas antagónicas que expresan una relación dialéctica en torno al problema indígena: sobre su integración, segregación, explotación y, en suma, ubicación en la nueva realidad social. Por un lado, una corriente «*colonialista*», partidaria del sometimiento indígena por cualquier vía, y otra «*indigenista*», que si bien no escapa a la misión imperial, alude a la vía pacífica. Ambas, en lo que a nosotros más nos concierne, constituyen expresiones de una noción divergente en cuanto al indio, ese «otro» contemporáneo que supone un problema: la primera lo demoniza en virtud de su condición de enemigo del cristianismo como figuración bestial, la segunda inaugura una primera humanización del indio.

Sin duda, esa imaginaria tuvo una repercusión en los discursos que simultáneamente cronistas de Indias, historiadores peninsulares y regionales, e incluso viajeros, van a verter sobre el caso de Canarias: un territorio en el que por más de dos siglos

los europeos están presentes, pero cuya incorporación definitiva al Estado de la monarquía española acaba de concluir. También Canarias contenía otros «otros» que requerían ser definidos, aunque ya venían siéndolo desde hacía tiempo. Pero muy pronto esa categorización se convirtió en una mera retrospectiva sobre los vencidos de la conquista, aquellas *gentes* primitivas, ya «históricas» en tanto que sufren una rápida asimilación, para la cual los modelos de discusión americanos sirvieron de referente contemporáneo en una conceptualización del aborigen canario.

1. LA SIGNIFICACIÓN REAL DEL DEBATE IDEOLÓGICO SOBRE EL INDIO EN EL PROCESO SOCIAL HISTÓRICO. LA TESIS MATERIALISTA FRENTE A LA IDEALISTA TRADICIONAL

Si bien es incuestionable la formulación de una dinámica ideológica en el pensamiento castellano del siglo XVI en torno a la definición del indígena, ¿qué alcance real tenía una discusión filosófica sobre el «otro» en la relación material que se estableció, en América, entre colonos e indígenas? ¿Contribuyó la controversia ideológica a la determinación del status del indio; a la relación de éste con el nuevo orden impuesto? Creemos que poco en ambos casos: la dialéctica ideológica no supuso más que la manifestación de un conflicto social, y si se quiere cultural, que se está dando en los nuevos territorios, entre colonos e indios, y que es percibido por los que debaten desde Castilla.

Se trata de vestir en términos morales, la naturaleza del indígena, un problema social. Un problema que en Canarias no tiene desde luego el calibre que en las Indias, y que explica que no causara un fenómeno semejante de discusión sobre el «otro».

Y sin embargo, la enorme producción historiográfica en relación con la denominada *controversia* sobre la naturaleza del indio ha puesto tradicionalmente el acento en el contenido filosófico de los discursos opuestos, expresados en los alegatos que en las sesiones de Valladolid, en 1550 y 1551, defendieron Bartolomé de Las Casas y Ginés de Sepúlveda.

A medida que avanzaba la conquista, durante la primera mitad del siglo XVI se va a ir afianzando la dialéctica entre dos

formas de observar al indígena, en cuanto a su naturaleza, y su condición natural: para algunos, predispuesta al servilismo por su incapacidad para valerse por sí mismos sin caer en el «bestialismo»; y para otros, de condición libre con plena aptitud para adoptar el cristianismo. Es la dialéctica entre quienes veían al indio como «perro sucio» y quienes lo hacían como «noble salvaje» (Hanke, 1985), por lo que se opondrán imágenes contrapuestas a la hora de establecer un patrón de política colonial.

Desde la historiografía tradicional, la preocupación esencial ha consistido en desmembrar las bases ideológicas sobre las que se asentaron esas dos visiones antagónicas en torno al problema colonial y su principal sujeto, el indio. A partir de un acercamiento riguroso a las tesis expuestas y a los personajes que las defendieron, el debate se vio reducido, historiográficamente, a una dialéctica moral entre dos modelos de pensamiento en torno al indígena y a las formas consecuentes de asimilación. Se trataba, de lo que se vino a denominar como la «controversia jurídico-teológica sobre la naturaleza de los indios» (*ibíd.*). Dos corrientes ideológicas surgidas de la preocupación moral de los eruditos castellanos por la condición indígena.

Según una concepción idealista no había más que, en efecto, despejar las claves que llevaron a los Montesinos, Vitoria, Las Casas —en un frente— y a los Oviedo o Sepúlveda —en otro— a desarrollar sus alegatos teológicos para conceder a éstos una trascendencia social tal que los convertía en responsables directos del proceso histórico: la dialéctica ideológica constituye factor causal, y no una respuesta dada del propio contexto, en este caso, las relaciones sociales y culturales que se están configurando en América. Las motivaciones ideológicas tienen un papel propio, no determinado, autónomo, pues surge de la conciencia de los individuos, en el desarrollo histórico.

Esta posición hegeliana es la que adoptará la versión tradicional sobre la *controversia indiana* personificada en los estudios al respecto de Lewis Hanke, cuya filiación idealista era, en efecto, defendida en base al papel que juega la ideología en la historia:

«Quienes consideran que las cuestiones teológicas tienen poca trascendencia deben ponderar cuán distinta sería la

historia de América si las autoridades españolas hubiesen decidido que el Santo Oficio de la Inquisición tenía que “proteger” tanto a los indios como a los españoles del espíritu destructor de la herejía» (Hanke, 1985: nota a pie, 41).

Pero Hanke obvia, y América supone un paradigma, la contradicción histórica entre lo ideal y la praxis social: atendiendo a la reflexión que acabamos de citar, ninguna capacidad legal atribuida a la Inquisición en Indias hubiera obtenido tales respuestas porque ni la ley ni las ideas influyen en las condiciones sociales; y menos aún en América, donde el Santo Oficio jugó un papel ínfimo y donde precisamente la preocupación estructural en Castilla es síntoma de la escasa impronta real de la legalidad en Indias. Resulta cuanto menos pretencioso pensar que las leyes cambian *per se* la sociedad: lo que induce a la transformación histórica son las condiciones que impulsan las leyes y no éstas. El hecho social, en suma, discurre en función de otros condicionantes, los económicos, aquellos que están configurando una relación dialéctica entre clases, que subyacen a la pugna ideológica: el indio constituyó un problema social, no moral ni espiritual. Por ello, creemos que su conceptualización está ligada a la necesidad de ubicarlo en el orden social castellano trasplantado al continente americano: para unos como fuerza de trabajo, por lo que alientan la apropiación de la misma, y para otros como súbditos del Estado o como fieles. Este prisma invierte, por tanto, la tesis idealista: el denominado debate «jurídico-teológico» sobre la naturaleza del indio —que aquí nos importa en calidad de constituir un referente en cuanto a los modelos de alteridad que se vierten sobre los aborígenes canarios— es una respuesta ideológica a unas condiciones materiales dadas.

De este modo, esta tesis es la que se opone a las imágenes tradicionales sobre el movimiento lascasiano, concebido como primera expresión indigenista de la defensa de las poblaciones nativas americanas: el nacimiento y elaboración de tal discurso sería impensable si Las Casas y otros tantos no se vieran implicados en la dinámica colonial, la que enfrentará intereses contrapuestos, entre indios y colonos, y entre éstos y Estado e Iglesia.

En este sentido, Friede (1974) ilustró un nuevo enfoque sobre la figura de Bartolomé de las Casas, dirigido a su plena contextualización en un movimiento indigenista, cuyas bases no hay que encontrarlas en el debate que se da en la Castilla del siglo XVI, en cuanto a la discusión sobre el status del indígena, sino en las condiciones sociales, económicas, y políticas que generaron una dialéctica continua entre frentes contrapuestos<sup>1</sup>.

Desde la perspectiva materialista, la controversia jurídico-teológica pierde su papel tradicional como exponente del calibre moral de ciertos personajes de la vida erudita castellana, y paradójicamente a la par como motor esencial en la realidad social americana. Para Friede, su valor es a lo sumo marginal en tanto y cuanto puso en evidencia las contradicciones existentes entre esa dinámica social indiana y los postulados ideológicos que desarrollaban los teólogos y juristas españoles, pero el origen, desarrollo y fracaso de un movimiento, que denomina pro-indígena, como el que ilustrara Bartolomé de Las Casas, hay que buscarlo en la conflictividad de la realidad americana: en la tensión social que se generó del proceso colonial, con la contradicción entre colonos y la población nativa, que vino a demandar con urgencia una nueva ordenación de las relaciones sociales y culturales. En esta realidad, el papel de las discusiones jurídico-teológicas se nos antoja de mero escaparate, de gran vistosidad pero con poco efecto real en la estructuración de la realidad americana:

---

<sup>1</sup> Desde estas posturas ideológicas, que no son sino consecuencia de intereses contrapuestos, el de los colonos frente a regialistas y eclesiásticos, Friede propone las diferentes etapas que marcaron la evolución de Las Casas a partir de diferentes «conversiones» que el dominico sufre a lo largo de su vida: de conquistador a predicador; de predicador a político y de político en activista. Según Friede, esta evolución se asocia a la propia toma de conciencia de Las Casas sobre el problema indígena, que respondía a las condiciones materiales dadas en la política colonial, por lo que su resolución pasaba por la transformación de éstas y no por ninguna reconversión jurídica o moral: ninguna ley o idea cambian la situación social, sólo la acción para ponerlas en práctica. De este modo, Friede se desvincula de la visión tradicional empeñada en discurrir sobre el aspecto teórico de la ideología lascasiana, para atender a las condiciones económicas, políticas y sociales que explican el movimiento en el que Las Casas participa (Friede, 1974).

«Debido a la numerosa población aborigen, el puesto que debiera ocupar el indio en la emergente sociedad indohispana era una cuestión de tal envergadura que parece algo simplista el quererla reducir a controversias ideológicas o a reacciones de tal o cual individuo o grupo de individuos [...] Una seria investigación histórica demostraría fácilmente que ni las discusiones ni las leyes habían sido provocadas sólo por inquietudes intelectuales o morales sino por la urgente necesidad —política, social y económica— de organizar racionalmente el flamante imperio colonial. Esta necesidad fue la verdadera causa y el eje sobre el cual giró toda la polémica alrededor del indio. El problema indígena fue de carácter social [...] La polémica reflejaba en realidad los divergentes y contrapuestos intereses de los dos grupos humanos que participaron en la formación social del Nuevo Mundo: indios y españoles» (Friede, 1974: 6-7).

En efecto, el resultado práctico de tal conflicto supuso la política regalista que trató de intervenir a través de las Leyes de Indias: por tanto, éstas, como las discusiones de los juristas, no fueron más que una respuesta, y no la causa, a las condiciones que se están dando en América. En el proyecto jurídico de la Corona por ordenar las relaciones entre indios y colonos subyace una respuesta a la realidad americana en la que se dan contradicciones de clase importantes, surgidas de la necesidad de incorporar al indio como fuerza de trabajo:

«aunque aceptásemos la sinceridad del legislador para poner al indio al abrigo de sus explotadores, las Leyes de Indias, al quedar incumplidas, poco o nada influyeron en su destino. Este destino se estructuraba no por leyes y discusiones sino por el forcejeo de las fuerzas sociales activas tanto en España como en América para lograr la realización de intereses contrapuestos de los grupos sociales que se constituyeron en América. Las leyes de Indias reflejaron la lucha de clases; lo cual explica su discontinuidad y contradicciones en una sociedad semifeudal, semicapitalista como lo era la española» (*ibíd.*: 10).

Desde esta perspectiva, hemos tomado de referente los postulados de Friede ya que encarnan una visión opuesta al enfoque tradicional personificado en las argumentaciones de Hanke



destinadas a atribuir un papel inexistente a las discusiones teológicas-jurídicas sobre el indio como factor influyente en las condiciones de éste en la dinámica colonial: es ésta la que está condicionando aquéllas, como condicionará el surgimiento de las propias leyes de Indias, y no lo contrario.

La denominada «cuestión indígena», por tanto, si tuvo una máscara ideológica en el debate que se suscita en Castilla a mediados del siglo XVI, su esencia habría que buscarla en las condiciones que impidieron la integración sin traumas del indígena al proceso de aculturación que se impone en la colonización americana. En ésta se puso en marcha una forzosa convivencia entre indios y españoles, que cuando representan intereses contrapuestos, exigirán una ordenación de sus relaciones, una solución inmediata de la dialéctica social. Esa contradicción será liderada ideológicamente por la polarización de dos posiciones enfrentadas en cuanto a la política colonial, lo que determinó una reflexión sobre el indígena, su naturaleza, y las vías para su integración: a través de su explotación, como defenderá la vía *colonialista*, o mediante la protección paternalista, como defenderá la vía *indigenista*. En definitiva, según Friede, la dialéctica colonos/indios no es más que una representación americana de la lucha de clases.

Ahora bien, si coincidimos con la necesidad de afrontar, en efecto, la controversia ideológica como respuesta a esa contradicción social que se está desarrollando en América, esto es, desde una posición materialista sobre los procesos sociales, el problema de la aplicación de Friede viene dado de la genérica visión que emplea sobre la condición indígena, reducida ésta a su posición de explotado frente al grupo dominante en esa lucha de clases: la complejidad de las formaciones sociales indígenas y el propio proceso heterogéneo de aculturación en el extenso territorio geo-cultural americano propició, como en Canarias, modelos diferenciados en cuanto a la asimilación indígena, de modo que primará el factor social al cultural. Esto genera una incorporación al nuevo orden desigual, en la que determinados grupos participaron también en la configuración de las clases dominantes, por lo que la dialéctica social, entre explotados y explotadores, entre quienes se apropian de la fuer-

za de trabajo de los otros, no se correspondería exactamente con la visión sesgada de Friede que lo vincula a la dialéctica colonos/indios<sup>2</sup>.

A pesar de esta deficiencia, la tesis de Friede consigue aportarnos una de las claves esenciales para entender el proceso aculturativo indígena a partir de una relectura en torno a la oposición ideológica, encarnada en la postura lascasiana y la colonialista, como supone explicar el triunfo de la segunda al defender la explotación del indio lo que garantizaba su encaje preeminente en el nuevo marco económico impuesto en los territorios conquistados y colonizados: no resulta azaroso defender la desprotección jurídica del indio, cuando su trabajo es pieza esencial del modo de producción mercantilista.

Durante la primera mitad del siglo XVI, cuando aún el negro y el mestizo no habían ocupado su papel como fuerza de trabajo en el proceso productivo, la economía colonial sentó sus bases sobre la explotación indígena, por lo que el debate sobre los derechos de éste amenazaba las nuevas posibilidades de los recién llegados, quienes pretendían ocupar un papel privilegiado en las relaciones de poder, negado en la vieja metrópoli. Por su parte, los pilares de la economía mercantilista, como supone la producción de excedentes de bienes, implicaba una producción intensiva que se cargará sobre las poblaciones indígenas, poco

---

<sup>2</sup> Sobre el carácter social del proceso de aculturación en el modelo del proceso histórico canario el estudio de Lobo Cabrera (1983) sobre la condición indígena a través de la documentación del Santo Oficio revela en efecto que aquélla dependía más de la posición social adquirida por el individuo que cualquier genérico sobre el grupo étnico al que pertenecía, de modo que la ascendencia aborígen no impedía la asunción de cargos u oficios en el propio tribunal de la Inquisición. Por su lado, Hernández Marrero (2001) ha profundizado en el desarrollo de las nuevas relaciones configuradas tras la conquista en Tenerife observando cómo se pusieron en marcha distintas vías de integración de los grupos aborígenes condicionadas fundamentalmente por la posesión de propiedad y la ubicación de los asentamientos. Una conclusión principal del trabajo de Hernández Marrero es la definición de la posición que ocuparán los grupos sociales intermedios aborígenes y las antiguas jerarquías que en muchas ocasiones van a mantener su posición social de privilegio con respecto al grueso de la población indígena; de modo que el proceso de desarticulación aborígen por tanto es gradual y heterogéneo.

acostumbradas a una inversión de energía de tal calibre<sup>3</sup>. De aquí, el papel otorgado al indio y el interés por perpetuar su explotación. Estas condiciones explican el triunfo de la posición colonialista en la controversia sobre el indio, así como lo que Friede califica del «fracaso de la aculturación», por la incapacidad de la política colonial por propiciar la integración del indio, entendiendo ésta como su incorporación no traumática al nuevo orden socio-cultural<sup>4</sup>.

En ese mismo sentido, las condiciones de explotación del indio, y las garantías de su mantenimiento como papel en el sistema productivo pueden vincularse al interés estatal por su protección, en el que la necesidad de conservar a la población aborigen responde a motivos pragmáticos más que a una revalorización moral. Como revela Moya Pons, desde la primera etapa colonial antillana se puede apreciar el vertiginoso desmoronamiento demográfico sufrido por los indígenas: «a medida que la producción de oro fue aumentando, la población aborigen fue disminuyendo, proceso éste que produjo numerosos conflictos por la apropiación de la mano de obra indígena» (Moya Pons, 1992)<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> De ahí la implicación de un nuevo criterio en la definición del «otro», muy común en la acepción genérica que se modelará sobre el indio americano, como es el de su supuesta holgazanería. Desde las visiones que se están configurando en la imaginería europea, el indio, tal y como gustaba definir a un Fernández de Oviedo implicado en la corriente contralascasiana, será un ser naturalmente inclinado a la pereza y a la ociosidad.

<sup>4</sup> Friede emplea el concepto de aculturación como sinónimo de «integración». En otro lugar (Baucells, 2001) defendemos una concreción heurística del concepto de aculturación que prevenga su empleo genérico, y en consecuencia confuso, como definición de procesos concretos de la interacción cultural. Se requiere así de una disociación terminológica coherente capaz de definir las distintas modalidades de los procesos y tipos resultantes que intervienen en el fenómeno complejo del contacto intercultural. En este sentido, si lo que se pretende es plantear el término «aculturación» como todo fenómeno de contacto y cambio cultural, tal y como formuló en los años '30 la etnología americana (Redfield, Linton, Herskovits, 1936), no es posible asimilarlo a un fenómeno de *integración*, ya que éste corresponde a una modalidad concreta de la interacción cultural.

<sup>5</sup> A través de la Relación del repartimiento de indios ordenado en 1514 por la Corona se puede inferir un modelo de desintegración de una socie-

En consecuencia, las Leyes de Burgos de 1512 fueron la respuesta de la Corona ante la necesidad urgente por garantizar la conservación de la población aborigen, cuyo desmoronamiento estaba plenamente vinculado a las condiciones de explotación a las que se vio sometido buena parte del mundo indígena a través del sistema de encomienda, al margen de las repercusiones bióticas del proceso de interacción, que afectaron de manera importante a una población genéticamente indefensa a las bacterias que acompañaron a la colonización<sup>6</sup>. En esencia, la conservación de la población indígena también obedecía a elementales intereses del Estado, no sólo en su papel productivo en las minas, sino como principal productor de toda la incipiente economía colonial, ya que también era responsable del mantenimiento de buena parte de los colonos, a lo que se sumaba su acepción como súbdito de la Corona, es decir, como contribuyente fiscal (Friede, 1974).

Estas premisas explican la política de protección regalista —mejor, de incorporación de aquel «otro» salvaje a la categoría de «civilizado»— al querer definirlo como ciudadano de derecho de la Corona; así como explica el debate ideológico sobre la naturaleza del indio, en el que se pusieron de manifiesto imágenes antagónicas sobre el mismo.

Hemos querido partir de esta aproximación historiográfica al problema sobre la conceptualización del indio para llevarnos al discurso que aquí defendemos, como es la ausencia de un debate ideológico de similar calibre en torno a la figuración del

---

dad, que ha sido desprovista de sus mecanismos de reproducción social, que presenta altos índices de mortalidad infantil, y en la que sus miembros se ven traumáticamente afectados tanto por la indefensión biótica como por las condiciones de explotación laboral a la que se ven sometidos, vinculadas en este caso a la producción minera, tal y como revela la concentración de indios en los pueblos mineros o la fundación de nuevos pueblos vinculados a la disponibilidad de mano de obra para la extracción de oro. Estas condiciones impidieron cualquier recuperación demográfica de los taínos (Moya Pons, 1992).

<sup>6</sup> Sobre el papel que jugó el «choque biológico» en la eficacia de la expansión colonial europea Crosby ha elaborado una relectura del proceso en términos absolutistas para hacer primar el elemento biótico, prácticamente como motor de la historia, sobre cualquier otro factor (Crosby, 1988).

aborigen canario: éste no llegó en ningún caso a asumir un papel determinante en la dinámica social que se configura en las islas tras la conquista, ni como fuerza de trabajo en un modelo económico distinto —basado fundamentalmente en un sistema que conciliará la producción de agro-exportación con la de subsistencia (Macías Hernández, 1995), y en la que el papel productivo del aborigen se inserta fundamentalmente en la segunda<sup>7</sup>—, ni como principal agente demográfico<sup>8</sup>. Lo cierto es que en Canarias, la ausencia de metales, y ese modelo productivo diferenciado al indiano, permitió que no se diera una desviación productiva de las poblaciones aborígenes hacia la explo-

---

<sup>7</sup> En el proceso de colonización, el aborigen asume diferentes ocupaciones atendiendo a la propia heterogeneidad que conforman como «grupo étnico» configurado por la diferente procedencia no sólo cultural —de cada tradición insular—, sino en términos sociales, económicos y jurídicos. Salvo determinados casos, los aborígenes estarán principalmente insertos en ocupaciones agrarias, fundamentalmente la ganadería menor, tanto como propietario de los rebaños como pastores a cargo de otros (Aznar, 1992).

<sup>8</sup> Según los cálculos establecidos por Macías Hernández, «el grado de destrucción de la población aborigen en el transcurso del siglo XV se situaría entre el 90 y el 95 por ciento de sus efectivos», entre los 80 o 100.000 habitantes que pudieron contar las islas en torno a 1400 y los 7.000 que se computan del informe de la Inquisición llevado a cabo en 1504. Así mismo, si a principios del XVI se estima la población total del archipiélago en 16.300 habitantes, el aporte demográfico indígena vendrá a suponer el 40% de este total, por lo que el resto constituyó aporte foráneo (Macías Hernández, 2001: 136-137). No obstante, habría que matizar estos cálculos porque no tienen en cuenta la enorme presencia de la mujer indígena en la realidad social pos-conquista. Sabemos que a partir del s. XVI se pone en marcha un importante proceso de uniones mixtas formadas por colonos masculinos y mujeres indígenas, que explican el alto porcentaje de componente aborigen que aún hoy está presente en el ADN mitocondrial, esto es, los linajes maternos, frente a una escasa representación de los linajes de transmisión paterna. Véanse recientes aportaciones en las tesis doctorales de J. C. Rando (1998), *Composición genética y posible origen de las poblaciones humanas canarias deducidos del polimorfismo de su ADN mitocondrial*. Tesis doctoral, Universidad de La Laguna; C. Flores (2001), *Composición genética y posible origen paterno de las poblaciones humanas canarias, deducidos de su polimorfismo en el cromosoma*. Tesis doctoral, Universidad de La Laguna; y N. MACA MEYER (2003), *Composición genética de poblaciones históricas y prehistóricas humanas de las Islas Canarias*. Tesis doctoral, Universidad de La Laguna.

tación minera, lo que quizá hubiera determinado el interés por justificar o reprobar jurídica y teológicamente esa condición, disfrazada en un debate ontológico sobre el «otro»: detrás de ese debate se juzga algo material como suponen las relaciones sociales que se están configurando en el Nuevo Mundo a partir de un modelo productivo que requiere la explotación del indio como fuerza de trabajo.

Por último, si defendemos la postura materialista en la explicación sobre la pugna ideológica en torno a la consideración del indio, ello no impide que reconozcamos el valor historiográfico que concedemos a la dialéctica ideológica. Es más, la controversia sobre la naturaleza de las *gentes* del Nuevo Mundo, y he aquí nuestro interés por la misma, si bien no constituye *per se* la explicación de sus condiciones reales, sí que nos remite plenamente a los modelos de conceptualización que la imaginería castellana de los siglos XVI y XVII vertió sobre otro «otro»; un «otro», nuestro «otro», que también fue bárbaro *idólatra*, *bestia*, *infiel*, o un simple *gentil* a proteger.

## 2. EL «PROBLEMA» DEL INDIO COMO ANTECEDENTE IDEOLÓGICO PARA UNA CONCEPTUALIZACIÓN A POSTERIORI DE OTROS «OTROS»: LOS ABORÍGENES CANARIOS

Lo que Hanke (1985) ha calificado como la «querella» sostenida en la intelectualidad castellana de mediados del siglo XVI en torno a la capacidad intelectual y religiosa del indígena americano, como planteamos, no tuvo un paralelo en el proceso de *naturalización* del aborígen canario, en contra del propio carácter de precedente que la conquista de Canarias había jugado en la expansión atlántica.

En efecto, la anexión de los territorios insulares, y sus *gentes*, constituyó la antesala del proceso de conquista y colonización americano; y a pesar de ello, no existió un desarrollo conceptual que diera cuenta de una preocupación especial sobre la ontología de los aborígenes canarios. Como defendemos, las condiciones que marcaron el modo de percibir al «otro» y su asimilación difirieron en ambos casos.

Sin embargo, si invertimos el papel ideológico que jugarán los dos procesos y la capacidad de influencia de uno sobre el otro, observaremos que el modelo americano sí sirvió de *antecedente* histórico a la hora de explicar el modelo canario. Obviando el transcurso del tiempo material que clasifica los fenómenos en términos de anterioridad y posterioridad, un problema histórico «posterior» puede ser implementado para explicar una cuestión que sin embargo la preluvió: buena parte de los autores que *historian* en el siglo XVI sobre el pasado isleño tienen como principal referente un hecho contemporáneo a ellos como supuso la conquista y colonización americana. Podríamos pensar que en este contexto pudo formularse una cuestión esencial: ¿eran aquéllos «otros» bárbaros que poblaban las islas y que fueron derrotados «por la cruz y la espada» similares al indio americano? Sin embargo, si atendemos a la larga tradición de conocimiento sobre los antiguos pobladores de Canarias, desde el siglo XIV, entenderemos que plantear una cuestión semejante carecía por lo general de fundamento, pues era demasiado evidente que aquellos «otros», de los que se tienen noticias remotas, no tenían nada que ver con las *nuevas gentes* del *Nuevo Mundo*: desde la primera descripción que hiciera Colón de los taínos, quedaba claro que, al contrario, el aborigen canario podría ofrecernos un modelo antropológico a comparar, por ejemplo en cuanto a las características físicas: «ellos son de la color de los canarios» (Colón, 2000: 107) diría el Almirante. Pero así como del mismo modo el propio europeo servía de referente a la hora de describir a los indios, tal y como establecía con sistemática Fernández de Oviedo, se tenía por incuestionable que el indio era un «otro»: diferente al europeo, y diferente a otros «otros», como los canarios.

Ahora bien, el debate ideológico sobre la naturaleza del indio, que como vimos no supone sino la expresión de la problemática sobre el modo de asimilarlo, sí que formulaba un paradigma en cuanto a la reflexión teórica sobre la guerra al bárbaro: sobre su forma *justa*<sup>9</sup> y en consecuencia sobre no-

<sup>9</sup> La necesidad de legitimar la guerra contra los indios entra de lleno en una tradición ideológica de los Estados expansionistas europeos basada en la arrogación de los mismos como herederos directos de la idea de Im-

ciones encontradas en cuanto a la conceptualización del enemigo.

Ese modelo surgido de la cuestión indiana sí podía inspirar el ejercicio historiográfico de quien trataba de relatar acontecimientos pasados que daban cuenta de igual manera de una guerra de conquista: si se cuestionaban las formas de sometimiento indígena en América, de modo retroactivo podría plantearse algo muy similar para el caso canario: ¿fue justa la guerra a los guanches?, se preguntará Alonso de Espinosa.

Indudablemente, de esta reflexión había de surgir una retórica sobre la naturaleza de esos «otros»; una objetivación sobre aquellos bárbaros «históricos» que, teniendo ahora como referente la dialéctica ideológica sobre el indio, permitiera una relectura del aborígen canario.

En función del compromiso adoptado, entre la satanización sepulvediana y el ennoblecimiento lascasiano, esa nueva composición sobre el aborígen canario tendría una u otra cara: la del «otro» salvaje y distante, con inclinación natural a la servidumbre, o la del *próximo* con condiciones también ineludibles pero hacia su proyección como «buen cristiano».

Como es sabido, la recepción de ese debate debió ser cuestión forzosa con mayor determinación que en ningún caso para quien se ha formado en un ambiente próximo a la efervescencia americana, a través de casi 30 años de estancia en Guatemala, caso de fray Alonso de Espinosa, quien sin duda optará por seguir la estela del también dominico Bartolomé de Las Casas. Quién mejor, que aquél que conoció de primera mano la realidad americana para representar su proyección ideológica en torno a una historia canaria.

Esa «herencia» americana en la primera historiografía canaria comprenderá parte fundamental de nuestros futuros trabajos, por lo que en éste nos detendremos, a modo de introducción, en el contexto americano y en las nuevas bases ideológicas que a partir de la dialéctica indiana —entre colonos e indíge-

---

perio elaborada por Roma. Para profundizar en la evolución de una «ideología imperial» a través de los tres modelos fundamentales —España, Inglaterra y Francia— implicados en la expansión europea moderna entre los siglos XVI y XVIII, véase Pagden (1997).



nas— se están poniendo en marcha y que explican la formulación de imágenes contrapuestas en la objetivación del indio. Uno de los pilares que sostuvieron una concepción novedosa sobre la condición del «otro», determinada por la reflexión jurídica-teológica sobre la legitimidad de la conquista del indígena, estará, como pasamos a ver, ligada al pensamiento de Francisco de Vitoria y a su proyecto de reconversión colonial.

### 3. EL PARADIGMA VITORIANO Y EL «DERECHO NATURAL Y DE GENTES»: LAS NUEVAS BASES PARA LA CONCEPCIÓN DEL «OTRO»

La declaración *Relectio de indis*, pronunciada por Francisco de Vitoria (1485-1546) en enero de 1539, sirvió para la catalogación del que fuera catedrático de Teología de la Universidad de Salamanca como fundador del Derecho Internacional moderno<sup>10</sup>. La disertación académica, ciertamente, supuso el punto de inflexión del debate ideológico sobre la conquista americana, que será sometida a un duro juicio crítico por Vitoria, constituyendo el primer pronunciamiento sobre la legitimidad de la misma.

En realidad, la *Relectio* venía a culminar un proceso de reflexión asumido por el propio Vitoria, que desde cinco años atrás ponía en serias dudas morales los acontecimientos americanos a favor de los derechos de los indios.

---

<sup>10</sup> La «reelección» consistía en un acto académico que se llevaba a cabo ante el pleno de la universidad, en el que todo catedrático debía presentar «una disertación o repetición académica en la que el maestro volvía a tratar o repetir un punto o tema concreto esbozado en las lecciones ordinarias del curso» (Pereña, 1989: 6). En cuanto a la transmisión del discurso, se conocen hasta 8 manuscritos, algunos coetáneos al propio Vitoria, que debieron sustentarse en el documento original de éste. De todos ellos, el códice de Palencia —reproducido en facsímil en la edición que manejamos— parece ser el más fidedigno ya que según recogemos de su editor, debió ser «una de las primeras copias y de las más autorizadas y próximas al original»; elaborada en el convento de San Esteban de Salamanca, estando en el mismo el propio Francisco de Vitoria, e «inmediatamente después de leerse la reelección» (*ibíd.*).

De forma temprana, antes de la disertación teológica de Vitoria, fray Antón de Montesinos, denuncia las atrocidades que protagonizan los colonos españoles sobre los indios; crítica que se inserta, según ya planteaba Las Casas, en una corriente común entre los dominicos que ya «*habían considerado la triste vida y aspérrimo cautiverio que la gente natural de esta isla padecía*» (Las Casas, cit. en Arrom, 1992: 70). Es en ese marco, cuando fray Pedro de Córdoba, vicario de la Orden, tras escuchar la confesión del conquistador Juan Garcés sobre las violencias cometidas contra los indígenas, ordena a Montesinos divulgar en su famoso sermón de 1511 la reprobación que recogiera Las Casas:

«Decid, con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas de ellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan oprimidos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor dicho, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Éstos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales?» (cit. en *ibíd.*: 71).

La denuncia sobre las condiciones de los indios, como vemos, acabó por centrar el debate en la naturaleza de aquellos «otros»: son «humanos como nosotros», proclama Montesinos, por lo que su trato no puede basarse en una imagen distorsionada, como la que llevarán a la península, entre otros, Fernández de Oviedo, primer cronista de Indias, que los asimilaba a viejos mitos medievales del *homo bestia*.

Sin embargo, si en Indias la controversia está presente desde el primer momento en que se pone de manifiesto la dialéctica indios/colonos, en Castilla, las bases ideológicas que profundizaron en una renovada visión sobre el «problema indígena» hay que buscarlas en Vitoria.

La reflexión teológica de Vitoria partía, en esencia, del cuestionamiento de las formas, nunca del fin, en el proceso de conquista, en iguales términos que el reformismo lascasiano,

deudor inmediato de los postulados vitorianos, lo que llevó a la reprobación de la práctica del Requerimiento, así como a la invalidación de los fundamentos de la teocracia pontificia que revivía en las Bulas Alejandrinas. Para el objetivo, por tanto, de elaborar una propuesta de rectificación de la política colonial, Vitoria presentó una crítica sobre los alegatos tradicionales en cuanto a la justificación de la conquista asentada en los principios de «derecho natural y de gentes» (Pereña, 1989), lo que en definitiva suponía sentar nuevas bases en la concepción sobre el «otro», el cual a pesar de mantener su condición *bárbara*, logrará cuestionar el dogma aristotélico en cuanto a su definición como ser naturalmente proclive a la servidumbre.

Vitoria planteó la disertación teológica sobre la cuestión de la conquista de los indios, sobre los alegatos tradicionales que legitimaban la misma, entre aquellos que podían considerarse válidos y los que no, en función del derecho natural y de gentes. Esta preocupación tiene una base eminentemente práctica, en la que el problema indígena en cuanto a su esclavitud, y léase por ésta el sistema de encomienda por ejemplo, no consistía tanto en permitir o prohibir la servidumbre del indio sino en resolver las trabas jurídicas para llevarlo a cabo (Friede, 1974). Vitoria ilustra un precedente claro al dar forma teológica a esa cuestión jurídica, y lo primero a plantear sería precisamente la necesidad de llevar al plano teológico, el que Vitoria domina, un problema que tradicionalmente se venía planteando desde el plano jurídico.

En primer lugar, había que partir de la definición del problema, básicamente el de la asimilación indígena, en la que se hacía indispensable la evaluación ontológica del indio, ya que de ésta parte la actitud del cristiano hacia el mismo:

«Sobre este texto se suscita la cuestión de si es lícito bautizar a los hijos de los infieles contra la voluntad de sus padres. Es una cuestión que tratan los doctores, al comentar el cuarto libro de las Sentencias y Santo Tomás [...]. Toda esta controversia y disertación viene planteada con motivo de esos bárbaros del Nuevo Mundo, vulgarmente llamados indios, que desconocidos anteriormente en nuestro viejo mundo, hace cuarenta años han venido a poder de los españoles» (Vitoria, 1989: I, 56).

Por tanto, la naturaleza del problema, esto es, la condición del indio, su carácter ontológico, exige que el debate se establezca en términos teológicos y no jurídicos, algo que, según denuncia Vitoria, no se ha tenido en cuenta:

«Esta discusión no pertenece a los juristas, o al menos no a ellos en exclusiva. Porque aquellos bárbaros no estaban sometidos, como diré en seguida, al derecho humano, y por tanto sus cosas no se han de examinar por leyes humanas sino divinas, en las cuales los juristas no son lo bastante competentes para poder definir por sí mismos semejantes cuestiones. Y tratándose del fuero de la conciencia, es competencia de los sacerdotes, esto es, de la Iglesia, dilucidar el caso. [...] Y no sé con certeza que alguna vez hayan sido llamados para discutir y dilucidar esta cuestión teólogos que pudieran dignamente ser oídos sobre materia de tal importancia» (*ibid.*: 61).

En realidad, como subraya Pagden (1988: 16), en el contexto del siglo XVI no cabe una distinción entre lo «jurídico» y lo «teológico», por lo que resulta impropia la tradicional definición de la controversia del indio como un problema «jurídico-teológico», epíteto que supone un neologismo; es decir, una actualización: «el análisis de los derechos (*iura*) y del derecho natural (*ius naturae*)» era un asunto específico de teólogos y no de juristas», tal y como afirmaba aquí Vitoria.

A partir de aquí, Francisco de Vitoria expondrá su tesis principal sobre los derechos que asisten a los indios, y las argumentaciones que deslegitiman los alegatos tradicionales sobre la «guerra justa» practicada contra ellos, en su doble vertiente, el filosófico y el jurídico: en el primer caso, la argumentación aristotélica sobre la inclinación *natural* a la esclavitud del bárbaro; en el segundo, el Requerimiento como fundamento jurídico del sometimiento indígena. Nos detendremos aquí especialmente en la ilegitimidad filosófica, ya que en cuanto a la práctica del Requerimiento y los antecedentes que podamos establecer en el proceso de conquista en Canarias merecen mayor espacio para la reflexión.

### 3.1. *La ilegitimidad filosófica de la «guerra justa» contra los indios: superación de la tesis aristotélica en su aplicación al indígena americano*

Vitoria contribuyó sin duda a elaborar la principal, sino la primera, noción del indio americano como hombre libre, es decir como «no-esclavo». Esa condición injustificaba el alegato tradicional que otorgaba pilar ontológico a la desposesión del indígena de sus bienes y territorios, tal y como la escolástica medieval entendía los preceptos de Aristóteles en cuanto a la condición natural del bárbaro a la esclavitud: en el caso del indio, según pretendía Vitoria, no podía establecerse una relación en ese sentido, ya que en contra de lo que se habría argumentado su condición natural no es la de esclavo; al contrario, son dueños de sus actos y de sus bienes. Para ello recurre a una definición sobre el indio como ser libre, en tanto que «*Antes de la llegada de los españoles estos indios eran verdaderos dueños de sus bienes*», lo que contradice la aplicación de la tesis aristotélica al indígena americano:

«Enseña Aristóteles (Política I 5, 1254 b 16-21), con su estilo elegante y preciso, que algunos [hombres] son esclavos por naturaleza, o sea, para quienes es mejor servir que mandar. Son aquellos que no tienen capacidad suficiente ni aun para gobernarse a sí mismos, sino sólo para cumplir órdenes, [...]. Ahora bien, indudablemente si hay gentes de tal naturaleza, lo son sobre todo estos indios, que realmente poco parecen distar de los brutos animales y son de todo ineptos para el gobierno. Y sin duda es mejor para ellos ser gobernados por otros que regirse a sí mismos» (Vitoria, 1989: I, 63).

Pero, continúa la exposición de Vitoria, el indio americano no entra dentro de esta categoría, y existen pruebas manifiestas en contra de tal prejuicio, como es el hecho de que «pública y privadamente ellos estaban en pacífica posesión de sus bienes. Luego, si no consta lo contrario se les ha de tener absolutamente por dueños, y no se les puede despojar de su posesión en tales circunstancias» (*ibíd.*: 64). Como vemos, la convergencia con

el pensamiento lascasiano será absoluta: Las Casas, como Vitoria, no pondrá en tela de juicio la retórica aristotélica sobre una supuesta inclinación natural de determinado género humano a la servidumbre, sino que tal condición fuera aplicable al caso del indígena americano.

Sin embargo, expone Vitoria, se han argumentado varias situaciones que supuestamente indicarían la condición natural de los indios como esclavos, tales como su incapacidad a ser dueños de sí mismos —ser hombre libre se vincula a ser dueño de sus actos y bienes—, en función de su estado permanente en pecado mortal, o que el dominio se pierde por la *infidelidad*: ya que los herejes no tienen dominio, luego tampoco los demás infieles. Razón de la cual se confiscan los bienes de los mismos. Contra la primera teoría, Vitoria establecerá la tesis de que «el pecado mortal no impide el dominio civil ni el verdadero dominio» (*ibíd.*: 65); mientras que en cuanto al segundo argumento, que establece una relación tradicional entre la noción del infiel y su condición como bárbaro irracional, y por tanto proclive a su esclavización, existen cinco tesis teológicas que lo contradicen:

1. «*La infidelidad no es impedimento para ser verdadero dueño*» Según la premisa tomista que argumenta que la fe no quita el derecho natural ni humano. Ahora bien, razona Vitoria, «*el dominio es o de derecho natural o de derecho humano*», luego la pérdida del dominio no procede de la falta de fe, lo que establece que no sea lícito despojar de sus bienes ni siquiera a sarracenos ni judíos, «*ni a demás infieles por el solo hecho de no ser cristianos*»; ya que estaríamos cometiendo hurto y rapiña.
2. «*Según el derecho divino, el hereje no pierde el dominio de sus bienes*». Tesis que resulta de la primera: si por ser infiel no se justifica la pérdida del dominio, tampoco por ser hereje.
3. «*El hereje incurre en la pena de confiscación de bienes desde el día en que comete su delito*»
4. «*Sin embargo, aunque se tenga certeza del delito, no es lícito al fisco apoderarse de los bienes de los herejes antes de su condena*»
5. «*Sin embargo, el hereje continúa siendo dueño en el fue-*

*ro de la conciencia antes de su condena» (ibíd.: 67-68) [la cursiva es nuestra].*

Toda esta retórica sobre la concepción del infiel o hereje no supone sino una nueva revisión sobre la categorización del bárbaro según el criterio de la alteridad religiosa, en la que frente a la tradicional justificación del sometimiento del otro, a través de la desposesión de sus bienes, por su condición supuestamente irracional, al ser enemigo de la fe cristiana, Vitoria concluirá que «*los bárbaros ni por el pecado de infidelidad ni por otros pecados mortales se hallan impedidos de ser verdaderos dueños, tanto en el ámbito público como en el privado, y que por este título no pueden los cristianos apoderarse de los bienes de su tierra» (ibíd.: 69-70) [la cursiva es nuestra].*

Junto a la infidelidad, el factor de la locura, o mejor la condición de irracional, también es esbozado en la teoría aristotélica como elemento determinante en la consideración del individuo sin dominio; esto es sin derechos. Vitoria, en efecto reconoce que «*las criaturas irracionales no pueden tener dominio»*, y que ya que éste es un derecho, tales seres irracionales no pueden tener derechos, por lo que no serán susceptibles de sufrir injusticia del mismo modo que, defiende la elocuencia, «*no haría injusticia al sol quien cierra la ventana para que no entre su luz» (ibíd.: 70)*. Ahora bien, ¿entra en esta categoría el niño? ¿es éste dueño de sí mismo al estar en un estadio anterior al uso de la razón? Si es evidente, contestará Vitoria, que el niño es susceptible de injusticia, lo es también que tengan derecho sobre las cosas; esto es, que posean dominio, ya que éste «*no es otra cosa que un derecho» (ibíd.)*. De la misma forma, incluso el demente puede ser dueño, pues es susceptible de injusticia, con lo que el ciclo argumentativo se repite: son susceptibles de injusticia, luego tienen derechos. Si pueden o no tener dominio civil, aclara Vitoria, será cuestión que compete a los juristas y no a los teólogos.

Partiendo de estas premisas, ni por demencia, ni por una supuesta condición infantil del indio, que pretende ampararlo a la dependencia del cristiano, es posible considerarlo como el bárbaro cuya condición natural es la de no poseer derechos: al contrario, como hará Las Casas, Vitoria alude al «cierto orden

en sus cosas» que demuestran las culturas indígenas, como se ilustra en la proximidad de sus instituciones al mundo civilizado, lo que contradice su condición como dementes, ya que poseen ciudades, leyes, señores, industrias, comercio, practican el matrimonio y han elaborado una forma de religión: «todo ello requiere uso de razón» (*ibíd.*: 72).

Uno de los giros más importantes que va a generar esta revisión de la condición del indio, consiste en una cierta superación de la antítesis bárbaro/civilizado. En este sentido, Vitoria supone el precedente inmediato de la doctrina lascasiana que en buena medida amparó su noción del «otro» en la autocrítica del «yo», en tanto que el primero dejaba de ser aquel ejemplo distante y acusador de «lo que no somos» para, por el contrario, apreciar su familiaridad. Esta proximidad negada por la corriente más defensora del sentido opositivo de la alteridad, que marca las diferencias del hombre civilizado con respecto al salvaje, es revelada por Vitoria, como también planteará Las Casas, incluso para invertir los argumentos contrarios: todos aquellos males que se invocan en la imagen antitética sobre los indios como testimonio incuestionable de su condición opuesta a «nosotros», en realidad también son constatables en nuestro propio orden:

«creo que el hecho de que nos parezcan tan retrasados y romos proviene en su mayor parte de su mala y bárbara educación, pues también entre nosotros vemos que muchos hombres del campo bien poco se diferencian de los brutos animales» (*ibíd.*).

Por tanto, los indios son más próximos a «nosotros» de lo que algunos tratan de hacernos ver retratándolos según el canon aristotélico del bárbaro sin derechos. Esta apreciación contradice la aplicación del concepto tradicional de «guerra justa» en el caso de la conquista de los indios, según el cual era legítima su reducción en función de su condición natural a la servidumbre:

«De todo lo dicho, por tanto, resulta que los indios eran, sin duda alguna, verdaderos dueños, tanto en el ámbito



público como en el privado, lo mismo que los cristianos. [...] Y sería inicuo negar a éstos, que jamás nos hicieron injusticia alguna, lo que concedemos a los sarracenos y judíos, enemigos perpetuos de la religión cristiana, a los cuales no negamos que tengan domino sobre sus cosas, que no sean de las ocupadas a los cristianos» (*ibid.*).

En efecto, el Capítulo Segundo de la *Relectio* de Vitoria estará dedicado a rebatir los alegatos tradicionalmente esgrimidos para justificar el sometimiento de los indios y de sus territorios. Se trata de las argumentaciones, 7 Títulos, que pretenden dar formato jurídico a la denominada «guerra justa» contra los indios, y que Vitoria desestima para calificarlas de «Títulos no legítimos»; esto es que se han alegado de forma incorrecta<sup>11</sup>.

El problema tenía una implicación directa en la cuestión sobre la reglamentación jurídica del indígena, ya que de la legitimidad de la guerra del cristiano contra el mismo, dependía en buena medida su futuro, en el que cabría la servidumbre; ya que ésta en la tradición medieval europea se asentaba en dos prácticas fundamentales que llegaron a formalizarse como principios jurídicos de legitimación de la esclavitud: la compra de esclavos a terceros, la que devendría los calificados como «esclavos de rescate», y precisamente la «buena guerra», aquella motivada por causas justas, que otorgaba el derecho automático a considerar como esclavo al enemigo (Friede, 1974: 45)<sup>12</sup>.

Vitoria nos legó una síntesis de los fundamentos tradicionales sobre los que se asentaba el concepto de la «guerra justa» en su legitimidad, digamos consuetudinaria, ya que cada uno es rebatido por el marco jurídico-teológico que el propio Vitoria desarrolla.

<sup>11</sup> Tal y como reza el título del Capítulo: «Títulos no legítimos por los que los indios del Nuevo Mundo pudieron venir a poder de los españoles» (Vitoria, 1989: Cap. II).

<sup>12</sup> Como advierte Friede, progresivamente se irían sumando nuevos principios que ofrecían legitimación jurídica a la esclavitud, como la antropofagia, la oposición a la predicación de la fe católica, la resistencia violenta a la fundación de pueblos españoles y a la explotación de minas de metales preciosos (Friede, 1974: 45). Sin embargo, como se verá de la disertación de Vitoria, todos estos preceptos no forman parte sino de la consideración o no de la guerra justa: ésta lo es si el enemigo protagoniza este tipo de circunstancias.

En primer lugar, el primer título que defiende una supuesta legitimidad para llevar a cabo la guerra contra el bárbaro, en este caso el indio, es aquel que alude a la unidad temporal del Orbe, bajo el dominio de un Emperador, que es *señor del Orbe*. Vitoria contradice este aforismo según el cual, por institución divina ha de haber un único Emperador en el Orbe, así como un solo monarca, al igual que hay un solo Dios. Esta opinión, dice Vitoria, «carece de todo fundamento» ya que no existe ninguna ley por derecho natural, divino o humano que así lo establezca; y aún así, no legitima que dicho Emperador pudiese «ocupar los territorios de los bárbaros ni establecer nuevos príncipes quitando a los antiguos y cobrar impuestos», ya que todo derecho sobre el señorío sería de carácter meramente jurisdiccional (Vitoria, 1989: II, 80).

En segundo lugar, Vitoria también cuestiona la idea de un poder teocrático, el del pontífice de Roma, que permitiera que la autoridad del mismo se extendiera por todo el orbe como monarca temporal. Según este Título, el Papa bien podría nombrar príncipes de los indios a los reyes de España, o declarar la guerra a aquellos, en el caso en que se nieguen a reconocer el dominio temporal del Papa sobre ellos. Ambos casos ilustran en efecto la participación del papado en la dotación ideológica de la conquista a las monarquías ibéricas, a pesar de que, como rebate Vitoria, «el Papa no es señor civil o temporal de todo el orbe; hablando de dominio y poder en sentido propio», ya que no le puede pertenecer el dominio ni por derecho natural ni divino ni humano: el poder del Papa es espiritual<sup>13</sup>. En conse-

---

<sup>13</sup> El debate sobre el carácter temporal del poder del Papa tuvo, como sabemos, un enorme desarrollo en la Europa de la Reforma luterana, en la que precisamente la ruptura entre los dos reinos, temporal y espiritual, constituirá uno de los ejes fundamentales del pensamiento de Lutero, quien afirmaba en su *Tratado sobre la autoridad temporal* (1523) que entre el Reino de Dios, el espiritual, y el del Mundo, el temporal, existía una ruptura tal como la que existía entre el alma y el cuerpo en la creación: «Mi reino no es de este mundo», decía Cristo (Châtelet; Duhamel; Pisiér-Kouchner, 1992: 53). Sin embargo, el conflicto sobre la participación del poder espiritual del Papa en asuntos temporales está presente durante toda la Edad Media, fundamentalmente a partir del precepto agustiniano sobre la concepción de la cristiandad basado en la supremacía del poder espiri-

cuencia, el Vaticano no posee «ningún poder temporal sobre esos indios ni sobre los demás infieles» (*ibíd.*: 82- 84).

En tercer lugar, otro título que se alega supone el derecho del descubrimiento, según el cual todo aquel territorio que se halla corresponde a quien lo ocupa. Tampoco puede ser aplicable al caso americano, ya que los indios eran ya dueños de sus propiedades, por lo que no puede alegarse «para justificar la posesión, ni más ni menos que si ellos mismos nos hubieran descubierto a nosotros» (*Ibid.*).

En cuarto lugar, Vitoria expondrá su crítica al Requerimiento, el sistema «legal» que regulaba la guerra contra el indio justificándola en caso de que aquel, previo aviso, no hiciera caso a la petición de sumisión ordenada por los conquistadores<sup>14</sup>. Como

---

tual del papado con respecto a los poderes políticos de los príncipes. Posteriormente, la doctrina de S. Agustín se puso de manifiesto en la refundación por Carlomagno del antiguo Impero romano, que se estableció en base a la legitimidad del Papa, quien como representante de Dios en la tierra será la encargada de conceder la dignidad imperial con la coronación del Emperador; a partir de aquí, no se superará la idea de «que la autoridad política podía tener un derecho propio por encima del concedido por la Iglesia» (Castellote, 1997: 7). Si bien, durante los siglos XIV y XV, el principio de jerarquía quedó establecido entre la sujeción del Papa al Emperador, facultando a éste incluso, a partir del Concilio de Constanza (1414-1418) para convocar concilios, lo que contradecía los principios agustinianos. Se puso de relieve así el conflicto entre conciliaristas y papistas que abogaban por la reafirmación política del Papado: éste es el marco de la Iglesia católica del Renacimiento en la que se desenvuelve Vitoria, y en la que la tendencia papista parecía volver a imponerse. Vitoria, como vemos aquí ilustra la crítica a la posibilidad de que el Papa ostentara capacidad de ejercer un poder temporal; y, en todo caso, «*Aun admitiendo que el Sumo Pontífice tuviera este poder temporal sobre todo el orbe, no podría concederlo a los príncipes seculares* (Vitoria, 1989: Cap. II, 83) [la cursiva es nuestra].

<sup>14</sup> El sistema suponía una representación burlesca de la justificación de la conquista ya que consistía en la lectura a los indígenas, en castellano, de una proclamación sobre los derechos del Rey de Castilla, por delegación del Papa, a someter bajo su jurisdicción todos los nuevos territorios y gentes encontrados en ultramar. De no aceptar los indios tal requerimiento sobre su propia servidumbre a un monarca y a una fe que desconocían, se entendía la utilización de la fuerza como un acto legítimo:

«Por ende, como mejor puedo, vos ruego y requiero que entendáis bien esto que os he dicho, y toméis para entenderlo y deliberar

advertimos, se trata de uno de los pilares básicos del pensamiento vitoriano, retomado a su vez por Las Casas, que contiene claros precedentes en la conquista de Canarias, como abordaremos en futuros trabajos.

En quinto lugar, se suele también alegar como justificación los pecados de los indios. Según este alegato, a los indios, si no se les puede perseguir por su infidelidad o por no recibir la fe cristiana, sí se los puede perseguir porque cometen otros pecados mortales gravísimos, fundamentalmente aquellos que van contra la ley natural: antropofagia, incesto, etc. Frente a este argumento, Vitoria contrapone la siguiente tesis: «Los príncipes cristianos, ni aun con la autorización del Papa, pueden apartar por la fuerza a los indios de los pecados contra la ley natural ni castigarlos por esta causa.» (*ibíd.*: 94). El hecho, expone Vitoria, es que el Papa no tiene jurisdicción contra ellos, como ya se aludió; pero además se da una contradicción esencial que deslegitima dicho título: «Esos pecados son más graves entre los cristianos, que saben que son pecados, que entre los bárbaros, que ignoran que son pecados».

En conclusión, ni este 5.º Título ni el 4.º son legítimos: «*Nunca en el Antiguo Testamento (en el que, no obstante, los conflictos se resolvían por las armas) ocupó el pueblo de Israel tierras de infieles, por el hecho de ser infieles e idólatras o por otros pecados contra la naturaleza [...] sino por una especial donación de Dios o porque les impedían el paso o les hacían injusticia*» (*ibíd.*: 95) [la cursiva es nuestra].

---

sobre ello el tiempo que fuese justo, y reconozcáis a la Iglesia por señora y superiora del universo mundo, y al sumo pontífice llamado papa en su nombre, y a Su Majestad en su lugar, como superior y señor y rey de las islas y tierra firme, por virtud de la dicha donación, y consintáis que estos padres religiosos os declaren y prediquen lo susodicho. Si así lo hicierdes, haréis bien, y aquello que sois tenidos y obligados, y Su Majestad, y yo en su nombre, vos recibirán con todo amor y caridad, y vos dejarán vuestras mujeres e hijos libres sin servidumbre [...]. Si no lo hicierdes, o en ello dilación maliciosamente pusiereis, certificoos que con la ayuda de Dios yo entraré poderosamente contra vosotros y vos haré guerra por todas las partes y manera que yo pudiere, y os sujetaré al yugo y obediencia de la Iglesia y de Su Majestad, y tomaré vuestras mujeres e hijos y los haré esclavos, y como tales los venderé y dispondré de ellos como Su Majestad mandare, y os tomaré vuestros bienes y os haré todos los males y daños que pudiere» (cit. en Hanke, 1988: 53-55).

Asimismo, y para concluir, en el proceso de asimilación indígena tampoco cabe la mediatización del miedo y la ignorancia que disfrace una aparente «elección voluntaria» por parte del indígena, tal y como también se suele alegar —6.º Título—; así como la creencia, no demostrada mediante milagro divino, en que la conquista tiene una legitimación providencial, como declara un 7.º Título, ante el cual Vitoria argumentará que «aún suponiendo que el Señor hubiera decretado la perdición de los indios, no se concluye por ello que quede sin culpa quien los destruyere» (*ibíd.*: 96).

### 3.2. La «guerra justa» de Vitoria

Una vez desmontado, en términos teológicos, el marco ideológico que venía dando una amplia cobertura al sometimiento de los indios por múltiples vías, Vitoria incluirá su aportación resolutive, en el Capítulo Tercero de su *Relectio*, incorporando los argumentos —5 títulos— que sí validan la sujeción de los indios al poder español.

En primer lugar, el Título que califica de «*sociedad y de comunicación natural*», supone la defensa de una supuesta interacción cultural entre diferentes pueblos. Ese acercamiento, siempre y cuando sea pacífico, tiene su sustento en 7 tesis, que no son más que «derechos de gentes»: la tesis sobre el reconocimiento a la libertad de movimiento de los individuos y el deber de quienes los reciben a ser hospitalarios<sup>15</sup>; la tesis que defiende la expansión mercantilista de los estados europeos<sup>16</sup>; la tesis sobre el derecho de los españoles a participar de aquellos bienes indígenas que son considerados comunes; la tesis sobre el dere-

<sup>15</sup> «Los españoles tienen derecho a emigrar aquellos territorios y a permanecer allí, a condición de que no causen daño a los indios, y éstos no pueden prohibírselo.» (Vitoria, 1989: III, 99)

<sup>16</sup> «Es lícito a los españoles comerciar con los indios (sin perjuicio, claro está, de su patria) exportando, por ejemplo, allá mercancías que ellos no tienen o importando de allí oro, plata u otras cosas en que ellos abundan. Y los caciques indios no pueden prohibir a sus súbditos que comercien con los españoles ni, al contrario, a los españoles con los indios» (*ibíd.*: 101)

cho a la ciudadanía de los españoles residentes<sup>17</sup>; la consideración de «guerra justa» sólo en base a una legítima defensa, como quinta tesis<sup>18</sup>; la tesis sobre la posibilidad de someter al indio lícitamente, si todas las circunstancias anteriores, a través de la vía pacífica, se hayan frustrado; y, por último, la tesis sobre el ejercicio de los derechos típicos de la «guerra justa» en su sentido real, entendida como aquéllos que en una guerra contra los propios cristianos serían lícitos:

«Es más si después de haber demostrado los españoles con toda diligencia, con hechos y palabras, que no es su intención turbar la vida pacífica de los indios ni perjudicar sus intereses, perseveraran, no obstante, los indios en su mala voluntad y maquinasen la pérdida de los españoles, entonces podrían actuar ya, no contra inocentes, sino contra pérfidos enemigos, y ejercer contra ellos todos los derechos de guerra, despojarlos y reducirlos a cautiverio, quitar a sus antiguos señores y establecer otros nuevos, pero siempre con moderación según la calidad del delito y de las injusticias» (Vitoria, 1989: III, 104).

Sin duda, Vitoria no escapa finalmente a la idea de superioridad del cristiano: la guerra contra el indio ha de justificarse correctamente, pero ello no implica que se cuestione. Vitoria es un *reformista*, no un revolucionario, y concibe plenamente la empresa americana como la cruzada a favor de la propagación

<sup>17</sup> «Es más, si allá le nacieran hijos a un español y quisieran éstos ser ciudadanos del país, no parece que se les pueda negar la ciudadanía o las ventajas de los demás ciudadanos. Me refiero a los padres domiciliados allí» (*ibíd.*: 102).

<sup>18</sup> «Si los indios quisieran negar a los españoles el derecho de gentes en los puntos arriba indicados, por ejemplo, el comercio y demás derechos señalados, los españoles deben primero con razones y por la vía de la persuasión evitar el escándalo y demostrar por todos los medios que no vienen a hacerles daño, sino que quieren residir pacíficamente y emigrar allá sin causarles daño alguno, demostrándolo no sólo con palabras, sino también con hechos [...] Pero si tras estas pruebas los indios no quieren darse por satisfechos, sino que acuden a la violencia, los españoles pueden defenderse y tomar todas las precauciones convenientes a su seguridad, porque lícito es repeler la fuerza con la fuerza. Y no sólo esto; si no hubiera otra solución, pueden con autorización del príncipe perseguirla con la guerra y poner en juego los demás derechos de guerra.» (*ibíd.*: 103).

de la religión cristiana, por lo que la guerra puede estar legitimada por el mero derecho de los cristianos a predicar su fe, como reza el Segundo Título de su propuesta: qué duda cabe que si el cristiano, como aludía el título anterior, posee derechos a emigrar y comerciar con los indios, también los tiene para la evangelización<sup>19</sup>. Asimismo, derivándose de lo anterior, la guerra también está legitimada «si algunos indios obligan a otros que se han convertido a volver a la idolatría»: se trata de un título, el Tercero, de justicia, no sólo religiosa, sino de «amistad y solidaridad humanas», ya que la cristianización convierte de manera inmediata al indio converso en aliado y amigo del cristiano.

Dándose esas condiciones, en las que una buena parte de los indios se han convertido, el Cuarto Título dispone la potestad del Papa a nombrar un príncipe cristiano y quitar a quien no lo es. También, según el Quinto Título, está legitimada la intervención de los cristianos en razón de una manifiesta injusticia cometida por caciques tiránicos o por leyes tiránicas que hagan daño a inocentes, como por ejemplo, mediante el sacrificio de los mismos «con el fin de comer su carne». Es decir, se puede obligar a los indios a prohibirles determinadas costumbres y ritos para defender a inocentes de una muerte injusta.

---

<sup>19</sup> Este título sobre la propagación de la religión cristiana como legitimación de la guerra justa en Vitoria se sustenta en cuatro tesis: PRIMERA TESIS: «*Los cristianos tienen derecho a predicar el evangelio en el territorio de los indios*»; SEGUNDA TESIS: «*El Papa puede encomendar esta misión a los españoles y prohibírsela a los demás, aunque sea asunto de derecho común y esté permitido a todos*». En función de que el Papa, si bien no tiene poder temporal, sí lo tiene en orden a las cosas espirituales; TERCERA TESIS: «*Si los indios permiten a los españoles predicar el evangelio libremente y sin obstáculos, tanto si reciben como si no reciben la fe, no es lícito por este motivo declararles la guerra ni tampoco ocupar sus territorios*»; porque como dice Santo Tomás «nunca hay guerra justa, si no ha precedido alguna injusticia»; y CUARTA TESIS: Si los indios niegan el derecho a los españoles de predicar el evangelio, éstos pueden predicarles «*aún contra su voluntad y entregarse a la conversión de aquella gente y, si es preciso, acudir o declarar la guerra por este motivo, hasta que den facilidades y seguridades para predicar el evangelio*» y lo mismo, si impiden las conversiones, ya que supone una injusticia a los españoles, con lo que existe una causa justa para la guerra (*ibíd.*: 105-106).

Finalmente, el sexto Título obedece a la legítima sujeción de los indios a España cuando así lo hayan elegidos éstos de forma «verdadera y libre»; así como del mismo modo sería causa justa de guerra actuar en defensa de aliados y amigos: los españoles pueden hacer guerra contra indios en virtud de una alianza o amistad con otros que hayan pedido auxilio debido a una injusticia que han sufrido. Por lo que, si los españoles participan en una guerra justa les corresponderán luego los derechos de guerra, como es la posesión de los territorios conquistados (*ibíd.*: 105-111).

En conclusión, la reflexión teológica propuesta por Vitoria pasa revista a buena parte de los axiomas ideológicos que fundamentaban un modo concreto de aproximación al indio americano en el que son cuestionadas premisas fundamentales como el recurso aristotélico sobre la condición natural del bárbaro a la servidumbre o los principios que legitimaban la «guerra justa» del cristiano contra los «otros». Era de esperar, pues, que posicionamientos críticos como el de Vitoria dieran de sí nuevas formas de expresión de la alteridad en el que se enfrentarán imágenes opuestas sobre el indio, ya que en virtud de éstas se configuran las propuestas de resolución del «problema indígena», entendiendo por éste el modo de asimilación del mismo.

Vitoria, por tanto, ilustra un punto de inflexión fundamental en el debate sobre la condición indígena, pero supone sólo una manifestación de un desarrollo más amplio que se está dando en Castilla durante toda la primera mitad del siglo xvi. Desde que ésta ha de enfrentarse a la realidad de un «otro» diverso, heterogéneo, numeroso; desde que Colón vertió imágenes contrapuestas sobre los indios antillanos —unos «muy dispuestos» para la conversión, dada su condición pacífica, y otros contrarios a aquélla por ser feroces y sanguinarios—, se hizo cada vez más necesario reflexionar sobre los modos coloniales: de la praxis a la justificación teórica, y de ahí el surgimiento de una controversia ideológica sobre la naturaleza del indio que tendrá su máxima expresión en el debate mantenido en 1550 y 1551 por Bartolomé de las Casas y Juan Ginés Sepúlveda.



#### 4. LA COMISIÓN DE VALLADOLID: A VUELTAS CON ARISTÓTELES

El proceso dialéctico observado en cuanto a las disputas ideológicas proyectadas desde las Indias tenían, sin embargo, el escenario principal en la península; lo cual explica la celebración en agosto de 1550, por orden real, en Valladolid, de una comisión de 14 miembros que incluía teólogos, miembros del Consejo de Castilla y del de Indias, oficiales, etc., para discutir los métodos «más justos» para la conquista en Indias. Carlos I llegó a ordenar el cese de las actividades de conquista hasta que se reuniera ese consejo de sabios que debían emitir su juicio sobre una cuestión concreta: «¿es lícito para el rey de España declarar la guerra a los indios antes de predicarles la fe, ponerlos bajo su mando para que luego resulte más sencillo instruirlos en la fe?» (Hanke, 1985: 93).

En esencia se enfrentaban dos concepciones sobre el papel de la evangelización: plantear ésta como necesidad previa a la asimilación real del indígena, o como producto de la misma; «evangelizar para sojuzgar», según la corriente lascasiana, frente a «sojuzgar para evangelizar», según la sepulvediana.

Tradicionalmente se ha establecido que Las Casas redacta su *Apologética Historia* de las Indias para el debate de Valladolid, como respuesta a las tesis expuestas por Sepúlveda quien concluía que las guerras hechas por los españoles contra los indios fueron *justas* y que los indios, por tanto, estaban obligados a depender de los españoles en función de su condición de «menos entendidos». Sin embargo, para Edmundo O'Gorman, la redacción de la *Apologética* no está en relación con la preparación del debate, sino que debió ser concebida originalmente como parte de su *Historia de las Indias*, redactándola hacia 1555-1556, por tanto después de la celebración de la Comisión (O'Gorman, en Las Casas, 1967)<sup>20</sup>. Sea como fuere, la base prin-

---

<sup>20</sup> La redacción de la *Apologética Historia Sumaria*, tal y como la conocemos hoy, concluiría, según O'Gorman hacia 1559 adquiriendo a partir de ese momento su carácter como tratado independiente. Su título original viene a ser *Apologética Historia Sumaria quanto a las qualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, poli-*

cial de la réplica de Las Casas al sumario de Sepúlveda se asentó en una re-lectura de la concepción aristotélica; siendo su principal tesis para reprobear la doctrina de Sepúlveda, que la condición propia de la naturaleza humana consiste fundamentalmente en su capacidad racional.

Sepúlveda trató de aplicar literalmente el aristotelismo para otorgar licencia jurídica a la condición del indio como ser dependiente del español, lo que justifica la guerra contra el mismo<sup>21</sup>. En este sentido, la retórica de Aristóteles sobre la naturaleza servil de determinada clase de bárbaros constituirá el pilar fundamental para la tesis de la «guerra justa» de Sepúlveda, quien sigue casi literalmente al filósofo:

«Hay otras causas de justa guerra menos claras y menos frecuentes, pero no por eso menos justas ni menos fundadas en el derecho natural y divino; y una de ellas es el

---

*cias, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla* (Las Casas, 1967). En cuanto al debate de 1550-1551, existe un traslado del sumario elaborado por la Comisión de Valladolid, y publicado en Sevilla, 1552, sobre la apología que leyó Las Casas contra las argumentaciones de Sepúlveda, así como las 12 objeciones que éste propondrá a las tesis de Las Casas y las réplicas de éste. Dicho sumario fue publicado en la colección de Tratados, en dos Volúmenes, publicado por el Fondo de Cultura Económica de México en 1965.

<sup>21</sup> El marco esencial del pensamiento de Sepúlveda en relación al debate ontológico sobre el indio y los principios de la «guerra justa» está expuesto fundamentalmente en su *Demócrates alter* o *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, elaborada por el teólogo para hacer frente el debate de Valladolid, y del que extraeremos los principios doctrinales esenciales, como veremos de profunda inspiración aristotélica. Sin embargo, el texto permanecerá inédito hasta la publicación en 1892 por Menéndez Pelayo. No obstante, desde 1550 se había publicado en Roma su *Apología pro libro de justis belli causis*. También quedaron inéditas hasta 1879 otros libros de Sepúlveda, como su *Resumen sobre las cuestiones que atañen a la guerra de los indios* y su *Controversia con Bartolomé de Las Casas*, ambas editadas en Madrid (Ramírez de Verger, en Sepúlveda, 1987: 9-25). Menéndez Pelayo, en su Advertencia preliminar a la edición del *Democrates Alter*, hace responsable directo del silencio impreso sobre la obra de Sepúlveda a la insistencia de Bartolomé de las Casas que «procuró acallar por todos los medios posibles la voz de Sepúlveda» (Menéndez Pelayo, cit. en Sepúlveda, 1941: VIII).

someter con la armas, si por otro camino no es posible, á aquellos que por condición natural deben obedecer á otros y rehúsan su imperio. Los filósofos más grandes declaran que esta guerra es justa por ley de naturaleza [...] los filósofos llaman servidumbre á la torpeza de entendimiento y a las costumbres inhumanas y bárbaras. Por otra parte, debes recordar que el dominio y potestad no es de un solo género sino de muchos, porque de un modo, y con una especie de derecho, manda el padre á sus hijos, de otro el marido á su mujer, de otro el señor a sus siervos, [...] y siendo todas estas potestades tan diversas, todas ellas, sin embargo, cuando se fundan en recta razón, tienen su base en el derecho natural, que aunque parezca vario, se reduce, como enseñan los sabios á un solo principio, es á saber: que lo perfecto debe imperar y dominar sobre lo imperfecto, lo excelente sobre su contrario [...] se ve claramente que lo natural y justo es que el alma domine al cuerpo, que la razón presida al apetito, al paso que la igualdad entre los dos ó el dominio de la parte inferior no puede menos de ser perniciosa para todos. A esta ley están sometidos el hombre y los demás animales. Por eso las fieras se amansan y se sujetan al imperio del hombre. Por eso el varón impera sobre la mujer, el hombre adulto sobre el niño, el padre sobre sus hijos, es decir, los más poderosos y más perfectos sobre los más débiles é imperfectos. Esto mismo se verifica entre unos y otros hombres; habiendo unos que por naturaleza son señores, otros que por naturaleza son siervos [...] Porque escrito está en el libro de los Proverbios. «El que es necio servirá al sabio». Tales son las gentes bárbaras é inhumanas, ajenas á la vida civil y á las costumbres pacíficas» (Sepúlveda, 1941: 81-85)<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> La retórica esbozada por Sepúlveda en cuanto a demostrar la naturaleza servil de cierta clase de hombres supone casi un calco del famoso pasaje de Aristóteles en el Libro I de su *Política*. A modo de síntesis recordamos los principios básicos en que se apoya el filósofo y que son repetidos por Sepúlveda: que todo ser vivo consta de alma y cuerpo, y que el alma, por naturaleza, es quien domina al cuerpo: por tanto toda manifestación contraria supone contra-natura, seres corrompidos, de condición perversa ya que en ellos el cuerpo es quien rige al alma. Así, del mismo modo que la ley natural establece el imperio del alma sobre el cuerpo, también dominan los humanos sobre los animales, los machos sobre las hembras, o unos hombres sobre otros, cuya condición servil es natural (Aristóteles, 1983: I, 5).

El argumento escolástico, fundamentado en el concilio de la doctrina aristotélica con la cristiana, es tajante: el indio es siervo por naturaleza, como demuestran sus bárbaras costumbres, opuestas al hombre civilizado; por tanto, está determinado a servir a éste, «y si rechazan tal imperio se les puede imponer por medio de las armas, y tal guerra será justa según el derecho natural lo declara» (*ibíd.*: 85).

Por su lado, el concepto de «guerra justa» de Sepúlveda parte de Sto. Tomás quien enunciara cuatro condiciones fundamentales como supuestos de la misma. En primer lugar, cuando la guerra parte de una *causa justa*, entendiéndose por ésta hasta cinco situaciones: cuando se trata de «repeler la fuerza con la fuerza», según el Derecho Natural, «recobrar las cosas injustamente arrebatadas», castigar a los malhechores; también es justo «someter con las armas, si por otro camino no es posible, a aquellos que por condición natural deben obedecer a otros y renuncian a su imperio», esto es, como expresión de la superioridad cultural sobre otras comunidades, y cuando se trata de luchar contra la herejía. En segundo lugar, también es condición de la guerra justa, que ésta se asiente en el principio de autoridad legítima, esto es, que sólo puede ser declarada por quien detenta el poder público<sup>23</sup>. En tercer lugar, cuando la guerra la mueve un fin recto; y en cuarto cuando la forma es también recta<sup>24</sup>.

Este ideario general será aplicado al problema de la conquista de América: la guerra contra los indios está plenamente justificada en virtud de la superioridad cultural de la civilización española frente a la barbarie indígena, que permanecen en un estado salvaje, sin cultura ni leyes escritas, y con prácticas como la antropofagia que demuestran su condición. Las costumbres, en efecto, en el marco de pensamiento teológico del XVI, consti-

<sup>23</sup> El principio de autoridad legítima también justifica la guerra cristiana, frente a aquella practicada por los bárbaros: «Y la gran diferencia que hay entre esta guerra de los bárbaros y esta otra guerra en la cual temerariamente se toman las armas contra un príncipe poco idóneo, consiste en que aquella guerra se hace sin autoridad del príncipe y contra el príncipe legítimo, ésta por orden y voluntad del príncipe» (Sepúlveda, 1941: 93).

<sup>24</sup> «Para que la guerra sea justa ¡oh Demócrates! se requiere según tu propia opinión, buen propósito y recta manera de obrar» (*ibíd.*: 95).

tuían «derecho de gentes», pero aquéllas «tenían que conformarse a un cuerpo de meta-leyes, el derecho natural, el *ius naturae*» (Pagden, 1988: 26). Sepúlveda trata de teorizar así sobre la condición del indígena a través de los mismos implementos que sirvieran a Vitoria para criticar el mal trato a los indígenas. Pero entre ambos existía una concepción infranqueable en cuanto a la oposición europeo/indio: si Vitoria, y fundamentalmente Las Casas, tratarán de dirimir las diferencias entre ambos, en virtud a la uniformidad de la naturaleza humana, para Sepúlveda el europeo demuestra virtudes no comparables con el estado de los bárbaros, cuyas costumbres los hace propios de una especie de pseudo-hombres:

«si es que conoces las costumbres y naturaleza de una y otra gente, que con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo é islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores á los españoles como los niños á los adultos y las mujeres á los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles á gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes á los continentales y templados, y estoy por decir que de monos á hombres».

[...] «Compara ahora estas dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad y religión, con las que tienen esos hombrecillos en los cuales apenas encontrarás vestigios de humanidad; que no sólo no poseen ciencia alguna, sino que ni siquiera conocen las letras ni conservan ningún monumento de su historia sino cierta obscura y vaga reminiscencia de algunas cosas consignadas en ciertas pinturas, y tampoco tienen leyes escritas, sino instituciones y costumbres bárbaras. Pues si tratamos de las virtudes, qué templanza ni qué mansedumbre vas á esperar de hombres que estaban entregados á todo género de intemperancia y de nefandas liviandades, y comían carne humana?» (Sepúlveda, 1941: 101, 105).

De este modo, la imagen genérica del indio como *homo bestia* constituye el pilar de la justificación de su dominio por los españoles. Una tesis que Sepúlveda ha de defender en contra de los postulados que hemos observado de Vitoria en cuanto al grado de civilización de ciertas culturas precolombinas:

«Y por lo que toca al modo de vivir de los que habitan la Nueva España y la provincia de Méjico, ya he dicho que á éstos se les considera como los más civilizados de todos, y ellos mismos se jactan de sus instituciones públicas, porque tienen ciudades racionalmente edificadas y reyes no hereditarios, sino elegidos por sufragio popular, y ejercen entre sí el comercio al modo de las gentes cultas. Pero mira cuánto se engañan y cuánto disiento yo de semejante opinión, viendo al contrario en esas mismas instituciones una prueba de la rudeza, barbarie é innata servidumbre de estos hombres. Porque el tener casas y algún modo racional de vivir y algunas especie de comercio, es cosa á que la misma necesidad natural induce, y sólo sirve para probar que no son osos, ni monos, y que no carecen totalmente de razón. Pero por otro lado tiene de tal modo establecida su república, que nadie posee individualmente cosa alguna, ni una casa, ni un campo de que pueda disponer ni dejar en testamento á sus herederos, porque todo está en poder de sus señores que con impropio nombre llaman reyes» (*ibíd.*: 109).

Precisamente esa condición de servidumbre a una falsa realeza —que nos recuerda a los argumentos de Palencia con respecto a la «barbarie» guanche<sup>25</sup>—, por no cristiana, es la que demuestra una condición natural proclive a la misma, ya que los indios han sido incapaces de desarrollar «un estado más libre y favorable á sus intereses»: esto es, no pueden escapar de la servidumbre. Por tanto, qué mejor beneficio, deduce Sepúlveda, que el de concederles un señorío más noble que aquél bárbaro: «si quieres reducirlos, no digo á nuestra dominación, sino á una servidumbre un poco más blanda, no les ha de ser muy gravoso el mudar de señores, y en vez de los que tenían,

<sup>25</sup> Alonso de Palencia, en efecto, nos transmitió en su *Cuarta Década* una imagen de los indígenas de Tenerife cuyo principal rasgo distintivo parecía ser, para el cronista, la condición servil de una mayoría cuya fuerza de trabajo había sido apropiada por una minoría, reproduciendo una sociedad desigual, digna de un estado de barbarie, y sin embargo paradójicamente similar a cualquier modelo social europeo:

«Toda la población, dividida en nueve bandos, obedece a nueve reyes, entre los cuales se desenvuelve una falsa nobleza que se aprovecha a fondo del trabajo de la plebe más desdichada, y que tiene por misión estimular los diversos partidos y agrupar en partes al populacho dividido» (Palencia, 1993: XXXI, VIII, 474).

bárbaros impíos é inhumanos, aceptar á los cristianos, culti-  
vadores de las virtudes humanas y de la verdadera religión»  
(*ibíd.*: 111).

Por tanto, también es justa la guerra contra los indios por una causa legítima, como supone apartarlos de sus crímenes contra la ley natural atrayéndolos a la verdadera fe<sup>26</sup>, o como defensa del prójimo. Emerge aquí la teoría salvacionista como precepto de la justificación de la conquista, en la cual el primer beneficio corresponde precisamente a los vencidos<sup>27</sup>. En definitiva, la conquista, entendida como extirpación del paganismo y la conversión del indio al cristianismo, supone no una justicia sino un deber de la *humanitas* cristiana: «Y que a éstos [los bárbaros paganos que nunca han recibido la fe de Cristo] también es lícito obligarlos con penas y amenazas por lo menos, á apartarse del culto de los ídolos, lo declara el mismo San Agustín, que alaba en términos expresos y testifica que fue alabada por todos los hombres piadosos, la ley del justísimo y religioso emperador Constantino, que castigaba con pena capital el crimen de idolatría.» (*ibíd.*: 149). Esa misión, y he aquí una de las claves de la retórica sepulvediana, implica primero el sometimiento real, el que otorga la conquista temporal, que allane el camino a la asunción «verdadera del cristianismo»; esto es, sin la opresión de su estado de servidumbre:

«la religión cristiana debe ser propagada por medio de la predicación evangélica siempre que se presente ocasión para ello, y ahora está abierto y seguro el camino á los predicadores y maestros de las costumbres y de la religión; y tan seguro está que no sólo pueden predicar por donde

<sup>26</sup> «Y será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas, para que merced á sus virtudes y á la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan á vida más humana y al culto de la virtud. Y si rechazan tal imperio se les puede imponer por medio de las armas, y tal guerra será justa según el derecho natural lo declara» (*ibíd.*: 85).

<sup>27</sup> En este apartado, Sepúlveda sí coincidirá con Vitoria al defender como título legítimo de la guerra contra los indios la idea cristiana de ayuda al prójimo: en virtud de las condiciones nefastas que atribuye a los indios oprimidos por rituales idólatras como los que obligan al sacrificio de inocentes.

quieran la doctrina evangélica, sino que se ha desterrado de los pueblos bárbaros todo temor de sus príncipes y sacerdotes para que puedan libre é impunemente recibir la religión cristiana, desterrados en lo posible todos los obstáculos y especialmente el culto de los ídolos [...] y es evidente que nada de esto hubiera podido hacerse sino sometiendo á los bárbaros con guerra ó pacificándolos de cualquier otro modo» (*ibíd.*: 155).

Frente a la retórica sepulvediana, el alegato de Las Casas irá dirigido a contradecir la interpretación de Sepúlveda sobre la supuesta aplicación de la tesis aristotélica a la naturaleza de los indios; por lo que no está legitimada la guerra contra los indios por su condición natural a la servidumbre —seres irracionales, que requieren tutela—. Esa lectura, que básicamente recogía buena parte de las argumentaciones de Vitoria deviene la proyección de una imagen nueva de los indios, más próxima a la civilización y antagónica a la expuesta por Sepúlveda: el indio no puede catalogarse como el bárbaro irracional, esclavo por naturaleza, descrito por Aristóteles, ya que poseen reinados, dignidades reales, jurisdicción, leyes, y gobierno.

Asimismo en contra de la visión que diera sobre ellos Fernández de Oviedo, como seres torpes para recibir instrucción, Las Casas centrará sus argumentos en demostrar la capacidad racional del indio, para concluir que son aptos para recibir el Evangelio (1967: CCLXIII).

El eje principal de la argumentación de Las Casas parte de la defensa del indio americano como individuo con capacidad racional. En realidad, como vemos, tanto Sepúlveda como Las Casas seguían la tradición escolástica que se apoyaba en los principios aristotélicos conciliados con el cristianismo, pero la disputa, como años atrás había planteado Vitoria, se establecía sobre el modo de leer al filósofo ateniense en cuanto a su concepción de la barbarie, y si ésta era aplicable al mundo americano.

La interpretación de Las Casas de Aristóteles trataría de corregir lo que entiende como una lectura errónea del filósofo en la que se confunde «unos bárbaros por otros» (*ibíd.*: CCLXIV, 637), a la que sumará el dominico la tradición de la escolástica



medieval cristiana, fundamentalmente tomista. Como expone en los cuatro últimos capítulos de la *Apologética Historia*<sup>28</sup>, y como defendiera en la Comisión de Valladolid, existen hasta cuatro modalidades de estadios de barbarie:

1. La acepción genérica: los que son bárbaros por tener un comportamiento salvaje, en el sentido de «conducta impropia», lo que nos llevaría a identificar como tales incluso a los españoles en su trato a los indios (*ibíd.*: CCLXIV)<sup>29</sup>.
2. El bárbaro como categoría etnocéntrica de alteridad: el «extraño». Según esta acepción, el hombre europeo suele definir al bárbaro como aquél que es distinto a «nosotros», fundamentalmente por no poseer ningún lenguaje escrito o por no conocer nuestra lengua. En el primer caso, se trata de aquellos «que carecen de literal locución que responda a su lenguaje como responde a la nuestra la lengua latina»; esto es, «que carezcan de ejercicio y estudio de las letras», lo que los cataloga como «*bárbaros secundum quid*.» Es decir, toda la tradición occidental sobre el concepto de barbarie atribuido a las culturas ágrafas. Las Casas matizará que en todo caso estaríamos ante unos bárbaros en «*un sentido restringido*», y ello no los hace tampoco merecedores de integrarse en aquella clase de bárbaros que Aristóteles calificó como esclavos por naturaleza. En el segundo caso, esa concepción de

---

<sup>28</sup> Capítulos CCLXIV-CCLXVII, que en la edición publicada por Edmundo O'Gorman (1967) son incorporados como «Epílogo», bajo el título «Especies de Barbarie».

<sup>29</sup> En este sentido amplio, el bárbaro es aquel que «por cualquiera extrañez, ferocidad, desorden, exorbitancia, degeneración de razón, de justicia y de buenas costumbres y de humana benignidad, o también por alguna opinión confusa o acelerada, furiosa, tumultuosa o fuera de razón, así como algunos hombres, dejadas y olvidadas las reglas y orden de la razón y la blandura y mansedumbre que deben tener por su naturaleza los hombres, ciegos de pasión, se convierten en alguna manera o son feroces, duros, ásperos, crueles, y se precipitan a cometer obras tan inhumanas que no las harían peores las bestias fieras y bravas del monte» (Las Casas, 1967: CCLXIV, 637).

la alteridad se asimila al primer criterio histórico sobre la percepción occidental de los «otros»; es decir, la que hace referencia a la distinción lingüística, que sitúa al bárbaro en su sentido primigenio como el que no conoce la lengua del civilizado: el «otro» que no sabe expresarse según «nuestra» lengua. Tal categorización resulta también inaplicable, puesto que los propios bárbaros, deduce Las Casas, pueden hacer uso de la misma para definirnos como tales, puesto que desconocemos su lengua; paradoja que obviamente también se da en las Indias<sup>30</sup>.

3. La acepción correcta, que designaría propiamente al bárbaro por naturaleza en contraposición del individuo social: aquéllos que ciertamente pueden incluirse en la categoría aristotélica de los esclavos naturales, que son realmente bárbaros, porque carecen de razonamiento y de manera de vivir propia a los seres humanos, y son incapaces de regirse por un orden legal y moral, cuales seres *asociales*, llevando una vida «cuasi bestial»<sup>31</sup>. Así y todo, para Las Casas, esta clase de bárbaros, una minoría en el conjunto de la humanidad, debe ser atraída a la fe siempre por vías pacíficas.
4. A las anteriores, se suma la noción de barbarie en su reconceptualización por la cosmovisión cristiana; la acepción de barbarie como sinónimo de «gentilidad»: enten-

---

<sup>30</sup> [...] «desta manera [según el criterio lingüístico] no hay hombre ni nación alguna que no sea de la otra cualquiera bárbara y bárbaro.» [...] «Y así, estas gentes destas Indias, como nosotros las estimamos por bárbaras, ellas, también, por no entendernos, nos tenían por bárbaros, conviene a saber, por extraños; de donde ha precedido un error grande en muchos de nosotros, seglares, eclesiásticos y religiosos, para con estas nuestras indianas naciones, que como son de diversas lenguas que no entendemos ni penetramos, y de diferentes costumbres [...] podamos dellos ser por barbarísimos estimados» (*ibid.*: 639).

<sup>31</sup> «Los que por sus extrañas y ásperas y malas costumbres, o por su mala y perversa inclinación salen crueles y feroces, y extraños de los otros hombres y no se rigen por razón, antes son como estólididos o fantochados, ni tienen ni curan de ley ni derecho, ni de pueblo, ni amistad, ni conversación de otros hombres, por lo cual no tienen lugares, nin ayuntamientos, ni ciudades, porque no viven socialmente, y así no tienen ni sufren señores, ni leyes» (*ibid.*: CCLXV, 641).

diendo ésta como toda la humanidad ignorante de la verdadera fe, la cristiana. Las Casas, incluye aquí a todas las categorías que pueden observarse en la construcción de la alteridad religiosa en la tradición europea: idólatras, paganos, infieles, son bárbaros por su condición de no-cristiano, cuyo estado sólo es redimible a través de la conversión. Las Casas, sin embargo, distinguirá dos categorías de infidelidad: entre el infiel que no posee la fe por tener desconocimiento de Dios, lo que explica su conducta bárbara, y aquel que «oídas las nuevas del Evangelio, rehúsan de recibillo [sic] y resisten a la predicación dél» (*ibíd.*: CCLXVII, 649). Esta última categoría expresa lo que Las Casas califica de «la barbarie contraria», esto es, enemiga de la fe cristiana, porque conociéndola la aborrecen y se oponen a ella; difiriendo por tanto de aquellos otros no-cristianos que no conocen ni se enfrentan al cristianismo: la guerra justa sólo puede aplicarse a los que se oponen explícitamente a la fe cristiana, es decir con conocimiento de su existencia<sup>32</sup>.

De la reflexión lascasiana, se colige que el bárbaro, en su sentido estricto, entendiendo éste como el que posee naturalmente la condición servil, sólo ha de atribuirse a la tercera acepción: «se llaman y son simpliciter y propia y estrechamente bárbaros, porque son muy alejados de razón, no viviendo ni pudiendo vivir según las reglas della, o por falta de su entendimiento, o por sobra de su malicia y costumbres depravadas» (*ibíd.*: Epílogo, 653). Este es el bárbaro al que Aristóteles, sin duda, alude como naturalmente proclive a la esclavitud, pues es incapaz de tener dominio.

La conclusión de Las Casas es que, en ningún caso, el indio puede incluirse en la tercera categoría que es la única que justificaría la aplicación sepulvediana de los preceptos de la guerra justa, como supone la conquista como primer paso hacia la

---

<sup>32</sup> «solamente la iglesia ruegue que sean comprimidos los bárbaros e infieles que la inquietan y persiguen, y los subjecte al imperio de los cristianos, y no a los que viven pacíficos sin hacer a la iglesia daño» (*ibíd.*: CCLXVII: 652).

evangelización. Esto explica que la *Apologetica Historia* constituya un amplio tratado dirigido a demostrar como principal tesis la capacidad racional de los indios<sup>33</sup>. Éstos no pertenecen tampoco con exclusividad al primer grupo, pues ésta es una condición accidental, que también puede afectar al cristiano. Sólo pueden insertarse en la segunda acepción y en una de las variantes de la cuarta. En el primer caso, puesto que carecen de letras y se expresan en otra lengua, pero son cualidades éstas, como rebatió Las Casas, que no los definen como esclavos por naturaleza; en el segundo, forman parte de la infidelidad por desconocimiento de Dios y no porque habiéndoseles predicado lo rechazaran, lo que obliga a invertir la propuesta sepulvediana: se requiere primero la evangelización, dar «lumbre» a quien no la posee, para conquistarlos, lo que supondría una «conquista pacífica» y no conquistarlos para evangelizarlos, lo que se traduce en una «guerra injusta» contra el indio.

## 5. EXPRESIONES DIVERGENTES EN LA NOCIÓN DEL INDIO

Como hemos visto, de esta doble lectura de Aristóteles surge también una doble noción de alteridad que se configura según el grado de identificación de quien describe con el sujeto-objeto descrito: una mirada distanciada o una empática que, en el caso americano conformó expresiones divergentes en cuanto a la categorización del indio. Puede leerse de esta forma una imagen dicotómica en torno al «otro»; entre el próximo lascasiano, futuro virtuoso cristiano, y el distante sepulvediano, enemigo natural que ha de ser sometido a toda costa. Existía para ambas corrientes la necesidad de elaborar una imagen concreta sobre el indio, en vistas a defender la tesis sobre la aplicación

---

<sup>33</sup> Las Casas dedicará a esta empresa las tres cuartas partes de su extenso tratado, en las que aplica, con pruebas «etnográficas» al mundo indígena todas y cada una de las nociones atribuibles, según la tradición escolástica, a un estado racional del hombre. En función de que éstas son observables también en el indio, la conclusión de Las Casas es la de afirmar la capacidad plena del mismo para recibir el Evangelio, como cualquier otro hombre, rebatiendo las tesis de Sepúlveda y Oviedo en cuanto a la torpeza natural del indio.

de la condición servil en función de su estado natural o a contradecir la misma.

En el caso de Las Casas, su propio conocimiento sobre las comunidades indígenas, del que hará gala fundamentalmente en los tres tomos que completaron su *Historia de las Indias*<sup>34</sup>, así como en la propia *Apologética Historia Sumaria*, le concedía una experiencia personal de la que se servirá el dominico para exponer su propuesta sobre la conceptualización del indio.

En el caso de Sepúlveda, muerto Betanzos el año anterior a la celebración de la comisión de Valladolid, e incluso rumoreándose sobre su retractación en cuanto a las ideas sobre la incapacidad de los indios para abrazar la fe<sup>35</sup>, no quedaba ninguna opinión de «prestigio», que fuera desfavorable a los indios y que por tanto apoyara las tesis de Sepúlveda, concediéndole soporte «etnográfico», salvo la del cronista Gonzalo Fernando de Oviedo y Valdés. En realidad, no pudo encontrar mejor sostén «empírico», en cuanto a la difusión de una imagen satanizada del indio, en virtud de la enorme difusión que había conocido la obra de Oviedo, su *Historia General y Natural de las Indias*<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> Aunque escrita entre 1527 y 1561 según Pérez Fernández (1989), no fue publicada hasta 1875. Es en esta monumental obra en la que Las Casas incorporó el opúsculo dedicado a la conquista de Canarias que formarán los capítulos 17 al 21 del Libro I.

<sup>35</sup> Según Hanke, la corriente de oposición a Sepúlveda, ya liderada por Las Casas, como preparación al debate de 1550, promovió la retractación del también dominico Betanzos en cuanto a sus declaraciones sobre la incapacidad indígena a adquirir el cristianismo, lo que justificaba su servidumbre. El arrepentimiento de Betanzos se materializa en 1549 en una declaración ante escribano en su lecho de muerte; declaración ésta envuelta en sospechas sobre su autenticidad. Desde ese momento y hasta en la historiografía moderna se produce un cierto debate sobre si realmente Betanzos utilizó el término de «Bestias» para calificar a los indios: hay quienes apuntaron que realmente quería decir «bastos» «ordinarios» como argumenta Carreño (cit. en Hanke, 1985: 62). Sea como fuere, con la retractación de Betanzos, los dominicos buscaban preparar el alegato contra Sepúlveda, ya que éste requería de un soporte «etnográfico» que revelara los modos de vida indígenas acorde a sus teorías, del mismo modo que Las Casas se apoyaba en su propia experiencia en Indias. Ese soporte no será otro que la *Historia* de Fernández de Oviedo.

<sup>36</sup> Cuya primera parte se publica en Sevilla, 1535. De ésta, el propio Oviedo manifestaba orgulloso el éxito inmediato, al escribir en su segunda

Las expresiones resultantes de esta dialéctica van a oponer asimismo dos nociones antagónicas sobre el indio: la que defien- de una «alteridad extrema», según el modelo de Oviedo, y la que, sin abandonar la percepción del «otro», trata de aproximarlo al «nosotros», dotándole de una condición natural impecable a la recepción del cristianismo, según el modelo lascasiano. Ambas corrientes, como trataremos en el futuro, sirvieron de referente en la primera historiografía que trató de ejercer una retrospectiva sobre los aborígenes de las islas: en historias, relaciones, tratados, o incluso en relatos literarios, en los que la Historia de Canarias empezó a integrar a unos seres igualmente distan- tes o próximos, nuestros *indios* «históricos».

### BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES (1983) [s. IV a. e.]: *Política*. Edición bilingüe y traducción por Julián Marías y María Araujo. Introducción y notas de Julián Marías. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- ARROM, J. J. (1992): «Las primeras imágenes opuestas y el debate sobre la dignidad del indio», en LEÓN-PORTILLA, M.; GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M.; GOSSEN, G. H.; KLOR DE ALVA, J. J. [eds.]: *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo*. Vol 1, *Imágenes interétnicas*, Madrid, Siglo XXI, pp. 63-86.
- AZNAR VALLEJO, E. (1992): *La integración de las Islas Canarias en la Corona de Castilla (1478-1526)*, Las Palmas de Gran Canaria, Ediciones del Cabildo Insular de Gran Canaria.
- BAUCELLS, S. (2001): «Sobre el concepto de aculturación: una aproximación teórica al estudio de los procesos de interacción cultural», *Tabona*, X, pp. 267-290.
- (2003): *Historias, crónicas, relaciones y otros relatos: las fuentes narrativas del proceso de interacción cultural entre aborígenes canarios y europeos (siglos XIV a XVII)*, La Laguna, Universidad de La Laguna, Departamento de Prehistoria, Antropología e Historia Antigua, Memoria de Licenciatura. Inédita.
- CASTELLOTE, S. (1997): *Reformas y Contrarreformas en la Europa del siglo XVI*, Madrid, Ediciones Akal.

parte instando a Las Casas a que acuda a su libro que «estaba ya en lengua toscana e francesa e alemana e latina e griega e turca e arábica, aunque yo la escribí en castellana» (Fernández de Oviedo, 1959: II Parte, XIV, LIV, 264). Ciertamente, la difusión de la obra de Oviedo es palpable si atende- mos a la enorme influencia de la misma que se refleja en los textos de otros populares cronistas de Indias, cuyas Historias también conocieron una divulgación importante, como el caso de López de Gómara.

- CHÂTELET, FRANÇOIS; DUHAMEL, OLIVIER; PISIER-KOUCHNER, EVELYNE (1992): *Historia del pensamiento político*, Madrid, Editorial Tecnos.
- COLÓN, CRISTÓBAL (2000) [s. XVI]: *Diario de a bordo*, Edición de Luis Arranz Márquez, Madrid, Dastin.
- CROSBY, A. W. (1988): *Imperialismo Ecológico. La expansión biológica de Europa, 900-1900*, Barcelona, Crítica.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, G. (1959) [1535]: *Historia General y Natural de las Indias*. Edición y Estudio Preliminar de Juan Pérez de Tudela Bueso, Madrid, B. A. E. Editorial Atlas.
- FRIEDE, JUAN (1974): *Bartolomé de Las Casas, precursor del anticolonialismo. Su lucha y su derrota*. Siglo XXI editores, México, Madrid, Buenos Aires.
- HANKE, L. (1985): *La humanidad es una. Estudio acerca de la querrela que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1988): *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Madrid, Istmo.
- HERNÁNDEZ MARRERO, J. C. (2001): «Estructura y dinamismo en las relaciones sociales guanches tras la conquista de Tenerife», *Tabona*, X, pp. 247-266.
- LAS CASAS, B. (1967) [c. 1559]: *Apologetica Historia Sumaria*, 2 tomos. Edición preparada por Edmundo O'Gorman, con un estudio preliminar, apéndices y un índice de materias. México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1998): [1552]: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Edición de Isacio Pérez Fernández, Madrid, Tecnos.
- LOBO CABRERA, M. (1983): «Los indígenas canarios y la Inquisición», *Anuario de Estudios Atlánticos*, 29, pp. 63-84.
- MACÍAS HERNÁNDEZ, A. (1995): «La economía moderna (siglos XV-XVIII)», en BÉTHENCOURT MASSIEU [ed.]: *Historia de Canarias*, Las Palmas de Gran Canaria, Ediciones del Cabildo Insular de Gran Canaria, 1995, pp. 133-191.
- (2001): «La construcción de las sociedades insulares: el caso de las Islas Canarias», *Estudios Canarios. Anuario del Instituto de Estudios Canarios*, XLV, pp. 131-160.
- MOYA PONS, F. (1992): «Legitimación ideológica de la conquista: el caso de La Española», en LEÓN-PORTILLA, M.; GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M.; GOSSEN, G. H.; KLOR DE ALVA, J. J. [eds.]: *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo*. Vol. 2, *Encuentros interétnicos*, Madrid, Siglo XX, 1992, pp. 63-78.
- PAGDEN, A. (1988): *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, Alianza Editorial.
- (1997): *Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España. Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*, Barcelona, Ediciones Península.
- PALENCIA, A. (1993) [c. 1490]: «La conquista de Gran Canaria en las décadas de Alonso de Palencia», en MORALES PADRÓN, F. [ed.]: *Canarias: Crónicas de su conquista. Transcripción, estudio y notas*, Las Palmas de Gran Canaria, Ediciones del Cabildo Insular de Gran Canaria, 1993, pp. 471-496.

- PEREÑA VICENTE, L. (1989): «Introducción» a FRANCISCO DE VITORIA: *Relectio de Indis. Carta Magna de los indios*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, I. (1989): «Estudio Preliminar» a BARTOLOMÉ DE LAS CASAS: *Brevísima relación de la destrucción de África. Preludio de la destrucción de Indias. Primera defensa de los guanches y negros contra su esclavización*, Salamanca, Viceconsejería de Cultura y Deportes del Gobierno de Canarias, Editorial San Esteban, 1989, pp. 9-192.
- REDFIELD, R.; LINTON, R.; HERSKOVITS, M. (1936): «Memorandum for the study of Acculturation», *American Anthropologist*, vol. 38, pp. 149-152.
- SEPÚLVEDA, G. (1941) [c. 1550]: *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1987): *Historia del Nuevo Mundo*. Introducción de Antonio Ramírez de Verger, Madrid, Alianza Editorial.
- VITORIA, FRANCISCO DE (1989) [1539]: *Relectio de Indis. Carta Magna de los indios*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.