

LIBERTAD CRISTIANA

La doctrina de la servidumbre natural, invocada en el debate sobre el nuevo mundo, provocó la reacción crítica de escolásticos españoles que, apoyándose en la idea de la libertad cristiana, abogaron porque se tratara

a los indios de manera más generosa y pacífica. Los primeros dominicos arribaron a la isla Española en 1510. El domingo anterior a la fiesta de Navidad, fray Antonio de Montesinos predicó su famoso sermón en defensa de los indios: “me he subido aquí, yo que soy la voz de Cristo en el desierto de esta isla [...] Esta voz es que estáis en pecado mortal y en él vivís y morís por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes [...] ¿Estos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales?...”

Semejantes palabras disgustaron a las autoridades y a los colonos de la isla. El rey Fernando el Católico las desaprobó tan pronto como tuvo noticia de ellas. Y lo propio hizo el superior de la Orden de Santo Domingo en España, pero con esta salvedad: si el padre no puede en conciencia transigir con aquello que reprueba, debe regresar a la península. Así ocurrió, y desde ese momento se desarrolla una campaña en favor de los indígenas de América que estaba llamada a repercutir tanto en la esfera de las ideas como en la más concreta de las instituciones de gobierno.

De aquel ambiente antillano surgió asimismo la figura de Las Casas, incansable “procurador en corte” por la causa de los indios, como le llamó uno de sus opositores.

En las juntas públicas así como en consultas particulares no faltó la voz cristiana que se alzaba en defensa de los indígenas. La polémica llegó a interesar a las mentes sobresalientes de las religiones y universidades de España, como lo demuestran las vigorosas aportaciones de Vitoria, Soto, Vásquez de Menchaca, Acosta, Báñez, Suárez, etcétera.

Sin entrar en minucias que no corresponden a la índole del presente estudio, veamos cómo se formó, en sus líneas fundamentales, la doctrina liberal que sirvió de inspiración al estatuto adoptado por España para gobernar a los naturales del nuevo mundo.

Hacia 1512, época en que se reunió la Junta de Burgos a la que ya hicimos referencia, uno de los miembros de ella que opinó a favor de la servidumbre natural, fray Bernardo de Mesa, de la Orden de los Predicadores, se hizo cargo de una objeción importante que habían formulado los defensores de la libertad de los indios. Estos argumentaban que la incapacidad que se atribuía a los hombres de las Indias contradecía a la bondad y potencia de su Hacedor; porque cuando la causa produce efecto tal que no puede conseguir su fin, es por alguna falta

Libertad cristiana

de la causa, y “así será falta de Dios haber hecho hombres sin capacidad bastante para recibir fe y para salvarse”.

Fray Bernardo retrocedía atemorizado ante esta proposición y aclaraba que ninguno de sano entendimiento podría sostener que en estos indios no había capacidad para recibir la fe cristiana y virtud que bastara para salvarse y conseguir el último fin de la bienaventuranza. Pero osaba decir que se advertía en ellos tan pequeña disposición de naturaleza y habituación, que para traerlos a recibir la fe y las buenas costumbres era menester tomar mucho trabajo, por estar ellos en tan remota disposición; y dado que recibieran la fe, su naturaleza no les consentía tener perseverancia en la virtud. De donde se seguía, según Mesa, que aunque los indios tuvieran capacidad para recibir la fe, no por eso dejaba de ser necesario tenerlos en alguna manera de servidumbre, para mejor disponerlos y para constreñirlos a la perseverancia, y esto era conforme a la bondad de Dios.

Se enfrentaba, así, la jerarquía clásica basada en la diferencia de razón a la enseñanza bíblica de la creación del hombre por Dios: “Y dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza... Y crió Dios al hombre a su imagen” (*Génesis*, 1. 26, 27). Como el defecto esencial de la criatura podía entrañar una falta del Creador, fray Bernardo se veía en el caso de moderar la supuesta incapacidad del indio: no era posible en sentido absoluto, porque cualquier hombre podía recibir la fe y salvarse. Creía que las causas geográficas y los hábitos viciosos amenguaban la capacidad del indio; pero dentro de un principio optimista de dignidad humana racional, más pleno y firme que la habilidad intelectual que Aristóteles concedía al bárbaro. Merced a un típico acomodo escolástico, Mesa estimaba que esta capacidad para recibir la fe era compatible con alguna manera de servidumbre natural basada en defectos de razón, ahora trocados prudentemente en pequeña disposición de naturaleza y hábito para recibir y conservar la fe y las buenas costumbres.

Entre Aristóteles y el Génesis procuraba Mesa guardar el equilibrio. Mas la aparición de los habitantes del nuevo mundo infundía gravedad a estas preguntas: ¿era posible la irracionalidad de tantos hombres nuevos?, ¿hasta qué punto podía ella conciliarse con la idea de la recta Creación?, ¿a cuál grado de distinción humana cabía descender sin desdoro de los principios de la filosofía cristiana?

La antítesis entre la creación divina del hombre y los defectos de la criatura terrena era salvada comúnmente por los pensadores cristianos, ya por la idea de la naturaleza —mayordomo de Dios se diría en el siglo XVI— susceptible de errores, ya por la distinción entre el estado de inocencia y el del mundo caído en el pecado. Sin embargo, dada la magnitud del problema suscitado por la alegada incapacidad de los indios, se explica que surgieran las objeciones que trató de sortear

fray Bernardo de Mesa, sin haber logrado poner término a la polémica, según podrá apreciarse adelante.

A semejanza de un abogado que tratara de impresionar al juez con la acumulación de todas las razones favorables a su causa, fray Bartolomé de Las Casas (1474-1566) se valió de diversos recursos ideológicos para proteger a los indios de las consecuencias de la doctrina de la servidumbre natural, particularmente de la guerra, la esclavitud y las encomiendas.

Analizó en primer término la situación de hecho: los indios no son irracionales ni bárbaros como suponen quienes los llaman siervos por naturaleza. Es una calumnia nacida de la ignorancia o de la mala fe e interesado juicio de los informantes. Por el contrario, gozan de razón, de capacidad moral y política, de habilidad mecánica, de buena disposición y belleza de rostros y cuerpos. Muchos de ellos hasta pueden gobernar a los españoles en la vida monástica, económica o política, y enseñarles buenas costumbres; aun pueden dominarlos con la razón natural, como dice el filósofo hablando de griegos y bárbaros.

No siempre el juicio de Las Casas se mantuvo en ese grado de exaltación, pues llegó a reconocer que los indios tenían algunos defectos que los apartaban de la perfección de ordenada policía; pero comparaba ese estado con el que antiguamente tuvieron todas las naciones del mundo “a los principios de las poblaciones de las tierras”, e insistía en que no por eso los hombres del nuevo mundo carecían de buena razón para fácilmente ser reducidos a todo orden social, conversacional y vida doméstica y política.

La difundida práctica de los sacrificios humanos constituía un obstáculo para la idealización de la cultura de los indios; sin embargo, nuestro audaz cristiano del siglo XVI no se arredró ante el problema, afirmando: “Las naciones que a sus dioses ofrecían en sacrificio hombres, por la misma razón mejor concepto formaron y más noble y digna estimación tuvieron de la excelencia y deidad y merecimiento (puesto que idólatras engañados) de sus dioses, y por consiguiente, mejor consideración naturalmente y más cierto discurso, y juicio de razón, y mejor usaron de los actos del entendimiento que todas las otras, y a todas las dichas hicieron ventaja, como más religiosas, y sobre todos los del mundo se aventajaron los que por bien de sus pueblos ofrecieron en sacrificio sus propios hijos”.

Esta doctrina no puede sorprender a los antropólogos modernos; pero a Sepúlveda, en su polémica con Las Casas, le pareció “impía y herética”.

Otro aspecto fundamental del ideario de Las Casas es el relacionado con su manera de explicar la “intención” que tuvo Aristóteles al sostener la doctrina de la servidumbre por naturaleza.

En alguna ocasión aseguró fray Bartolomé que ella tocaba más bien al gobierno civil que a la esclavitud; o sea, que el filósofo sólo quiso

explicar que la naturaleza provee algunos hombres hábiles para poder gobernar a los demás.

Pero como nuestro religioso no ignoraba que la teoría de la servidumbre venía expuesta en la parte de la *Política* referente a la administración de la familia, hubo de aceptar como “otra” enseñanza de Aristóteles: “que para cumplir con las dos combinaciones o compañías necesarias a la casa, que son marido y mujer, y señor y siervo, proveyó la naturaleza de algunos siervos por natura, errando ella que les faltase el juicio necesario para se gobernar por razón, y les diese fuerzas corporales para que sirviesen al señor de la casa, de manera que a ellos, siervos por natura, fuese provechoso, y a los que por natura fuesen señores de ellos, que es ser prudentes para gobernar la casa”.

Esta explicación se acercaba más al concepto aristotélico de la servidumbre natural, aunque ya se ha visto que Las Casas tenía el cuidado de precisar que dicha servidumbre se producía cuando, por “error de la naturaleza”, nacían hombres faltos del juicio necesario para gobernarse por razón. Más adelante volveremos sobre la raíz y el alcance de este importante agregado.

Seguía la afirmación habitual acerca de que la servidumbre expuesta no tocaba a los indios, porque no carecían de juicio de razón para gobernar sus casas y las ajenas.

Otro recurso de que se valió Las Casas para proteger a los indios de los efectos de la doctrina aristotélica de la servidumbre consistió en distinguir varias clases de bárbaros. Latamente lo eran las gentes que tenían alguna extrañeza en sus opiniones o costumbres, aunque no les faltara prudencia para regirse. Otros se consideraban bárbaros por carecer de caracteres y letras. Pero de estas dos maneras de hombres, comentaba Las Casas, nunca entendió Aristóteles que fuesen siervos por natura y que por esto se les pudiera hacer guerra. Fray Bartolomé sólo creía aplicable el argumento clásico a una tercera clase de bárbaros que, por sus perversas costumbres, rudeza de ingenio y brutal inclinación, eran como fieras silvestres que vivían por los campos, sin ciudades ni casas, sin policía, sin leyes, sin ritos ni tratos que fuesen de derecho de gentes; sino que andaban *palantes* como se decía en latín, es decir, robando y haciendo fuerza. De éstos podía entenderse lo que decía Aristóteles acerca de que, como era lícito cazar a las fieras, así era justo hacerles guerra, defendiéndonos de ellos y procurando reducirlos a policía humana. Pero los indios eran gente gregátil y civil y tenían bastante policía para que por esta razón de barbarie no se les pudiese hacer guerra.

Las Casas acomodaba así el hecho antropológico (más favorable que el aceptado por sus opositores) a un concepto de la barbarie dividido en convenientes géneros, para reducir la teoría de Aristóteles a lo que pensaba que debía significar.

La libertad de la interpretación permitía al pensador escolástico rodear de tantos distingos y condiciones a la doctrina pagana, que venía a decir lo que al intérprete convenía, no lo que Aristóteles había opinado como sabio de la cultura clásica.

En cuanto a la autoridad de Aristóteles, influía otro factor digno de ser tomado en consideración: ¿qué valor tenía la doctrina de un sabio gentil para los cristianos? Los varones admirables de la antigüedad que murieron antes del advenimiento de Cristo, ¿se perdieron o se salvaron espiritualmente?; ¿era su doctrina congruente con la del cristianismo?

Obsérvese que de la manera de resolver este problema mayor podía depender la actitud de los pensadores cristianos del siglo XVI ante el argumento clásico de la servidumbre por naturaleza.

Sepúlveda pensaba que, en términos generales, la doctrina aristotélica en nada o en muy poco difería de la cristiana, y confiaba en que Aristóteles se hallaría entre los bienaventurados.

En cambio Las Casas insistía en la condición pagana del filósofo, el cual creía que “está ardiendo en los infiernos”. Y recomendaba que tanto se usara de su doctrina cuanto con la santa fe y costumbre de la religión cristiana conviniera. Por eso, ante el conflicto entre la jerarquía clásica y la libertad cristiana, fray Bartolomé se emancipaba de la autoridad del filósofo para proponer este elevado principio: “Nuestra religión cristiana es igual y se adapta a todas las naciones del mundo, y a todas igualmente recibe, y a ninguna quita su libertad ni sus señoríos, ni mete debajo de servidumbre, so color ni achaques de que son siervos a natura o libres”.

Esta independencia ante la autoridad de Aristóteles no constituía una singularidad, como lo demuestran otras sentencias de autores españoles de los siglos XVI y XVII.

Por ejemplo, Bartolomé de Albornoz, en una disputa acerca de la esclavitud de los negros, afirmaba que la guerra que se hacía contra ellos, ni según Aristóteles era justa, “y mucho menos según Jesucristo, que trata diferente filosofía que los otros”.

Volviendo al examen de la teoría de Las Casas, es preciso recordar aquella objeción que preocupó a fray Bernardo de Mesa tocante a que la irracionalidad de los indios no era congruente con la idea de la creación divina del hombre.

Ya sabemos que Las Casas sólo aceptaba la existencia, por “error de la naturaleza”, de algunos hombres faltos de razón para gobernarse. El carácter excepcional de ese estado de “amencia” se explica a consecuencia de que nuestro religioso pensaba que normalmente, por efecto del acto de creación, la naturaleza humana ostenta un carácter racional. Por eso decía que los siervos por natura son estólidos y sanchados y sin juicio o poco juicio de razón, “y esto es como monstruo

Libertad cristiana

en la naturaleza humana y así han de ser muy poquitos y por maravilla". Un hombre y un animal nacen, por excepción cojos o mancos, o con un solo ojo, o con más de dos, o con seis dedos. Lo mismo ocurre en los árboles y "en las otras cosas criadas, que siempre nacen y son perfectas, según sus especies, y por maravilla hay monstruosidad en ellas, que se dice defecto y error de la naturaleza; y mucho menos y por maravilla esto acaece en la naturaleza humana, aun en lo corporal, y muy mucho menos es necesario que acaezca en la monstruosidad del entendimiento; ser, conviene a saber, una persona loca, o santochada o mentecata, y esto es la mayor monstruosidad que puede acaecer, como el ser de la naturaleza humana consista, y principalmente, en ser racional, y por consiguiente sea la más excelente de las cosas criadas, sacados los ángeles".

Las Casas consideraba que esos hombres carentes por excepción del conveniente juicio de razón para gobernarse eran los que por naturaleza se consideraban siervos, y como los indios resultaban ser tan innumerables, "luego imposible es, aunque no hubiésemos visto por los ojos el contrario, que puedan ser siervos por natura, y así, monstruos en la naturaleza humana, como la naturaleza obre siempre perfectamente y no falte sino en muy mínima parte".

O sea, según este religioso del siglo XVI que admite la enseñanza bíblica del mundo creado por Dios, la razón, signo distintivo del género humano, no puede faltar a los hombres en cualquier grado ni número.

Las Casas se emancipa en el pasaje citado de toda consideración de hecho. La antropología americana queda relegada a un discreto lugar secundario; en cambio, sobresale la idea apriorística de la naturaleza racional humana, así como la tendencia del género a conservar los atributos con que lo ha investido el acto divino de creación. Basta que los indios sean muchos para que no pueda convenirles el argumento de irracionalidad. Recuérdese la frase: "Imposible es, aunque no hubiésemos visto por los ojos el contrario, que puedan ser siervos por natura".

Todavía añade Las Casas, en la *Apologética historia*, para disipar cualquier duda, que calificar de bárbaros e irracionales a todos los pueblos o la mayor parte del nuevo orbe es tildar a la obra divina de un error magno que la naturaleza y su orden no pueden tolerar: "como si la Divina Providencia en la creación de tan innumerable número de ánimas racionales, se hubiera descuidado dejando errar la naturaleza humana, por quien tanto determinó hacer e hizo en tan cuasi infinita parte como ésta es, del linaje humano, a que saliesen todas insociales y por consiguiente monstruosas, contra la natural inclinación de todas las gentes del mundo".

De esta fundamental idea de creación deduce Las Casas la unidad intrínseca del linaje humano: "todas las naciones del mundo son hombres y de cada uno dellos es una no más la definición; todos tienen entendimiento y voluntad, todos tienen cinco sentidos exteriores y sus cuatro

interiores, y se mueven por los objetos de ellos, todos se huelgan con el bien y sienten placer con lo sabroso y alegre, y todos desechan y aborrecen el mal y se alteran con lo desabrido y les hace daño”.

Y, trasladando el mismo principio al orden religioso, asegura: “nunca hubo generación, ni linaje, ni pueblo, ni lengua en todas las gentes criadas y más desde la Redención, que no pueda ser contada entre los predestinados, es decir, miembros del cuerpo místico de Jesucristo, que dijo San Pablo, e Iglesia”.

Por su misma idea del hombre Las Casas tenía fe en la capacidad de civilización de todos los pueblos incultos. No creía en la barbarie fija e irreductible: “así como la tierra inculta no da por fruto sino cardos y espinas, pero contiene virtud en sí para que, cultivándola, produzca de sí fruto doméstico, útil y conveniente, por la misma forma y manera todos los hombres del mundo, por bárbaros y brutales que sean, como de necesidad, si hombres son, consigan uso de razón y tengan capacidad de las cosas pertenecientes de instrucción y doctrina, consiguiente y necesaria cosa es, que ninguna gente pueda ser en el mundo, por bárbara e inhumana que sea, ni hallarse nación que, enseñándola y doctrinándola por la manera que requiere la natural condición de los hombres, mayormente con la doctrina de la fe, no produzca frutos razonables de hombres ubérrimos”.

Esta fe teológica en el progreso humano, al reflejarse en el curso de la historia, llevaba a Las Casas a concluir: “aunque los hombres al principio fueron todos incultos y como tierra no labrada, feroces y bestiales, pero por la natural discreción y habilidad que en sus ánimas tienen innata, como los haya criado Dios racionales, siendo reducidos y persuadidos por razón y amor y buena industria, que es el propio modo por el cual se han de mover y traer al ejercicio de la virtud las racionales criaturas, no hay nación alguna, ni la puede haber, que no pueda ser atraída y reducida a toda virtud política y a toda humanidad de domésticos, políticos y racionales hombres”.

De esta suerte, la idea de la creación divina del hombre salvaguarda su racionalidad y pone coto a la amencia sobre la que descansa la servidumbre por naturaleza. Podrá haber pueblos agresores de costumbres rudas (los *palantes*); excepcionalmente algunos hombres faltos de razón; y “al principio” pudieron reinar la incultura, la ferocidad y la bestialidad; pero ni la amencia pudo extenderse a pueblos enteros, en cualquier grado, ni faltó a los incultos la capacidad de mejoramiento. Para convencerse, no es preciso esperar a verlo con los ojos, sino pensarlo con el entendimiento cristiano, que supone la obra poderosa y recta del Creador. “Todas las naciones del mundo son hombres”, y no unos hombres y otros hombrecillos como quería Sepúlveda.

No obstante sus habituales exageraciones, Las Casas supo dar expresión

Libertad cristiana

a la doctrina de la libertad cristiana que servía de amparo a los derechos del indio.

Un eco importante de este pensamiento se encuentra en la famosa bula del papa Paulo III de 9 de junio de 1537. Ella declara, con una autoridad ante el mundo cristiano de que carecían las opiniones de los tratadistas, que: “La misma Verdad, que ni puede engañar ni ser engañada, cuando enviaba los predicadores de su fe a ejercitar este oficio, sabemos que les dijo: ‘Id y enseñad a todas las gentes’; a todas dijo, indiferentemente, porque todas son capaces de recibir la enseñanza de nuestra fe [...] a estos mismos indios, como verdaderos hombres [...] son capaces de la fe de Cristo [...] declaramos que los dichos indios y todas las demás gentes que de aquí adelante vinieren a noticia de los cristianos, aunque estén fuera de la fe de Cristo, no están privados, ni deben serlo, de su libertad ni del dominio de sus bienes [...] han de ser atraídos y convidados a la dicha fe de Cristo...”

La serena confianza con que se dice que todos los hombres son capaces de recibir la enseñanza de la fe y que no deben perder su libertad ni sus bienes, rebasa cualquier noción fundada en la experiencia; pues eso se afirma de los indios ya conocidos y de “todas las demás gentes que de aquí adelante vinieren a noticia de los cristianos”.

No seguiremos estas ideas a través de cada uno de los grandes pensadores escolásticos de los siglos XVI y XVII que se ocuparon de los problemas de América; ni haremos memoria de las frecuentes juntas oficiales donde ellas se ventilaban. Pero sí nos parece necesario subrayar los principios que, brotando de una y otra fuente, integraron el cuerpo de doctrina que sirvió de inspiración última a las leyes de Indias.

¿Condena el medio natural a ciertos pueblos a la irracionalidad y a la sujeción?

Ya sabemos que los primeros escolásticos consultados en el caso de los indios, así como Juan Ginés de Sepúlveda, trataron de fundar la incapacidad de los hombres del nuevo mundo en razones geográficas, tales como la latitud, la insularidad y la influencia de los astros.

Otros autores, entre ellos Las Casas y Gregorio López, este último en 1555, sostuvieron que la experiencia no justificaba esa supuesta vinculación causal. López advertía que cerca del Ecuador vivían muchos pueblos en tierra grata, fértil y templada. Y no ignoramos que Las Casas combatió la tesis desfavorable a los pueblos antillanos por medio de oportunas comparaciones con los isleños cercanos a Europa.

La polémica obedeció más bien a intereses políticos y morales que a los científicos. El espíritu moderno poco encuentra de valor antropológico en esas disputas acerca de la barbarie de los indios. Pero sí importa observar que se toma en cuenta la influencia del medio sobre la civilización humana, y que de tal planteamiento se desprenden consecuencias políticas que afectan a los pueblos exóticos.

No sería ésta la última vez que un problema de expansión colonizadora se relacionara con teorías sobre climas y otros factores semejantes de orden natural. Al igual que los defensores de la servidumbre en el siglo XVI, posteriores tratadistas invocarían la ciencia de la naturaleza, tan respetada por su adusta verdad, a fin de ahorrarse muchas preocupaciones éticas y jurídicas nacidas con ocasión del contacto de civilizaciones diversas.

La Escolástica española escogió finalmente, según se ha visto, la senda ética, y dejó de lado los halagos y conveniencias del determinismo naturalista.

¿Constituye la barbarie un estado uniforme que justifica el uso de la violencia para dominar a los bárbaros o cabe distinguir dentro de ellos géneros diversos que ameritan un tratamiento distinto?

El jesuita José de Acosta († 1600) es quien perfecciona el deslinde entre las varias clases de bárbaros, ya iniciado por Las Casas. En vez de aceptar la unidad bárbara indiana a que se refería Sepúlveda, procura reflejar en su ideario la pluralidad cultural de los habitantes del nuevo mundo. Distingue tres clases de bárbaros, comprendiendo en su clasificación a los pueblos de Asia y América: *a)* los que no se alejan mucho de la recta razón y de las costumbres del género humano; a ellos pertenecen principalmente los que tienen república, leyes, ciudades defendidas, magistrados, comercio regular y opulento y, lo que está por encima de todo, el uso de la escritura; tales son los chinos, los japoneses y otros pueblos de la India Oriental, a los cuales se debe convencer, sin ayuda de la fuerza, para sujetarlos a Cristo; *b)* pertenecen a la segunda clase de bárbaros los que, si bien carecen de letras, de leyes escritas y estudios filosóficos y políticos, sin embargo tienen magistrados ciertos y república, moradas fijas, guardan policía, poseen caudillos y orden de milicia y religión; en fin, hasta cierto punto se rigen por la razón humana. Entre éstos se encuentran los mexicanos y los peruanos que tienen instituciones admirables. Empero, mucho se apartaron de la recta razón y de las costumbres del género humano. Acosta no se opone a que sean dados en gobierno, los que de ellos ingresen en la vida cristiana, a príncipes y magistrados cristianos, pero las facultades, pertenencias y leyes de los bárbaros que no sean contrarias a la naturaleza o al Evangelio les deben ser permitidas; *c)* la última clase de bárbaros no comprende a todos los habitantes del nuevo mundo: es la de los hombres silvestres, parecidos a las fieras, que apenas poseen sentido humano; sin leyes, reinos, alianzas, sin magistrados ciertos ni república, sin morada fija y, caso de tenerla, más parecida a caverna de fieras o establo de ganados. Cita como ejemplo a los caribes. A tales bárbaros corresponde lo que escribe Aristóteles acerca de que, como fieras y por la fuerza, pueden ser domados. Sin embargo, no puede aceptarse este método con respecto

Libertad cristiana

a todos los indios, si no se quiere errar gravemente, ni ofrecer como maestras del Evangelio a la codicia y a la tiranía.

El fruto principal de estas distinciones consistía en limitar el alcance de la dominación violenta a cierta clase de bárbaros y en robustecer los derechos de los que eran sometidos al imperio cristiano.

¿Nace la barbarie de la incapacidad natural o de la mala educación? Es decir, ¿se trata de una cualidad intrínseca de la naturaleza del hombre o de un estado susceptible de ser modificado por métodos religiosos y culturales?

La respuesta usual de los tratadistas españoles es que el bárbaro puede ser cultivado. De los indios decía Vitoria en 1539: "El que parezcan tan idiotas débese en su mayor parte a la mala educación, ni más ni menos que entre nosotros hay muchos rústicos que poco se diferencian de las bestias". Gregorio López aseguraba al mediar el siglo, que la impericia de los indios se debía más a la infidelidad que a la carencia de razón humana. En 1629 se haría eco de este pensamiento el jurista Solórzano Pereira, al referirse a quienes probaban que cualquier hombre, por silvestre que fuese, en teniendo alguna luz de razón podía con paciencia ser cultivado y doctrinado.

Semejante afirmación, de honda raigambre cristiana, se hallaba vinculada con la idea de la creación divina del hombre, según vimos al exponer el pensamiento de Las Casas. Asimismo Vitoria sostenía que "Dios y la naturaleza no faltan en lo necesario para la mayor parte de la especie, y lo principal del hombre es la razón, y es vana la potencia que no se reduce al acto". Es decir, la irracionalidad en que se apoya la servidumbre por naturaleza, cuando sobrepasa el margen de la excepción, compromete el orden divino y natural que presupone la capacidad de la mayoría de los hombres. López de Gómara escribía hacia 1552, en dedicatoria a Carlos V, que en el nuevo mundo "los hombres son como nosotros, fuera del color, que de otra manera bestias y monstruos serían y no vendrían, como vienen, de Adán". Sentencia a la que acompaña esta otra de indudable significación práctica: "Justo es que los hombres que nacen libres no sean esclavos de otros hombres, especialmente saliendo de la servidumbre del diablo por el santo bautismo, y aunque la servidumbre y captiverio, por culpa y por pena es del pecado, según declaran los santos doctores Agustín y Crisóstomo".

¿Cabe confundir la servidumbre legal con la natural o existen tales diferencias entre ambas que es posible separar la suerte de los hombres comprendidos en uno y otro caso?

Ya Aristóteles distinguía entre la servidumbre impuesta por la ley, a consecuencia, por ejemplo, de la guerra, y la que él reputaba natural por corresponder a las desigualdades que, en cuanto al uso de la razón, privan entre los hombres. Se recordará que en forma parecida Sepúlveda

mantenía que la servidumbre significaba para los jurisperitos muy distinta cosa que para los filósofos. Sin embargo, correspondió a los escolásticos españoles, que no habían olvidado la tradición de los juristas de la Edad Media, llevar a sus últimas consecuencias la separación de una y otra servidumbre, con la franca mira de liberalizar la de orden natural.

Fernando Vázquez de Menchaca († 1569), Domingo Báñez († 1604), Diego de Saavedra Fajardo (en escrito de 1631), entre otros, aseguraron que la servidumbre por naturaleza no correspondía a lo que el nombre sugería; que era beneficiosa para el siervo, y por eso no constituía propiamente una servidumbre; ni debía en rigor ser llamada así, “sino en una acepción general y amplia”. Los siervos por natura eran del todo libres y servían a los hombres prudentes para recibir la guía de éstos, no para la comodidad de tales señores.

Vitoria creía que la índole de la tutela del prudente sobre el bárbaro era semejante a la que soportaban los menores e idiotas, y que se podía basar en la caridad, ya que era para bien del tutelado, no sólo para negocio del tutor. En esto le acompañaba Domingo de Soto († 1560), según el cual, “quien es señor por naturaleza, no usa a los siervos naturales como cosas que posee para su propia ventaja, sino como libres y hombres con derecho propio y para el bien de éstos, es decir, enseñándoles e inculcándoles buenas costumbres”. En la centuria siguiente a la de la conquista, aún repetía Solórzano Pereira que dicha tutela estaba dedicada más a la comodidad del bárbaro que a la del sabio, y que la dominación de los indios de cierta cultura había de ser política, no despótica, pues eran libres por naturaleza.

Este giro de las ideas escolásticas vino a cerrar el ciclo de la revisión cristiana del imperialismo clásico; pues si bien Aristóteles admitía que la servidumbre natural acarrea algún bien al que no se sabía regir, no ocultaba que principalmente cedía en beneficio del señor. No olvidemos tampoco que los españoles aceptaron en los comienzos de la colonización la idea de un gobierno para los indios intermedio entre la servidumbre y la libertad. Ahora surgía una interpretación más generosa del estado y destino de los hombres de América; ya que, de acuerdo con la doctrina de los escolásticos revisionistas, los hombres del viejo mundo debían pasar al nuevo con el propósito de instruir en el orden religioso y civil a los indios; de procurar con caridad el bien de éstos; y de gozar de los beneficios materiales sólo en función de los fines de esa misión paternal y cristiana.

Era una teoría, nada más, pero tampoco nada menos; porque no puede sernos indiferente que la intención tratase de ser justa y generosa; ni cabe cerrar los ojos ante los extremos de opresión a que se hubiera podido descender en caso de faltar ese cristianismo liberal que, dentro de las condiciones de la época, representaba la generosidad y el anhelo de

Libertad cristiana

libertad que afortunadamente acompañan siempre al hombre en su peregrinación por la historia.

Pero es de preguntar: ¿cuáles fueron las consecuencias prácticas de semejante doctrina, si es que las tuvo?

Las leyes de Indias, después de algunas fluctuaciones, prohibieron la esclavitud de los naturales del nuevo mundo; por eso, a mediados del siglo XVI, fueron puestos en libertad los cautivos de conquistas y guerras. En la Audiencia de México esta libertad alcanzó a más de 3000 indios, sin contar a los emancipados en las provincias. Después sólo se admitió la servidumbre de aborígenes indómitos que mantuvieron focos de hostilidad en el imperio.

Las encomiendas no se suprimieron hasta el siglo XVIII; lo cual, a primera vista, representó un triunfo para los defensores de la servidumbre por naturaleza; pero se declaró abiertamente que el indio encomendado era libre, y se reformó la institución a fin de aproximarla a los principios de la tutela cristiana y civilizadora.

Gran número de disposiciones generales con respecto al indio se inspiraron, después de la conquista, en propósitos de protección y humanitarismo, que suelen celebrarse como un título honroso del régimen español en América. A esto se debió, por ejemplo, que en la *Recopilación de las leyes de Indias* figurara una sección completa dedicada al “buen tratamiento de los indios”.

En lo que respecta a la religión, el cristianismo se propagó entre los nativos sobre la base implícita de la hermandad humana en Cristo. El deber de doctrinarlos y acogerlos en la fe fue subrayado con insistencia en los documentos oficiales y eclesiásticos.

La educación civil se procuró mediante varios procedimientos, como la agrupación de los indios en poblaciones; la modificación de las costumbres incompatibles con las de Europa; la concesión de privilegios legales y la tutela administrativa que tendía a impartir amparo.

Es claro que el pensamiento escolástico y sus reflejos institucionales hubieron de enfrentarse a una realidad social de colonización que se hallaba dominada por intereses económicos, y en la cual se ensayaba trabajosamente la convivencia de razas y culturas diversas. Suelen tales contactos ir acompañados de choques y excesos que ni la teoría ni la ley bastan a reprimir en cada momento y lugar. De cierto, no podría verse en cada eclesiástico, funcionario y colono a un apóstol dispuesto a sacrificarse por la conversión y el bienestar de los indios. La explotación y los excesos se hicieron presentes en las tierras sujetas a España.

Pero acaso, por esto mismo, la función de las ideas liberales en dicha colonización adquirió mayor realce, pues ellas no surgieron tan sólo como alarde académico u ornato jurídico; antes bien, suministraron las bases espirituales a un régimen administrativo que, ante los hechos, probaría a diario sus virtudes y sus frustraciones.

A consecuencia de que las metas ideales eran altas y libres, existió un aliento de reforma en las instituciones coloniales de Hispanoamérica; y aquella realidad histórica, dominada por la codicia, quedó sujeta a la atracción de principios superiores de dignidad humana.

Es así como se desenvuelve la contienda entre el utilitarismo de los conquistadores y colonos, de una parte, y la concepción tutelar respecto de los indios, de otra.

La corriente ideológica que trató de proteger al nativo de América influyó asimismo en la consideración del tratamiento del negro.

Hace años llamó la atención el profesor Altamira sobre las incipientes doctrinas liberales de algunos tratadistas españoles del siglo xvi en favor de la raza africana. Sin embargo, el tema no fue recogido con suficiente énfasis por la historiografía americanista, y conviene insistir en él y aun ampliar sus fundamentos.

Bartolomé de Las Casas refiere en su *Historia de las Indias* que, en un principio, con el fin de obtener la libertad de los indios, pidió que se permitiese a los españoles llevar negros a las Indias; pero más tarde se arrepintió al advertir la injusticia con que los portugueses los tomaban y hacían esclavos, y desde entonces los tuvo por injusta y tiránicamente hechos esclavos, “porque la misma razón es dellos que de los indios”.

Francisco de Vitoria, en respuesta a una consulta que le hizo fray Bernardino de Vique, distinguía los casos siguientes: el de los negros salteados con engaño; el de los que entre ellos eran esclavos de guerra; y por último, el de los comprados por conmutación de pena de muerte. No justificaba el primer caso, y dudaba de que fuese un procedimiento generalizado, porque, de serlo, comprometería la conciencia del rey portugués. Admitía en la segunda hipótesis que los portugueses comprasen los negros, pues no eran obligados a averiguar la justicia de las guerras entre los bárbaros: “basta que este es esclavo, sea de hecho o de derecho, y yo le compro llanamente”. Aceptaba también el tercer caso.

Pedía que los esclavos fuesen tratados humanamente, porque eran prójimos, y el amo y el siervo tenían otro señor (Dios); siendo bien tratados, su esclavitud les convendría más que dejarlos en sus tierras.

En cuanto a la pregunta sobre si era suficiente seguridad de conciencia creer que el rey de Portugal y los de su Consejo no permitirían contrataciones injustas, no le parecía así, aunque no creía verosímil que el engaño para cautivar negros (atraerlos con juguetes y entonces capturarlos) fuese consentido y usado comúnmente.

Con mayor afán abolicionista, y bajo la influencia declarada del problema del indio, escribía al rey de España el arzobispo de México, fray Alonso de Montúfar, de la Orden de los Predicadores, el 30 de junio de 1560: “no sabemos qué causa haya para que los negros sean cautivos más que los indios, pues ellos, según dicen, de buena voluntad

Libertad cristiana

resciben el santo evangelio y no hacen guerra a los xriptianos”. El ir a buscarlos aviva las guerras que tienen entre sí con objeto de hacer cautivos para vender. En cuanto a los beneficios corporales y espirituales que reciben a consecuencia de ser esclavos de cristianos, son contrarrestados por los daños mayores que se siguen de la separación de los matrimonios y familiares. Pide por esto el arzobispo que le sean aclaradas las causas del cautiverio de los negros para que deponga sus escrúpulos. “Plazerá a Nuestro Señor que cesando este captiverio y contratación, como hasta aquí han ido a rescatarles los cuerpos, habrá más cuidado de llevarles la predicación del santo evangelio con que en sus tierras sean libres en los cuerpos y más en las ánimas trayéndolos al conocimiento verdadero de Jhesuxripto.”

En 1569 publicó fray Tomás de Mercado su obra sobre *Tratos y contratos de mercaderes*, destinada especialmente a los de Sevilla. En el capítulo XV estudiaba el comercio de los negros de Caboverde y, como en las demás partes de la obra, analizó las consecuencias morales que de él podían resultar para las conciencias de los mercaderes españoles.

Cautivar o vender negros u otra cualquiera gente, le parece que es negocio lícito y de *iure gentium*, como la división y partición de las cosas, y juzga que hay bastantes causas y razones por donde un hombre puede justamente ser cautivado y vendido. En el caso de los negros menciona: a) la guerra que se hacen entre sí, que es frecuente, porque al igual que los italianos carecen de un señor universal; b) los delitos castigados con pérdida de la libertad, práctica que se usa también entre los indios; c) el vender los padres a sus hijos en casos de extrema necesidad, como se hace en Guinea.

Después de establecer el derecho, pasa Mercado al examen de los hechos, donde encuentra infinitos abusos cometidos al amparo de los tres títulos: hay negros dedicados a cazar a otros para venderlos; algunos superiores condenan a sus súbditos por enojo y no por justicia; los padres venden a sus hijos sin mediar necesidad. Además intervienen engaños por parte de los europeos que van a comprar los negros, y éstos son maltratados en el camino.

Por estas razones, con notable progreso humanitario, Mercado antepone la evidencia de la realidad a la doctrina en sí, aconsejando a los mercaderes españoles que no participen en el tráfico, aunque de suyo sea lícito. Reflexiona que los negros pierden para siempre su libertad, que es injuria gravísima e irrecuperable. Compara el punto de vista del mercader español que contrata con los portugueses, o con los mercaderes negros, con el del ropavejero que compra cosas que piensa son hurtadas, lo que es condenable. Para que una venta sea lícita es menester estar seguro de que la cosa pertenezca al vendedor o, al menos, que no haya fama de lo contrario. Pensar que podrían ponerse en Caboverde personas de confianza que examinaran los casos, no le

parece que conduzca a una satisfacción cierta; es preferible desistir del trato. Algunos opinan que el rey de Portugal tiene Consejo y a él toca definir la materia de conciencia; pero Mercado contesta que los teólogos de Sevilla y Castilla han preguntado a los de Lisboa si aprueban la trata, y éstos han respondido que si acaso piensan que en Lisboa tratan diversa teología; que ellos condenan el comercio como los teólogos españoles. ¿Es la culpa del rey portugués? Mercado supone que sus ordenanzas serán buenas; mas ocurrirá como en el caso de los españoles, que no cumplen las existentes.

En semejantes términos se expresa Bartolomé de Albornoz, después de larga permanencia en Nueva España, cuando publica en Valencia su *Arte de contratos* en 1573.

Aprueba el tráfico de los moros de Berbería, Trípoli y Cirenaica, porque ellos a su vez cautivan a los cristianos; pero rechaza el de los negros de Etiopía.

Condena a quienes de propia autoridad arman navíos y roban los esclavos o los compran robados: es contra todo derecho divino y humano enojar a quien no causa daño, y peor aún esclavizarlo. Cuando el trato se hace por medio de los portugueses, que con autoridad de su rey contratan los negros y públicamente los venden y pagan derechos por hacerlo, hay quienes opinan que no existe pecado en cuanto al fuero exterior, pues los reyes lo consienten, y tampoco en el fuero interior, pues se hace públicamente y los religiosos no lo contradicen como lo hicieron en el caso de los indios, y aun compran esclavos negros. Pero Albornoz no admite esta opinión, “porque de estos miserables etíopes no ha precedido culpa, para que justamente por ella pierdan su libertad, y ningún título público ni particular (por aparente que sea) basta a librar de culpa a quien los tenga en servidumbre, usurpada su libertad”.

El negro puede hacerse cristiano sin ser esclavo; la libertad de la ánima no se ha de pagar con la servidumbre del cuerpo; mejor es ir a ellos apostólicamente a redimirlos y no quitarles la libertad que naturalmente les dio Dios.

A estas voces habría que agregar las de Domingo de Soto, Alonso de Sandoval, Luis de Molina y Diego de Avendaño.

No faltó, por lo tanto, el análisis justo que de las premisas cristianas se atrevió a sacar conclusiones liberales a favor del negro, como antes había ocurrido con respecto al indio. Varios de los autores citados tuvieron en cuenta la experiencia de Indias y percibieron la incongruencia que encerraba el conceder la libertad a los habitantes de un continente para esclavizar a los de otro. Sin embargo, según observa Altamira, “su voz se perdió en el vacío y la entrada de negros se hizo activamente en todas las Indias”.

No es fácil explicar este curso práctico. Tal vez influyó el ejemplo portugués, al que varias veces aluden los autores españoles. Es posible

Libertad cristiana

también que la Corte pensara que el problema no caía dentro de su jurisdicción, pues las tierras de África no eran objeto de colonización española como las de Indias. Además, mediaron intereses mercantiles de mayor fuerza que la palabra de los teólogos y juristas que llegaron a ver con claridad el problema.

El hecho es que las posesiones españolas de América recibieron buen número de esclavos africanos, participando en el tráfico las principales naciones de Europa.

Lo que sí puede afirmarse es que la tradición iusnaturalista cristiana del siglo XVI, favorable al negro, no se olvidó por completo entre los autores de habla hispana, llegando a entroncar con la filosofía del siglo XVIII.

El jesuita mexicano Francisco Xavier Alegre (1729-1788) habla del tráfico de esclavos desarrollado por los portugueses en África desde que ocuparon, por el año de 1448, las islas de Cabo Verde; y que después del descubrimiento de América y de haber prohibido la servidumbre personal de los indígenas las humanísimas y santísimas leyes de Carlos V y de Felipe II, “hubo algunos que aconsejaron al rey que fueran enviados los esclavos etíopes a aquellas nuevas tierras. Así aquellos buenos varones, que tenían celo por las cosas de Dios, pero no un celo iluminado y conforme a la razón, mientras protegían la libertad de los americanos, impusieron a las naciones de África una perpetua deportación y el durísimo yugo de la esclavitud”. Esta explicación previa sirve a nuestro autor para concluir: “Por tanto, siendo así que estos etíopes ni son esclavos por su nacimiento, ni por sí mismos o por sus padres fueron vendidos por causa de urgente necesidad, ni han sido condenados a la servidumbre por sentencia de legítimo juez, ni pueden ser considerados como cautivos en guerra justa, ya que sus bárbaros reyezuelos guerrearán entre sí por mero antojo o por causas insignificantes; más todavía, después de que los europeos establecieron aquel comercio, las más de las veces hacen la guerra sólo por coger hombres para venderlos, como claramente se ve por las mismas historias de los portugueses, ingleses y holandeses (de los cuales los últimos dedicanse con gran empeño a tal comercio); síguese que esa esclavitud, como expresamente escribió Molina, es del todo injusta e inicua, a no ser que los ministros regios a quienes les está encomendado este asunto tengan noticia del justo título que la haga lícita en casos particulares y den testimonio acerca de él; sobre todo si consideramos que en los reinos de Angola y del Congo, en la isla de Santo Tomás y en otros lugares hay muchísimos cristianos que son hechos cautivos por los infieles y que no es lícito a los cristianos comprarlos...”

¿Debe la teoría de Alegre más al “celo iluminado y conforme a la razón” de que nos habla en su discurso o a la cita expresa de Molina? Al parecer, ya entreteje la doctrina escolástica con la racionalista;

pero no era poco que un americano liberal del siglo XVIII hallara en su propia tradición un punto de apoyo.

Es indudable que, según hemos visto, el impulso cristiano no bastó para detener la esclavitud de los negros, correspondiendo a la filosofía de las luces el librar la batalla decisiva. Pero mientras llegaba el momento de asociar el liberalismo escolástico con la filosofía dieciochesca, como lo hizo Alegre, aquella tradición cristiana pudo contribuir a hacer menos riguroso, en términos generales, el tratamiento de los negros en la sociedad colonial española, según observaron los viajeros que tuvieron ocasión de comparar este régimen con el de otras dependencias europeas.

En el siglo XVIII, el movimiento enciclopedista hubo de reflejarse en las consultas del gobierno hispano y en las leyes sobre los negros, como lo comprueba la cédula circular de 15 de agosto de 1789 sobre la educación, trato y ocupación de los esclavos en Indias.

Más tarde, abolida la esclavitud de los africanos, cupo otra tarea benéfica a dicha tradición humanitaria: la de amenguar los prejuicios sociales que dejó tras de sí la secular institución.

En suma: la actitud intelectual de los españoles ante el tratamiento de los indios y de los negros presenta, de una parte, limitaciones de época y de ambiente; y de otra, generosas y universales ideas de libertad humana que contribuyeron a mejorar el destino de hombres pertenecientes a culturas distintas de la europea.

Por eso puede afirmarse, sin temor a caer en la falsa apología, que, desde el primer momento, la servidumbre y la libertad libraron entre nosotros su eterna batalla, cuyo resultado decide en cada época histórica el grado de progreso ideal y práctico que constituye el patrimonio de la generación viviente.