

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FILOSOFIA

Y

LETRAS

*REVISTA DE LA FACULTAD
DE FILOSOFIA Y LETRAS*

I

ENERO — MARZO

1941

IMPRESA UNIVERSITARIA

FILOSOFIA

Y

LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA
UNIVERSIDAD N. DE MÉXICO.

PUBLICACION TRIMESTRAL

DIRECTOR:

Eduardo García Maynez.

Correspondencia y canje a Ribera de San Cosme 71.
México, D. F.

Subscripción:

Anual (4 números)

En el país \$7.00

Exterior 2 dls.

Número suelto \$2.00

Número atrasado \$3.00

S u m a r i o

FILOSOFIA

Artículos

Juan David García Bacca *Tipos del filosofar físico sobre el espacio.*
(Primera parte).

Samuel Ramos *Notas de estética.*

Notas

Eduardo García Maynez *Reflexiones sobre el escepticismo.*

Reseñas bibliográficas

P. L. Landsberg *Piedras blancas. La experiencia de la muerte. La libertad y la gracia en San Agustín.* (Eduardo Nicol).

Samuel Ramos *Hacia un nuevo humanismo.* (Juan Roura-Parella).

Juan Luis Vives *Concordia y Discordia.* (Joaquín Xirau).

LETRAS

Artículos

E. Noulet *El hermetismo en la poesía francesa moderna.*

Alfonso Reyes *La literatura ancilar.*

Reseñas bibliográficas

- Sor Juana Inés de la Cruz *Poesías* (Julio Jiménez Rueda).
John Van Horne *Bernardo de Balbuena* (Julio Jiménez Rueda).

HISTORIA Y ANTROPOLOGIA

Artículos

- Ramón Iglesia *Introducción al estudio de Bernal Díaz del Castillo y de su Verdadera Historia*.
Edmundo O'Gorman *Sobre la naturaleza bestial del indio americano*.

Reseñas bibliográficas

- Federico Gómez de Orozco *Crónicas de Michoacán* (Manuel Toussaint).
Instituto de Investigaciones Sociales
(U. N. A. M.) *Los tarascos* (Alfonso Caso).

Noticias.

Sobre la Naturaleza Bestial del Indio Americano

*Humanismo y Humanidad. Indagación en torno a una
polémica del siglo XVI*

Para el Dr. José Gaos

I

He aquí una paradoja singular: no todo hombre es hombre. Con cuánta frecuencia decimos y leemos de alguno que es inhumano, que no es hombre; que es un animal, una bestia. Se trata de un ser a quien, pese a todas las apariencias, le falta algo para que sea hombre. A ese tal no le tributamos todos los signos usuales de reconocimiento de la condición humana. Con ocasión de, por ejemplo, su muerte, lo enterramos "como a un perro". Es decir, como a un animal cuyos despojos sólo por una necesidad profiláctica hacemos desaparecer en las entrañas de la tierra. Pero a la inversa, y en nuestra época con especialidad entre ciertos pueblos de los llamados sajones, es alarmante la manera "humana" con que son tratados los animales. Las sociedades protectoras de animales pueden muy bien ser filiales del *Salvation Army*. En ciertas grandes ciudades norteamericanas hay hospitales, comedores, parques de recreación y hasta peluquerías y casas de modas para los perros. No es infrecuente, como recientemente aconteció en los Estados Unidos del Norte, que al morir un caballo de un equipo militar de equitación se le rindan honores militares como si se tratase de uno de los oficiales del equipo. Hombres bestiales, y bestias humanales. Este doble fenómeno nos advierte que hay una cierta indeterminación y vaguedad en el concepto de lo humano. Que, por extraño que

parezca, no es tan fácil trazar el límite entre la bestia y el hombre. Claro está que ni los neoyorkinos confunden a un pequinés con un porter de pullman, ni los oficiales de un equipo de equitación son vistos como centauros; pero lo esencial del fenómeno queda en pie: la propensión de pensar a un hombre como bestia, o a una bestia como hombre.

Mas si abandonamos estos extremos que por cierto tienen venerables antecedentes en la antigüedad romana, y nos limitamos a la esfera de lo que tradicionalmente y al parecer sin equívoco, viene considerándose como la propia de lo humano, veremos que el problema no se esfuma; por lo contrario, subsiste, exigiendo, imperativo, la más cuidadosa atención. ¿Realmente todos los hombres son hombres? ¿Qué hombres merecen este dictado? Esta pregunta por lo pronto hace un llamado al sentimiento, experimentado con más o menos agudeza por mayor o menor número de individuos, de enormes diferencias reales y positivas entre seres que una visión abstracta y niveladora rotula con el nombre de hombres. Si el historiador moderno ve entre hombres de distintas épocas diferencias sustanciales de tal manera que se siente autorizado para concluir que son distintos tipos de hombres, acaso no se podrá con mayor razón encontrar entre coetáneos, diferencias tan radicales que justifiquen la exclusión de algunos del cuadro de lo propiamente humano. ¿Hay o no, una diferencia substantiva entre, por ejemplo, Erasmo y el negro perdido en la maleza africana? Y esta otra pregunta: ¿por qué y de dónde esa visión de raja tabla que quiere ver detrás de cada nariz un fondo espiritual constituitivamente idéntico?

II

El doctor José Gaoš, mi maestro y amigo, en un reciente artículo (*Sobre Sociedad e Historia*. Rev. Mex. Sociología. II, II, 1), que con pasar casi inadvertido añade una prueba indirecta sobre la validez de las sugerencias que contiene, ha planteado con la agudeza y claridad que le son peculiares el problema a que hemos aludido. Después de despejar con rigor los equívocos que encierra la palabra *humanidad*, determinando previamente dos acepciones, la primera que correponde a *naturaleza humana* y la segunda a *conjunto de individuos del género o especie humana*; llega a una tercera, restringida y propia, por la cual el término *humanidad* toma un *sentido valorativo o selectivo*, fundado en un concepto de lo histórico como definitorio del hombre. "La historia—dice—acaba por parecer cosa privativa de los hombres cultos de las ciudades"; no toda la Humanidad (2*

acepción) sería histórica; "de muy pequeñas porciones de la Humanidad resultaría propia la historicidad".

Pero como "la humanidad (1ª acepción) se definiría por la historicidad", humanidad tendrá ese tercer sentido valorativo o selectivo. Y en seguida viene este párrafo capital: "O ser propiamente *hombre* consistiría exclusivamente en los actos propios del culto y urbano, y de la personalidad histórica, o el solo urbano culto, la sola personalidad histórica, sería propiamente *hombre*: consistiría exclusivamente en los actos propios del culto y urbano, y de la personalidad histórica, o el sólo urbano culto, la sola personalidad histórica, sería propiamente *hombre*: fracciones francamente mayoritarias de la Humanidad, en el sentido corriente y lato (2ª acepción), no serían humanas, no realizarían en sí la humanidad, en el sentido restringido y propio (3ª acepción)". Y a continuación el autor se pregunta: "Mas si fuese como insinúan estas últimas conclusiones, qué problemas — filosóficos, metafísicos! Qué, por caso, del dogma cristiano y revolucionario de la igualdad de todos los hombres".

Otra pregunta se imponía "¿en qué medida es lo humano histórico?" El autor descubre una respuesta "en el hecho de la incorporación de la humanidad a la sociedad culta, y aun urbana"; se refiere a "lo que se llama la incorporación a la civilización". Pero "el sentido íntimo y último de este movimiento de la historia ¿no será la *realización* del hombre? Los movimientos de catolización y urbanización ¿no lo serán de *humanización*? . . . *humanización*, potencia y movimiento que *se va haciendo*, todavía no acto, algo que es?"

Será de un enorme interés situar dentro del marco que forman estas sugerencias algunos hechos históricos positivos. Porque es el caso que este gran problema de si todo hombre es hombre, ha surgido en el pasado, ya no con el carácter especulativo con que hasta aquí lo hemos visto, sino con toda la violencia apasionada de una experiencia salida de las entrañas mismas de la vida.

El descubrimiento de América, vasto continente hasta entonces sepultado tras el infraqueable mar tenebroso, surge repentinamente en el horizonte histórico de la cultura cristiana occidental. Las Indias están pobladas de unos seres diferentes al europeo. ¿Son o no son hombres?, o bien, ¿hasta qué punto lo son? Y en definitiva, ¿qué concepto se tenía entonces del hombre y de lo humano?

Toda la primera mitad del siglo XVI resuena con las agrias discusiones de esta gran polémica en torno al indio americano. Es uno de los

muchos problemas fundamentales de la historia de Indias que aun están por elaborarse. De la solución que a ellos se les dé, dependerá la forma de entender los grandes fenómenos históricos (de aquí y de allá) en torno de América. Abandonando el lastre de las técnicas para no errar jamás, con una sistemática e imaginativa elaboración de temas de la índole del que aquí apenas vamos a esbozar, se desembocará en la posibilidad de tener una rica y palpitante visión del mundo de entonces, que substituya el aparatoso y aburrido edificio levantado por ese tipo de historia que, como la moderna guerra, está totalmente mecanizada.

III

La polémica acerca de la verdadera naturaleza del indio americano no fué una discusión de puro interés teórico. Se encuentra tejida en el fondo de un complejo de cuestiones religiosas, políticas y económicas. En efecto, del concepto que se tuviera del indio, dependía todo el programa misionero de la evangelización americana y muy agudamente la urgente cuestión de la capacidad o incapacidad de los naturales para recibir los sacramentos de la Iglesia. También dependía de la solución que a aquel primer problema se diera, el encontrar un justo título para fundar en derecho la conquista y posesión de las tierras del Nuevo Mundo. Y, por último, el régimen jurídico a que quedarían sujetos los indios en sus personas y bienes, forzosamente estaba condicionado por el concepto que de ellos se formaran los europeos. Lo más relevante a este respecto era, sin duda, la justificación o, por el contrario, el rechazo de la esclavitud.

Adviértase, pues, la enorme importancia que revestía el problema. Por eso, nada de sorprendente tiene que en la polémica tercién los nombres de todos los más eminentes representantes de la intelectualidad española de la época.

Salta a la vista que no puede ser este el lugar apropiado para tratar *in extenso* tan amplio tema. Ni siquiera será posible narrar con cierto detalle los altibajos de la polémica considerada objetivamente. Debemos limitarnos, pues, a citar lo indispensable de los textos para documentar los puntos de vista que hoy en día, vacíos ya de un interés vital los problemas de entonces, resultan fundamentales para una antropología filosófica.

La cuestión de si los indios eran o no hombres, surgió a temprana hora en la historia indiana como un brote anónimo y espontáneo de la

convivencia de los europeos con los indios de las islas del Caribe. Los contactos iniciales no sugirieron a los españoles la posibilidad de negarles a los naturales la condición humana. Cuando Colón escribe al regreso de su primer viaje al tesorero Rafael Sánchez ¹ informándole del descubrimiento de las islas, no pone la menor duda acerca de si sus habitantes son hombres. "Ni son perezosos ni rudos, dice, sino de un grande y perspicaz ingenio"; "son amables y benignos" y añade "no encontré entre ellos, como se presumía, monstruo alguno, sino gentes de mucho obsequio y benignidad". Habla de los caribes que "se alimentan de carne humana"; "pero, dice, yo formo el mismo concepto de ellos que de los demás". Mas una vez instalados los europeos entre los indios, la cosa cambia. Bartolomé de las Casas, que tan prominente lugar ocupa en la polémica, atribuye el origen de la duda a unos colonos de la Española. "Todos estos, o algunos de ellos, fueron los primeros, según yo entendí y siempre tengo entendido, que infamaron los indios en la Corte de no saberse regir, e que habían menester tutores, y *fué siempre creciendo esta maldad*, que los apocaron, hasta decir que no eran capaces de la fe, que no es chica herejía, y *hacellos iguales de bestias*". ² Según esto, el origen de la opinión contraria a la humanidad de los indios fué el considerarlos incapaces políticamente. Adviértase, además, que el asimilarlos a bestias parece ser una consecuencia de su incapacidad para recibir la fe. Un paso más. El antiguo cronista de la Orden de Predicadores de México, el maestro Fr. Agustín Dávila Padilla, al tratar de la vida del P. Betanzos, da cuenta del caso con las siguientes palabras: "Sucedió en esta tierra (ya se trata de la Nueva España), un cosa notable, y que ofrece varia consideración. Hubo gente, y no sin letras, que puso duda en si los indios eran verdaderamente hombres, *de la misma naturaleza que nosotros*; y no faltó quien afirmase que no lo eran, sino (afirmaron que eran) incapaces de recibir los Santos Sacramentos de la Iglesia". ³ El problema se plantea con más agudeza: se trata de saber si los indios son de la misma naturaleza de los europeos. También

1 Cristóbal Colón. *Carta a Rafael Sánchez*. Conocida en la versión latina de Leandro de Cozco, publicada en Roma en 1493. Véase edición facsímil y traducción. Universidad Nacional de México, 1939.

2 Las Casas, *Historia de las Indias*. lib. III, cap. 8.

3 Agustín Dávila Padilla. *Historia de la Fundación y Discurso de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores*, lib. I, cap. 30.

aquí encontramos la conexión entre la condición humana y la capacidad de recibir la fe. Además, el cronista hace alusión a letrados y no ya, como Las Casas, a unos colonos. Pronto veremos quiénes fueron esos letrados. El mismo autor atribuye el origen de la duda a la mucha "rudeza de algunos de estos indios"; es decir, en términos generales a su incultura e incapacidad política, sólo que la admite sin extenderla a todos los indios. Claramente se ve, pues, que el concepto fundamental en torno al cual se articula toda la cuestión, va a ser el de barbarie. Qué cosa sea barbarie; sus especies, sus grados; si los indios son o no bárbaros; hasta qué punto son o dejan de serlo, y si todos o solamente algunos deben ser así considerados, serán los principales temas de la polémica, y según las soluciones que a ellos se les den resultarán posiciones extremas e intermedias.

El estado de barbarie que algunos europeos creyeron, bien o mal, encontrar en los indios, fué lo que suscitó la cuestión de su incapacidad política y religiosa y en último término de su condición bestial como opuesta a la humana. Pero aquellos que se levantaron contra esa opinión negando su aplicación a los indios, no solamente hubieron de combatirla, sino fuéles necesario buscar otra causa que explicara el origen de tesis tan nefasta a sus defensas. En la "muy elegante" carta latina que en 1536 escribió a Paulo III el primer obispo de Tlaxcala, Fr. Julián Garcés, se apuntan dos motivos que a los defensores de la humanidad de los indios debieron parecer muy suficientes. Se trata, según el obispo, de una "falsa doctrina" debida a "sugestiones del demonio" por ser "voz que es realmente de Satanás, afligido de que su culto y honra se destruye"; pero, además, también "es voz que sale de las avarientas gargantas de los cristianos, cuya codicia es tanta que, por poder hartar su sed, quieren porfiar que las *criaturas racionales hechas a imagen de Dios, son bestias y jumentos*; no a otro fin de que los que las tienen a cargo, no tengan cuidados de librarlas de las rabrasas manos de su codicia, sino que se las dejen usar en su servicio conforme a su antojo". 4 Sugestiones satánicas y codicia de los españoles, son, pues, las causas aducidas para explicar la existencia misma de la duda acerca de la humanidad de los indios. Del párrafo que acabamos de transcribir

4 Fr. Julián Garcés, *Carta latina a Paulo III*. Texto latino y traducción castellana en Dávila Padilla, *op. cit.*, lib. I, cap. 42, págs. 132-148 de la segunda edición. Una carta escrita por los franciscanos en Huejotzingo en 6 de mayo de 1533, es muy semejante en argumentos y conceptos a la de Garcés. Véase *Cartas de Indias*, t. II, p. 62.

retengamos como importante la definición que allí se da del hombre: "Criatura racional hecha a imagen de Dios".

Hasta ahora se ha venido hablando de los indios americanos con absoluta indistinción de la gran variedad que hay y había en la época del descubrimiento y colonización. Esto levantaría una objeción seria, pues tal parece que lo que se pensó de algunos no era aplicable a todos. Sin embargo, la cosa no es así, porque es el caso que las enormes diferencias culturales entre los indios no influyeron notablemente en la elaboración conceptual que venimos examinando. El problema nunca se salió de la consideración de los indios en bloque, puesto que el debate que, como hemos visto, gira en torno al concepto de barbarie, se redujo para unos a una simple cuestión de grado, y para otros al rechazo definitivo de esa condición. El P. Joseph de Acosta es quien con más puntualidad intenta una clasificación de los indios, dividiéndolos en tres tipos: a) Los chinos, japoneses y orientales, que son los más civilizados; b) Los peruanos, mexicanos y chilenos, semibárbaros, y c) Los restantes que son de condición silvestre y forman la gran mayoría.⁵ Este intento de clasificación no tuvo resonancia en la discusión general, porque el problema se extiende también a los de la segunda clase.

Así introducidos en el tema, vengamos ahora a una rápida exploración de los textos más fundamentales para quedarnos con el meollo conceptual antropológico.⁶

Como indicamos al principio de este apartado, el tema se planteó en torno a problemas jurídicos y religiosos que el contacto de los europeos con los naturales necesariamente provocó. Los juristas y teólogos de la época echaron mano de conceptos del repertorio cultural de entonces para aplicarlos como soluciones al caso de los indios de América. La posición que pronto privó en el planteamiento fué la derivada de la idea del Derecho Natural y de Gentes, en oposición a la puramente política de la universa-

⁵ José de Acosta. *De Procuranda Indorum Salute*. Proemio. En la *Historia Natural y Moral de las Indias*, alude a esta clasificación y añade que de los indios del tercer grupo es de quien "es necesario enseñarlos primero a ser hombres, y después a ser cristianos", lib. VII, cap. 2.

⁶ Para quienes no quieran recurrir directamente a las fuentes que son muy voluminosas y no siempre asequibles, recomendamos la bien ordenada revisión, que en parte aprovechamos, del señor Silvio A. Zavala. *Las Instituciones Jurídicas en la Conquista de América*, caps. I, II y IV.

lidad jurisdiccional del Papa o Emperador. En términos generales se pregunta si los indios, aunque infieles, gozan de derechos políticos y privados y señaladamente si se les debe reconocer el derecho de la libre disposición de sus personas y bienes. Si los indios son verdaderamente hombres, será necesario otorgarles tal reconocimiento, no así, en caso contrario. Y aquí es donde se inserta el problema de una teoría general de la barbarie. El bárbaro (condición que implica infidelidad y que, a su vez, según las distinciones de ella, califica el grado de barbarie), puede o no ser considerado como verdadero hombre. El problema consiste en determinar las relaciones entre Barbarie y Humanidad.

El teórico más distinguido y extremoso que levantó la voz contra la condición humana de los indios, fué el famoso humanista Juan Ginés de Sepúlveda. Afirmó y sostuvo que los indios eran "bárbaros, amentes u siervos por natura"; alegó que los europeos tenían derecho para imponerles un gobierno despótico, y ellos obligación de sujetarse; de donde los gananciosos resultarían los indios" porque la virtud, *la humanidad* y la verdadera religión son más preciosas que el oro y que la plata".⁷ El P. Las Casas se opuso a este modo de pensar y sostuvo con Sepúlveda una polémica de que más adelante daremos cuenta.

No solamente Sepúlveda pensó que los indios eran siervos *a natura*; utilizando al igual que el humanista las doctrinas expuestas en la *Política* de Aristóteles, Fr. Bernardo de Mesa en un *Parecer* que dió a la Corte, expuso su opinión de ser los indios de condición servil por naturaleza. Ante la cuestión de si eran incapaces para recibir la fe, el fraile se detiene. "Yo creo—afirma—que ninguno de sano entendimiento podrá decir que en estos indios no haya capacidad para recibir la nuestra fe y virtud que baste para salvarse... Mas yo oso decir que hay en ellos tan pequeña disposición de naturaleza y habituación, que, para traerlos a recibir la fe y buenas costumbres es menester tomar mucho trabajo".⁸ Según el fraile, esta mala condición de los indios proviene de "ser insulares, que naturalmente tienen menos constancia, por ser la luna señora de las aguas, en medio de las cuales moran". Las Casas se indignó, y en su impugnación a Mesa, dice: "No imaginó aquel padre, sino que las gentes desta isla (La Espa-

⁷ *Demócrates Alter*. Citas tomadas de Zavala, *op. cit.*, págs. 15 y 16.

⁸ Las Casas. *Historia*, lib. III, cap. IX.

ña), debían ser algunas manadas de salvajes de hasta tres o cuatro mil, como ganado en alguna dehesa". 9

Ante las injusticias y crueldad con que los colonos trataban a los indios, los religiosos dominicos de La Española emprendieron una campaña de oposición, y al efecto encomendaron a un fraile de su Orden llamado Antón de Montesinos que predicara un sermón contra aquellos excesos. Así se hizo. Fr. Antón de Montesinos echó en cara a los españoles su falta de cristiandad; —“¿Estos (los indios) no son hombres?”—preguntaba el predicador—. “¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis, esto no sentís?” 10 El sermón produjo un efecto explosivo. Los colonos acordaron enviar a un franciscano, Fr. Alonso del Espinal, a la metrópoli a informar al rey; a su vez los dominicos enviaron a Montesinos. El P. Las Casas refiere con detalle el curso y resultado de estas misiones que a la postre se resolvieron en que Montesinos convenció al franciscano de su error, y ambos trabajaron en la Corte para mejorar la triste condición en que estaban los indios. 11

En 1517 hubo una junta de trece maestros teólogos en el Convento de San Esteban de Salamanca, en la que se trató la cuestión de la capacidad de los indios para recibir la fe. La solución les fué favorable. 12

Por la misma época, estando la Corte en Barcelona, se debatió en presencia del Emperador don Carlos el problema de los indios. Intervinieron Fr. Juan Quevedo, obispo del Darién; un franciscano cuyo nombre no se conoce y Bartolomé de las Casas. El obispo habló primero. Al referirse a los indios dijo: “según la noticia que los de la tierra donde vengo tengo, y de los de las otras tierras, que viniendo camino vide, aquellas gentes son siervos *a natura*”. Concedida la palabra a Las Casas, habló largo refutando al obispo. Su argumento para combatir la opinión de éste, respecto a la condición servil de los naturales es el siguiente: “Allende desto, aquellas gentes, señor muy poderoso, de que todo aquel mundo nuevo está lleno y hierve, son gentes capacísimas de la fe cristiana, y a toda virtud y buenas costumbres por razón y doctrina traibles, y de su *natura* son libres, y tienen sus reyes y señores naturales que gobiernan sus policías; y a lo que

9 Las Casas. *Historia*, lib. III, cap. X.

10 Las Casas, *Historia*, lib. III, cap. IV.

11 Las Casas, *Historia*, lib. III, caps. VI y VII.

12 Las Casas, *Historia*, lib. III, cap. XCIX.

dijo el reverendísimo obispo, que son siervos *a natura* por lo que el Filósofo dice en el principio de su Política que *vigentes ingenio naturaliter sunt rectores et domini aliorum*, y *deficientes a rationes naturaliter sunt servi*, de la intención del Filósofo a lo que el reverendo obispo dice hay tanta diferencia como del cielo a la tierra, y que fuese así como el reverendo obispo afirma, el Filósofo era gentil, y está ardiendo en los infiernos". 13

El ambiente en la Corte era generalmente favorable al reconocimiento de la humanidad y capacidad de los indios. Las Casas nos habla de una junta de los Consejos celebrada en 1520, en la que tomó la defensa de los indios "el cardenal Adriano que después fué Papa". No obstante, encontramos que cinco años más tarde, por gestión del obispo de Osma Fr. García de Loaysa, presidente del Consejo de Indias, Fr. Tomás Ortiz informó al Consejo sobre "las causas que le movían para defender que los indios fuesen esclavos". Es muy interesante la descripción que hace. Refiriéndose a los caribes, dijo: que "comían carne humana, que eran sométicos más que generación alguna, y que ninguna justicia había entre ellos; que andaban desnudos y no tenían vergüenza; eran como asnos, abobados, alocados y insensatos y que no tenían en nada matarse, ni matar; ni guardaban verdad, sino era en su provecho; eran inconstantes; no sabían qué cosa era consejos; ingratísimos y amigos de novedades. Que se preciaban de borrachos... Eran bestiales en los vicios. Ninguna obediencia ni cortesía tenían mozos a viejos, ni hijos a padres; que no eran capaces de doctrina ni castigo. Eran traidores, crueles y vengativos; inimicísimos de religión, y que nunca perdonaban. Eran haraganes, ladrones, mentirosos y *de juicios bajos y apocados*; no guardaban fe ni orden; ni guardaban lealtad maridos a mujeres, ni mujeres a maridos. Eran hechiceros, agoreros y nigrománticos. Que eran cobardes como liebres, sucios como puercos; comían piojos, arañas y gusanos crudos do quiera que los hallaban. *No tenían arte, ni maña de hombre*... Quanto más crecían, se hacían peores. Hasta diez o doce años, parecía que habían de salir con alguna crianza y virtud, y de allí adelante *se volvían como brutos animales*. Y en fin, que nunca crió Dios gente más cocida en vicios y bestialidades,

13 La descripción muy detallada y circunstancial del debate puede verse en Las Casas, *Historia*, lib. III, caps. CXLVIII y CXLIX. También en Herrera, *Historia General*, Dec. II, lib. IV, cap. 4.

sin mezcla de bondad o política, y que se juzgase para qué podían ser capaces hombres de tan malas mañas y artes". 14

En Nueva España la discusión sobre la condición humana de los indios, tomó un sesgo muy apasionado en torno a la figura del prominente dominico Fr. Domingo de Betanzos, fundador de la Provincia del Apóstol Santiago en Nueva España. El Presidente de la Audiencia de México, don Sebastián Ramírez de Fuenleal escribió al rey, primero en 11 de mayo de 1533 y después el 15 del mismo mes, informándole que se tenían noticias en México de la Relación que Betanzos había presentado sobre los naturales, afirmando que eran incapaces "para entender las cosas de nuestra fe" y que estaba conforme con "lo que dicen los que quieren tener a éstos para bestias". Ramírez de Fuenleal combate la doctrina atribuida a Betanzos: "no sólo son capaces para lo moral —dice— pero para lo especulativo, y de ellos ha de haber grandes cristianos si los hay. Si por las obras exteriores se ha de juzgar el entendimiento, exceden a los españoles... Su religión y obras humanas han de ser de grande admiración". 15

Tal parece que Ramírez de Fuenleal estuvo mal informado o bien que al expresarse así de Betanzos procedió por enemistad y de mala fe, porque lo cierto es que el Dominicó intervino indirectamente en las gestiones que se hicieron para que la Santa Sede dirimiera el debate por autoridad apostólica. Según el cronista Dávila Padilla, Betanzos envió a Roma al padre Fr. Bernardino de Minaya para obtener de Paulo III una declaración favorable a la opinión de quienes sostenían la humanidad de los indios y su capacidad para recibir la fe. 16 Minaya hizo el viaje llevando consigo la celebrada carta latina del Obispo de Tlaxcala, de que ya hicimos mención, y obtuvo un sonado triunfo para la Orden de Predicadores, puesto que no fueron vanas sus negociaciones ante Roma.

14 Herrera, *op. cit.* Década III, lib. VIII, cap. 10.

15 Cuevas, Mariano. *Documentos*, págs. 229-231. El mismo autor en su *Historia de la Iglesia*, emprende la defensa de Betanzos. I, pp. 226-237. Robert Ricard, *Conquête Spirituelle*, p. 110, sigue en todo a Cuevas, planteando el problema desde el punto de vista de la administración de los sacramentos a los indios. Para mejor conocer la posición personal de Betanzos, véase Carreño, *Fray Domingo de Betanzos O. P.*, cap. VIII.

16 Dávila Padilla, *op. cit.*, lib. I, cap. XXX.

Ha habido alguna confusión a este respecto. Generalmente se piensa que el pontífice expidió una sola bula que se cita de tres modos distintos. O bien se la llama *Universis Christi fidelibus*, o bien *Veritas ipsa*, o por último *Sublimis Deus*. La verdad es que se trata de dos bulas distintas. La *Veritas ipsa* y la *Sublimis Deus*. La otra, la *Universis Christi fidelibus*, puede ser cualquiera de las dos, porque en ambas aparecen esas tres palabras iniciales en el preámbulo. Además de las dos bulas, hay el breve *Pastorale officium* dirigido al cardenal Tavera con fecha 29 de mayo de 1537. Las bulas son de principios de junio del mismo año. 17 La diferencia entre las dos bulas es que la *Sublimis Deus* se refiere especialmente a la aptitud de los indios para recibir la fe; en tanto que la *Veritas ipsa* es particular para la cuestión de la ilicitud de hacerlos esclavos. La confusión proviene de que la primera bula inserta textualmente la segunda, después de un extenso párrafo inicial en que se afirma la capacidad de cristianización de los naturales.

No siendo posible aquí transcribir por entero estos importantes documentos, conformémonos con algunos pasajes capitales. En la *Sublimis Deus* dice el pontífice: Dios "hizo al hombre de tal condición que no sólo fuese participante del bien, como las demás criaturas, sino que pudiese alcanzar y ver cara a cara el Bien sumo inaccesible", y como el hombre fué creado para la vida eterna, que únicamente mediante la fe puede lograrse, "es necesario confesar que *el hombre es de tal condición y naturaleza que pueda recibir la fe de Cristo*, y que quien quiera que tenga la naturaleza humana es hábil para recibir la misma fe". 18 En seguida el texto de la bula se uniforma con la *Veritas ipsa*, por lo que las subsecuentes transcripciones corresponden a ambas.

Después de declarar la obligación que tiene la Iglesia de adoctrinar a todos los pueblos, prosigue diciendo el pontífice que el demonio ha procurado estorbar la predicación, escogiendo "un modo hasta hoy nunca oído" que consiste en excitar "a algunos de sus satélites, que deseosos de conocer su codicia, se atreven a andar diciendo que los indios occidentales

17 La bula *Veritas ipsa* en Dávila Padilla, *op. cit.*, lib. I, cap. 30, texto latino y traducción. También en F. H. Vera, *Colección de Documentos*, II, pp. 237-8, texto latino y extracto castellano. La bula *Sublimis Deus* en Cuevas, *Documentos*, p. 84, facsimile y traducción castellana. El breve *Pastorale officium* en F. H. Vera, *op. cit.*, t. II, p. 235, texto latino y extracto castellano.

18 Sigo la traducción publicada por Cuevas.

o meridionales *deben reducirse a nuestro servicio como brutos animales, poniendo por pretexto que son incapaces de la fe católica*, y los reducen a esclavitud apretándolos con tantas aflicciones cuantas apenas usarían con los brutos animales de que se sirven". Por lo tanto, "teniendo en cuenta que aquellos, *como verdaderos hombres que son*, no solamente son capaces de la fe cristiana, sino que se acercan a ella con muchísimo deseo;... con autoridad apostólica por las presentes letras determinamos y declaramos,... que los dichos indios y todas las otras naciones que en lo futuro vendrán a conocimiento de los cristianos aun cuando estén fuera de fe, no están sin embargo privados, ni hábiles para ser privados de su libertad ni del dominio de sus cosas... y no se les debe reducir a esclavitud, etc." 19

La partida estaba decididamente ganada para el bando favorable a los indios. Junto con Las Casas y los otros que ya hemos visto habían intervenido en el debate personalidades como Vitoria, Domingo de Soto y Suárez. Estos tres hombres eminentes rechazaron, cual más cual menos los argumentos de quienes sostenían el derecho de reducir a servidumbre a los indios y también negaron la pretensión de fundar justo título para la Corona en la barbarie e infidelidad de los habitantes del Nuevo Orbe. 20 En cambio, por la tesis de la servidumbre *a natura* de los indios se pronunció en un *Parecer* el famoso licenciado Gregorio López de Tovar, glosador de las Siete Partidas. El rey le pidió su opinión sobre si los españoles podían servirse de los indios, a lo cual entre otras cosas contestó, apoyándose en la distinción que hace Aristóteles de gobierno real para los hombres libres y despótico o tiránico para los siervos (*Política*. Lib. I cap. I. 2), que este último tipo de gobierno era el que convenía en América y era justo, puesto que se aplica a "aquellos que *naturalmente son siervos y bárbaros, que son aquellos que faltan en el juicio y entendimiento, como son estos indios; que según todos dicen, son como animales que hablan*". Añade que a los siervos por na-

19 En el breve *Pastorale officium*, se dijo: "Nos igitur attendentes Indos ipsos (los occidentales y meridionales) licet extra gremium Ecclesie existant, non tamen sua libertate, aut rerum suarum dominio privatos, vel privandos esse, *et cum homines ideoque fidei et salutis capaces sint*".

20 Véase Zavala, *op. cit.*, cap. I, págs. 7-9.

tura y a "los bárbaros y hombres silvestres que del todo les falta razón, les es provechoso servir a su señor sin ninguna merced ni galardón". 21

Las letras apostólicas tan decididamente favorables a los indios no lograron acallar del todo la disputa, puesto que en 1550 encontramos a Las Casas y a Sepúlveda envueltos en una polémica sobre el tema de la condición del indio. Este es, sin embargo, el último gran incidente del debate.

La parte positiva de la tesis sostenida por Sepúlveda puede resumirse, para nuestro intento, de la siguiente manera: Los indios americanos son bárbaros, lo que se prueba por su vida y costumbres depravadas. Esta barbarie consiste fundamentalmente en que carecen de razón y por lo tanto son incapaces para la vida política y urbana. Su barbarie e incapacidad es de tal grado que autoriza incluirlos dentro del tipo aristotélico de siervos *a natura*. Todo esto justifica considerarlos como si fueran bestias, parecidos más bien a los animales que no a los hombres. Por tanto, no puede decirse que sean propiamente humanos. La infidelidad por sí sola no es causa bastante para tenerlos por bárbaros. No afirma que sean constitutivamente incapaces para recibir la fe, pues estima que sujetos a un régimen como conviene a siervos por naturaleza, resultarán beneficiados, toda vez que así se les comunicará "la virtud, la humanidad y la verdadera religión". En definitiva, provisionalmente podemos concluir, a reserva de precisar el concepto de humanidad implícito en esas afirmaciones, que para Sepúlveda los indios americanos no eran hombres".

El P. Las Casas se opone a ese modo de pensar. Sus argumentos, siempre muy extensos y difusos, se encuentran un poco por todas partes de su obra. Veamos lo que nos dice en el prólogo o "Argumento" de su *Apologética Historia*. El libro lo escribe con el propósito de combatir la errónea opinión de quienes publicaron "que (los indios) no eran gentes de buena razón para gobernarse, carecientes de humana policía y ordenadas repúblicas". En seguida expone el plan de la obra, mediante cuyo desarrollo se propone comprobar que las gentes indígenas son todas, "hablando a *toto genere*, algunas más y otros muy poco menos, y ningunas expertes dello, de muy buenos, sotiles y naturales ingenios y capacísimos entendimientos". Insiste muy especialmente en que los indios están dotados de todas las condiciones para llevar una vida política perfecta, que

21 Las Casas, *Historia*, lib. III, cap. XII.

tiene por base la familia y la vida urbana, pues, dice, todo esto "presupone haberse ya las gentes ayuntado, y de barrios o vivos que solían ser o vecindades de linajes, constituído lugares grandes y pueblos que llamamos ciudades".²² Toda la argumentación de la *Apologética* está basada en descripciones históricas de la vida social y cultural de los indios antes de la venida de los europeos; y a lo largo de todo el libro hace un cotejo con la cultura pagana de la Antigüedad, que por cierto nada bien librada sale en la comparación.

La consecuencia lógica de esta manera de ver, es la rotunda negativa de la condición servil por naturaleza de los indios, que sostenía Sepúlveda y otros. En su impugnación al obispo del Darién, Las Casas se ocupa extensamente de este problema. Los argumentos principales son: 1. Los indios viven en pueblos y ciudades "que es señal y argumento grande de razón". Tenían señores poderosos que los regían y constituían repúblicas pacíficas y ordenadas. 2. Son de muy buenas disposiciones de miembros y órganos de las potencias, proporcionados y delicados, y de rostros de buen parecer. 3. No es admisible considerar a los indios todos como siervos *a natura*, porque sería un defecto grave de la Creación, imputable a Dios, toda vez que los siervos por naturaleza son monstruosos y lo monstruoso siempre es excepcional. El argumento está basado en que los siervos *a natura* son como gente loca o mentecata, "y esto —dice— es la mayor monstruosidad que puede acaecer, como el ser de la naturaleza humana consista, y principalmente, en ser racional". Trae dos argumentos más, que en rigor son secundarios.²³

Con el rechazo de la condición de siervos por naturaleza, como consecuencia de la negación de la barbarie de los indios, Las Casas se indigna con quienes los asimilan a bestias. Para el fogoso dominico se trata de una gruesa herejía, porque, y esto es importante, estima que se les priva del beneficio del dogma cristiano de la igualdad de todos los hombres. De allí que esa opinión se considere de origen satánico. Ya veremos lo que hay en esto. Lo cierto es que la argumentación de Las Casas no es doctrinalmente congruente, aunque por apasionada muy persuasiva. En materia de prueba, el punto más vulnerable era la defensa contra la

22 Las Casas. *Apologética*, cap. XLVI. Véase Aristóteles. *La Política*, lib. I, cap. I, párrafos 7 y 8.

23 Las Casas, *Historia*, cap. CLI.

alegada barbarie de los indios. En realidad no todos los hechos estaban a su favor. Ciertamente la organización política de los Aztecas e Incas serviale admirablemente para defender la plena capacidad racional del indio americano; pero de muchas partes y con molesta frecuencia llegaban noticias de actos cometidos por los indios en que era innegable la crueldad y bestialidad con que se comportaban. Además, no era fácil borrar la impresión del terrible espectáculo de los sacrificios humanos, que no solamente presenciaron los castellanos, sino que de hecho sufrieron algunos en sus personas. ¿Y qué decir de la antropofagia que siempre acompañaba los sacrificios? Ciertamente hoy la explicamos como un acto ritual, pero en aquella época debió parecer monstruoso y de la más calificada barbarie. También la sodomía, el *pecado nefando* de los teólogos medievales, era muy común y extendida costumbre entre los naturales del Nuevo Mundo, y no olvidemos que los hombres de entonces estaban ayunos de las matizadas teorías modernas de los "estados intersexuales". El P. Las Casas seguramente comprendió la necesidad de reforzar el edificio de su argumentación; y por eso, ya al final de su *Apologética Historia* y de una manera supletoria, desarrolló una teoría general de la barbarie. 24

Distingue cuatro especies de bárbaros: 1ª Bárbaros "tomando el término larga e impropriamente", que se dice de cualquier persona o personas que tienen alguna extrañeza, desorden, degeneración de justicia, costumbres o benignidad, o bien que sostienen opiniones confusas, tumultuosas o furiosas. Por ejemplo, los que siguen con pasión una parcialidad. 2ª Bárbaros en un sentido más estrecho. A saber: los que carecen de "ejercicio y estudio de letras" o carecen "de literal locución que responda a su lenguaje como responde a la nuestra la lengua latina". Por ejemplo, eran bárbaros para los griegos todos los que no hablaban griego. 3ª Bárbaros en un sentido muy propio. Los que por malas costumbres son crueles, y no se rigen por razón, ni tienen ley, ni pueblo, ni amistad, ni ciudades, ni señores, ni tratos con otros hombres y andan como animales por los montes. Estos son verdaderamente los siervos *a natura*. 4ª Bárbaros son todos los infieles por más sabios que sean, pues la razón es que sin la religión de Cristo necesariamente tienen defectos y barbarizan en sus leyes y costumbres. Cita en su apoyo a San Agustín y a San Jerónimo para afirmar

24 Las Casas, *Apologética*, los cuatro últimos capítulos y el Epílogo.

que "todos los que carecen de la verdadera fe no del todo hombres, sino bestias son y llamarse pueden".

A continuación hace una distinción de infieles:

a) Los que propiamente son gentiles que nunca oyeron nuevas de Cristo ni de su fe y doctrina (infidelidad negativa); y

b) Los que oído el Evangelio se resisten y lo combaten (infidelidad contraria). Estos son los que verdaderamente cometen el pecado de infidelidad.

Solamente la tercera especie de bárbaros es *simpliciter*; las otras tres son *secundum quid*. Las dos primeras pueden comprender naciones cristianas. En los de la cuarta clase generalmente concurren los defectos de las dos primeras.

Aplicando su sistema, Las Casas concluye que los indios son bárbaros en la cuarta acepción, es decir, por infidelidad; pero que es negativa. También son bárbaros en la segunda acepción; mas por lo que toca a no hablar bien el castellano, "tan bárbaros como ellos nos son, somos nosotros a ellos". Va de suyo que el P. Las Casas sostuvo la plena capacidad de los indios para recibir la fe. ²⁵

En suma, de esta breve exposición de las ideas de Las Casas resulta que, los indios no son bárbaros propiamente hablando, pues son racionales y capaces para la vida política y urbana. No son siervos *a natura*; por lo contrario, son libres y nada autoriza el atropello de sus derechos a esa libertad. El dominio que tienen sobre sus bienes debe ser respetado. Son capaces para recibir la fe de Cristo. En ningún sentido se acepta la asimilación del indio con la bestia. La verdadera barbarie es una monstruosidad y es excepción en la Naturaleza. Por más crueles y feroces que sean los hombres tienen *almas racionales e innata disposición para la vida humana perfecta*. ²⁶ Todos los hombres en lo esencial de su ser, que es la humanidad, son iguales.

Será interesante, para concluir esta breve revisión de textos, compulsar lo que dice un cronista del siglo XVIII sobre el tema de que nos venimos ocupando. Servirá para ver la forma drástica en que la tesis de

25 Las Casas, *Apologética*, cap. CCLXIII.

26 Las Casas, *Historia*, prólogo.

Sepúlveda y los de su bando se malinterpretó por las generaciones posteriores. Utilizamos para esto la obra del dominico Fr. Juan José de la Cruz y Moya. 27 "El demonio—dice el cronista—sugirió a no pocos españoles y aun a algunas personas tenidas del vulgo por sabias, que los indios americanos *no eran verdaderamente hombres, con alma racional, sino una tercera especie de animal entre hombre y mono*, criada de Dios para el mejor servicio del hombre". Alude, sin duda, a la tesis de Sepúlveda; pero lo calumnia cuando habla de una tercera especie de animal en que jamás pensó el humanista. En el apartado que sigue, intentaremos descubrir el alcance y fondo de la doctrina de Sepúlveda, por ahora retengamos como interesante, la transcripción del cronista porque ilustra la forma exagerada en que el debate pasó a la posteridad.

Cruz y Moya tomó al pie de la letra su interpretación. Es por eso que, acto seguido, pone de su cosecha una objeción original. "Inconsecuentísimos procedieron en esta infernal doctrina; pues no podían negar que si los indios eran bestias, también lo habían de ser sus mujeres y que mezclarse con ellas era bestialidad digna de muerte. Mas esto no concedían, para ser en esto igualmente inicuos". 28

Estúpido habríales parecido este reparo a Sepúlveda, a Fr. Juan Quedo, a Fr. Tomás Ortiz y a tantos otros. ¿Qué, pues, hay detrás de la idea un tanto polémica que asimiló al indio con la bestia? ¿De qué concepto de *humanidad* se trata? Estas y otras cuestiones motivan el siguiente y último apartado.

(Continuará).

EDMUNDO O'GORMAN

27 *Historia de la Santa y Apostólica Provincia de Santiago de la Orden de Predicadores en la Nueva España*. Ms. inédito, citado por Carreño, *op. cit.* Nota 2.

28 Citas tomadas de Carreño, *op. cit.*, págs. 151-2.