

➤ La interpretación de los pecados de la carne en la Escuela de Salamanca

Marialba Pastor

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Resumen: Este artículo aborda el proceso seguido en el siglo xvi por la Escuela de Salamanca (Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Bartolomé de Las Casas) para interpretar, con base en la escolástica tomista, el significado de los pecados de la carne atribuidos a los indios americanos y concluir que su pasado formaba parte de la historia universal revelada por Dios y que dichos pecados eran señales de cristiandad.

Palabras clave: Historia colonial; Siglo xvi; Teología española; Pecados de la carne.

Abstract: This article deals with the interpretation process carried out by the 16th century Salamanca School (Francisco de Vitoria, Domingo de Soto and Bartolomé de Las Casas), which was rooted in Thomistic Scholasticism, of the significance of the sins of the flesh attributed to the American Indians, and concluding that their past constituted part of world history revealed by God, and that those sins were signs of Christianity.

Keywords: Colonial history; 16th Century; Spanish theology; Sins of the flash.

Teólogos, historiadores y otros científicos sociales han escrito numerosos trabajos en torno a los planteamientos éticos, jurídicos y políticos de la Escuela de Salamanca¹ en relación con la conquista y la colonización de América y el reconocimiento de los derechos humanos de los indígenas.² A diferencia de ellos, este artículo estudia el proceso seguido por Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Bartolomé de Las Casas para aplicar los fundamentos teológicos de la obra de Tomás de Aquino a la interpretación del comportamiento de los indios americanos y ofrecer su “correcto entendimiento”; esto es, la interpretación que dirigió las políticas eclesiástica y de la Corona española con respecto a América en el siglo xvi. Para lograr tal objetivo destaca cómo el mayor problema enfrentado por los teólogos salmantinos fue la pecaminosidad indígena, sobre todo, los pecados de la carne. También destaca cuáles fueron sus argumentos para justificar estos vicios y emprender la incorporación de los pobladores del Nuevo Mundo al orbe cristiano y a la historia revelada por la divinidad.

¹ Entre los teólogos-juristas más destacados de la Escuela de Salamanca se encuentran: Francisco de Vitoria (1483/1486-1546), Bartolomé de las Casas (1484-1566), Martín de Azpilcueta (1492-1586), Domingo de Soto (1494-1570), Alfonso de Castro (1494-1558), Juan Bernal Díaz de Luco (1495-1556), Martín Pérez de Ayala (1504-1566), Alonso de la Vera Cruz (1507-1584), Melchor Cano (1509-1560), Diego de Covarrubias y Leyva (1512-1571), José de la Peña (1513- 1564), Domingo Báñez (1528-1604), Fernando Vázquez de Menchaca (1512-1569) y Francisco Suárez (1546-1617).

² Algunos de ellos son: Höffner (1957), Zavala (1975), Pagden (1982), Bernard (1992) y Rozat (1995).

En relación con lo anterior, es importante tener presente que en el Nuevo Testamento los cristianos se distinguen por separar la carne y el espíritu y luchar contra lo que ellos consideran desviaciones judías y excesos carnales acostumbrados por los paganos. Entre los años 50 y 56, aproximadamente, Pablo de Tarso adjudicó a los no cristianos un conjunto de pecados de la carne que desde entonces la teología cristiana clasificó en: pecados debidos a la debilidad de la carne que conducen a la inmoralidad, la impureza y el desenfreno; pecados cometidos por relaciones con fuerzas sobrenaturales satánicas como la idolatría y las hechicerías; pecados causados por la irascibilidad que producen enemistades, pleitos, celos, iras y contiendas; pecados por actitudes egoístas y envidiosas que desunen y crean sectas, partidos religiosos y herejías; y pecados de la lascivia y la embriaguez (SB gál. 5: 13-26). La calificación cristiana de este conjunto de pecados como vicios reprobables tiene su fundamento en varias creencias: en la naturaleza espiritual del cristianismo y la unicidad de su Dios; en su superioridad como religión monoteísta y como único camino de acceso a la vida eterna y en sus poderes para superar al mal, el Demonio y la muerte.

Los primeros relatos

La Escuela de Salamanca o segunda escolástica española surgió en el convento de San Esteban y la Universidad de Salamanca en las primeras décadas del siglo XVI, al examinar “la cuestión del indio” planteada desde el sermón del fraile Antonio de Montesinos en la isla La Española (1511) y discutida en la Junta de Burgos (1512), por ser uno de los problemas morales y materiales más delicados y urgentes a resolver por la monarquía y la Iglesia españolas (Abril 1998: 275). La Escuela apareció en momentos difíciles para España, cuando los seguidores de los alumbrados y los erasmistas se multiplicaban, los luteranos rompían con Roma, se registraban levantamientos internos de descontento político, las guerras contra Francia se complicaban y los turcos otomanos, con Solimán I a la cabeza, sumaban conquistas en el oriente europeo.

Los problemas anteriores habían motivado a Carlos V —emperador del Sacro Imperio Romano Germánico desde 1520— a adoptar una actitud defensiva pero determinante para vigilar y reglamentar sus reinos. Aunque no fue el periodo de más ejecuciones, la Inquisición tuvo que trabajar intensamente para juzgar y castigar a los herejes que consideró causantes de muchos conflictos en esta época. Por si fuera poco, esta situación, aunada a las noticias sobre la barbarie y el mal comportamiento de los españoles en América, fue aprovechada por italianos, alemanes, holandeses y franceses para empezar a circular las críticas que más adelante configurarían la denominada Leyenda Negra (Salavert 1990: 38-50).

A partir de la conquista de Tenochtitlan por Hernán Cortés, al rey de España le preocupó que las prácticas pecaminosas no correspondieran únicamente a tribus aisladas, sino a sociedades organizadas en ciudades con templos y señores como la azteca. En 1526, el monarca pidió al muy religioso, letrado y ambicioso capitán Gonzalo Fernández de Oviedo, quien había informado al Consejo de Indias sobre la realidad americana y había sido elegido cronista de Indias, le entregara una síntesis de la obra que preparaba (Miranda 1950: 71-73). En ella, el *Sumario de la natural historia de las Indias*, Oviedo dio cuenta de las costumbres indígenas practicadas en tierra firme: guerras constantes entre

vecinos, asesinatos de prisioneros, ingesta de carne humana, abuso de mujeres, sodomía, mutilación de órganos sexuales de enemigos, dirigentes guiados por el diablo, sacrificios humanos, esparcimiento de sangre, etc. Además escribió que en muchas partes era muy común el pecado nefando *contra natura* (Fernández de Oviedo 1950: 113-134, 244-245).

Las descripciones de Oviedo incorporaron y dieron continuidad a las primeras cartas e informes de Cristóbal Colón, Américo Vespucci, Antonio Pigaffetta, Martín Fernández de Enciso, Hernán Cortés y otros viajeros y conquistadores, en parte recogidos por el consejero y cronista de Indias Pedro Mártir de Anglería. En ellas los pobladores de las tierras recién descubiertas aparecían, al igual que los paganos del Viejo Mundo, como practicantes de todo tipo de pecados de la carne. El fraile dominico Bartolomé de Las Casas, quien había reprobado la designación de Oviedo como cronista de Indias, había afirmado con enojo que este nunca había visto lo que narra y había mentido con la finalidad de igualar a los indios “con los animales brutos” y flojos, no reconocerlos capaces de la fe, la doctrina y la virtud, y justificar así su esclavitud (Hanke 1965: XIX-XX; Las Casas 1965: I, 321-329).

En octubre de 1532, el rey ordenó que todos los funcionarios de las Indias entregaran a Oviedo relaciones sobre las nuevas tierras, si este las requería, y un año después le pidió al cronista que mandara inmediatamente a Madrid lo que llevaba escrito de su *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del Mar Océano*, “haciéndolo seguir de suplementos y añadidos a medida que los fuera teniendo listos” (Gerbi 1978: 142-143). En este momento, la pugna entre los encomenderos que buscaban tierras, mano de obra y privilegios en América, y los frailes que buscaban la tutela y conversión de los indios por la vía pacífica, sobre todo los dominicos, se hallaba en pleno apogeo, pues la determinación de la racionalidad (humanidad) o irracionalidad (animalidad) indígena era un asunto clave tanto para el sustento económico de los españoles civiles y religiosos y la tributación a la Corona, como para la expansión de la fe.

Durante el curso de teología de los años 1534-1535, a fin de responder al ambiente de preocupación por la legitimidad de los títulos de la conquista del Nuevo Mundo, el dominico salmantino Domingo de Soto dio a conocer la reelección³ “De dominio” en la Universidad de Salamanca. Retomando lo antes señalado en la Junta de Burgos por dos allegados de la Universidad de Salamanca, el jurista Juan López de Palacios Rubios y el teólogo Matías de Paz, Soto sostuvo: “la infidelidad de los indios no es causa para que sean expoliados de sus bienes, y sus legítimos señores temporales privados del poder jurisdiccional que ejercen sobre sus propios súbditos. [...] El mero hecho del pecado, por grave que este fuera, no permitía una acción dominadora sobre los culpables de tales pecados”. Según Soto, el emperador no poseía el dominio universal, “puesto que los nuevos pueblos descubiertos nunca pudieron dar su consentimiento”; por otro lado, el papa carecía de poder sobre las cosas temporales. Por eso, para establecer con los indios relaciones adecuadas a la doctrina cristiana, solo consideró viable su transformación por medio de “la predicación evangélica” a cargo de los misioneros (Brufau 1964: XXVII, 12-14); con ello quedarían protegidos de la crueldad de los encomenderos.

³ Las reelecciones eran lecciones solemnes de dos horas, pronunciadas por graduados y catedráticos titulares ante las facultades o la universidad; una reminiscencia y derivación de las *quaestiones disputatae* y los *quodlibeta* de la escolástica medieval. No admitían discusión.

Contrario al punto de vista de Soto, Oviedo, en su *Historia general y natural*, empujada a publicar en Sevilla el mismo año de 1535 (para concluirla en 1549), afirmó que los indios sí habían tenido noticias “de la verdad evangélica” y no podían “pretender ignorancia”. Lo que ocurría con ellos era que la habían olvidado y habían caído en muchas idolatrías, diabólicos sacrificios, ritos, crímenes y pecados nefandos. Por tal razón debían ser sujetos por los conquistadores (Fernández de Oviedo 1851: 29). De esta manera, el cronista contradecía lo antes sustentado por Palacios Rubios y Matías de Paz en la Junta de Burgos, quienes, para proteger a los indios, habían asegurado que la verdad aún no les había sido revelada al momento de ser descubiertos por los cristianos (López de Palacios 1954).

Oviedo observó la gran mortandad indígena debida a la epidemia de viruela, subrayó las crueldades infringidas por los españoles a los naturales y la desaparición de los indios de San Juan, Cuba y Jamaica; pero remarcó que en ninguna de las islas y la tierra firme vistas por los cristianos faltaron “[...] algunos sodomitas, demás de ser todos idólatras, con otros muchos viçios, y tan feos, que muchos dellos por su torpeza é fealdad no se podrían escuchar sin mucho asco y vergüenza...”. Esto, según el cronista, “[...] se ha platicado é disputado por muchos religiosos” y personas de letras para asegurar la conciencia real sobre el tratamiento de los indios y para la salvación de sus ánimas. En resumen, para él, el maltrato de los españoles era una causa de la mortandad indígena, mas no se podía olvidar que Dios los había castigado por brindar sacrificios al diablo y ser “viciosos” (Fernández de Oviedo 1851: 72-74).

La *Historia general y natural* fue conocida desde la aparición de su primera parte en 1535 y retomada por quienes justificaban la guerra santa al sostener que las costumbres de los indios eran propias de animales carentes de razón. El caso más sonado era el del jurista Juan Ginés de Sepúlveda, también cronista del emperador, quien el mismo año publicó su obra *Democrates Primus*, un antecedente de las ideas que defendería más adelante. La influencia de los escritos de Oviedo preocupó a una parte de la Iglesia porque, en términos teológicos, caía en graves errores. El mayor era emplear en forma descuidada los lugares teológicos presentes en los escritos sagrados y en la teología, imprescindibles para distinguir lo verdadero de lo falso.⁴

Cuando Las Casas calificaba de mentiroso a Oviedo, se refería a su falta de apego al *corpus* doctrinario cristiano, y no de una falla de concordancia entre lo narrado y la realidad empírica; tal y como el cientificismo lo entendió un siglo después. El modo como los españoles letrados del siglo xvi conocían, comprendían y explicaban el mundo se hallaba consignado en la doctrina cristiana; el pensamiento autónomo estaba muy limitado. La religión era la fuente del conocimiento, de la vida social y su ordenamiento, y las autoridades civiles y eclesiásticas, formadas bajo los presupuestos de la retórica y la teología, tomaban en serio su obligación de integrar a todos a la Santa Iglesia Católica y que todos gozaran de la Redención de Cristo para su salvación (Zavala 1975: 61; Tomás y Valiente 1969: 85-86).

⁴ Aunque *De locis theologicis* de Melchor Cano se publicó en 1562, por esta obra se sabe la metodología que debe seguirse para el conocimiento de las cosas, muy probablemente enseñada por Francisco de Vitoria, su maestro (Abellán 1992: vol. 2, 604-605; Montero 1948).

Reelección sobre la templanza

Después de una larga estancia en la Universidad de París y de impartir lecciones de escolástica tomista durante tres años en el colegio de San Gregorio de Valladolid, el dominico Francisco de Vitoria ocupó la cátedra Prima de Teología en la Universidad de Salamanca, la más importante de España desde 1416. Diez años después, en 1536, ante los problemas morales y jurídicos de la conquista y la evangelización de América, tomando como base las impresiones recogidas por los misioneros de San Esteban de Salamanca y por varios discípulos suyos, en especial Vicente de Valverde, el acompañante de Francisco Pizarro en la conquista de Perú, Vitoria expuso sus consideraciones en varias reelecciones.⁵

En la primera de ellas, titulada *De temperantia* (“Sobre la templanza”), Vitoria se hizo varias preguntas: si era lícito comer carne humana y sacrificar seres humanos; cómo debía interpretarse la presencia de pecados *contra natura* entre los bárbaros o indios y si, en consecuencia, la guerra de los cristianos contra ellos era justa. Sus respuestas produjeron una reacción airada que, de acuerdo con Marcelino Rodríguez Molinero, obligaron a Vitoria a retirar partes del texto. Pero como le había enviado una copia a Martín de Arcos, un amigo y confidente suyo, en el siglo xx el historiador dominico Vicente Beltrán de Heredia la pudo editar y por eso la conocemos (Beltrán 1952: 5). Al parecer, al no concluir la, decidió dedicar una reelección más al mismo tema que luego por su amplitud se convirtieron en dos: *De Indis recenter inventis* y *De iure belli*. En estas Vitoria cuestionó implacablemente las justificaciones españolas de intervención en América, presentó una defensa de la integridad física de los indios y trató de demostrar las razones por las cuales eran los legítimos propietarios de sus bienes y territorios (Rodríguez 1993: 50-55). La lectura pública de este trabajo produjo tal revuelo entre los políticos, religiosos e intelectuales que Carlos V prohibió su publicación y ordenó que el asunto no se volviera a tratar en forma pública o privada en ninguna universidad o institución similar del imperio (Abril 1998: 277).

Las posturas de Vitoria fueron decisivas en los cambios que habría de enfrentar la política de evangelización seguida por la Iglesia española en América, por ello interesa detenerse en varios tratados de la *Suma teológica* de Tomás de Aquino, en especial en el de la templanza, que comenta Vitoria en la reelección *De temperantia*.

El título de esta reelección ya indica el problema central registrado en los reportes sobre el Nuevo Mundo: al parecer los indígenas carecían de la virtud cardinal de la templanza, es decir, siguiendo a Santo Tomás, de la facultad de moderar y sujetar con la razón las pasiones, los apetitos sensuales y los placeres de la comida, la bebida y la vida sexual. Para la escolástica tomista esto significa la presencia de una pasión desordenada, esto es, una emoción que descarga una gran atención en un objeto con pérdida de la capacidad de orientar esa energía hacia las virtudes. De ahí que el Aquinate escriba: “[...] en cuanto que nuestro apetito se siente atraído por los objetos deleitables que nos apartan del orden de la razón, necesitamos la virtud de la templanza a fin de reprimirlo; y en cuanto

⁵ Fueron 13 las *Reelecciones*. Aparte de *De Temperantia* (1537), tocaron el problema de las Indias: *De Indis recenter inventis* (o Reelección Primera, 1539) y *De Jure Belli* (o Segunda Reelección, 1539). Vitoria no publicó sus obras, tampoco se conservan sus manuscritos. Todas las ediciones se basan en apuntes de sus discípulos, pero pueden tomarse como fieles porque las dictaba (Höffner 1957: 314; Urdanoz 1969: 18, 43).

que impele a la voluntad para que se retraiga ante las dificultades que impone la rectitud racional, necesitamos la virtud de la fortaleza”. El cuerpo tiene necesidad de conservarse para servir al alma y reproducir a la especie humana. El ser humano posee un doble elemento intrínseco animal y racional, pero el segundo debe siempre dominar al primero. De este modo, desear es natural, humano y racional; pero el exceso de placer es animal, inhumano e irracional. La virtud de la templanza proporciona precisamente el equilibrio para encauzar debidamente la razón que es la que domestica la parte baja o animal (Tomás de Aquino 1997: *Templanza*, 2-2, 7-8). Así, la nutrición tiene como vicio la gula y como virtud el ayuno y la abstinencia; la bebida tiene como vicio la embriaguez y como virtud la sobriedad; y los placeres venéreos (pertenecientes al deleite sexual o actos carnales) y de la reproducción tienen como vicio la lujuria y como virtudes la castidad (privación temporal) y la virginidad (privación perpetua). La manera de moderar los placeres del tacto, la ira, la crueldad y los movimientos corporales desordenados, ligados a los vicios, son la modestia corporal, el ornato, la humildad y la estudiosidad (Tomás de Aquino 1997: *Templanza*, 2-2, q. 141).

Con fundamento en la *Ética nicomáquea*, el Aquinate sostiene que cuando el objeto deseado se apodera del hombre, lo domina y lo perturba, triunfa el mal y el odio, y todo concluye en tristeza y sufrimiento; en cambio, cuando es el amor el que domina, la pasión que sobreviene es el gozo o un movimiento superior del alma hacia el bien. También con fundamento en Aristóteles afirma que el hombre temperado apetece los placeres que contribuyen a la salud y el bienestar y no se oponen a la honradez humana (Tomás de Aquino 1997: *Templanza*, 2-2, 11-12, 20, 34).

Uno de los comentarios de Vitoria vertidos en *De temperantia* sobre el caso americano, elaborados a partir de los principios aristotélico-tomistas, afirma lo siguiente: “[...] ningún alimento estuvo prohibido al hombre por derecho natural”, fueron los preceptos morales los que prohibieron el consumo de ciertos alimentos y por ellos se consideró que comer carne humana era propio de las fieras: “es abominable en naciones civilizadas y humanas”; no es lícito ni en caso de necesidad extrema ni para salvar la propia vida (Vitoria 1960: *Templanza*, 1009-1010, 1024-1029). El teólogo salmantino proporciona varias referencias a los sacrificios humanos y la antropofagia practicados en la Antigüedad, narrados en la Biblia y en textos de autores grecolatinos, y cita la *Suma teológica*: “aquellos vicios que salen fuera de lo natural, como el comer carne humana, la bestialidad y la sodomía son de todo punto reprobables. Se colige de aquí que el Santo considera la antropofagia tan mala como la bestialidad; y si este vicio no debe tolerarse nunca, tampoco aquel”. En suma, según Vitoria: “Tocante al derecho natural y divino, no hay ningún alimento, sea vegetal, sea animal, que no pueda comerse”, pero comer carne humana es reproable (Vitoria 1960: *Templanza*, 1030).

Vitoria había corroborado que la presencia del sacrificio humano entre los indios americanos indicaba su falta de capacidad para interpretar correctamente la ley de la naturaleza; poseían una visión confusa de la realidad, porque no se habían dado cuenta de que, para no sacrificar a sus congéneres, Dios les había concedido animales. Tampoco se habían dado cuenta de que las vidas humanas solo pertenecen a Dios y Él no quiere ver la destrucción de sus creaciones. “No es el hombre dueño de su vida ni de la ajena –apunta Vitoria– como lo es de la de los animales brutos, a los cuales puede destruir o matar sin ofensa de nadie”. Y prosigue: “El hombre comete una injuria aun al darse muerte a sí mismo, porque su vida más bien pertenece a Dios, como Señor que es de la vida y de

la muerte. Si el sacrificio ha de hacerse de cosas que no nos pertenezcan, ofreciéndolas a Dios, no puede ofrecerse la vida humana, que no nos pertenece”. Nadie es dueño de sí mismo ni puede entregar a la muerte a otros. Además, para la salvación del alma, el cuerpo humano requiere un entierro correcto. En conclusión, de acuerdo con Vitoria, no parece que esta costumbre esté en contra del derecho natural, porque muchos pueblos de la Antigüedad la tuvieron, pero, aunque parezca una inclinación natural, el sacrificio humano es ilícito, ya que para que un sacrificio sea verdadero debe ofrecerse para el culto y consumirse o destruirse en honra de Dios (Vitoria 1960: Templanza, 1031-1035; Bernard 1992: 74-75).

Lo anterior se comprende mejor retomando la obra de Tomás de Aquino, pues él había afirmado que los sacrificios de los antiguos permitían que los hombres alejaran ciertas “inmundicias corporales” provenientes de los mismos hombres, o sea, fluidos corporales o aquello que provenía del contacto con las cosas inmundas, lo que estaba corrompido o expuesto a la corrupción, es decir, a la muerte, como los cadáveres, los enfermos, las mujeres que sangran durante la menstruación, el posparto o por alguna enfermedad, o los hombres que expulsan semen por enfermedad, polución nocturna o por el coito. Todo humor que sale del cuerpo por cualquiera de estos modos es una infección impura y muchos de ellos se explican por la impureza que trae consigo el hombre desde el pecado original. De ahí que todo pecador, hombre o mujer manchados, presenten dificultades para acercarse a las cosas sagradas y se identifiquen con la impureza de la idolatría (Colunga 1997: 404-407). Los pueblos precristianos eran impuros porque usaban todos estos fluidos como cosas sagradas: esparcían sangre y semen y bebían la sangre de los sacrificios. Por este indebido uso de la carne y la sangre se pueden identificar los ritos idolátricos, “pues era costumbre de los gentiles el juntarse para comer en honor de los ídolos, a quienes creían ser muy acepta la sangre”. Según Tomás de Aquino, al no distinguir entre cuerpo y alma, estos pueblos eran atrasados (Tomás de Aquino 1997: Ley Antigua, 1-2, q. 102, 408-409, 425).

Las reflexiones y planteamientos aristotélico-tomistas permitieron a Vitoria responder a la pregunta sobre la justicia de la guerra contra “los que tienen la sacrilega costumbre de comer carne humana o de ofrecer estos nefandos sacrificios, como son los salvajes de la provincia de Yucatán, en la Nueva España, recientemente descubiertos” (Vitoria 1960: 1038). Su respuesta coincidió con los teólogos y juristas de la Junta de Burgos: no se puede castigar y obligar a las naciones que quebrantan el derecho divino sobrenatural y revelado si no saben que pecan, porque pueden estar en la confusión de creer que obran bien; tampoco se puede obligar a alguien a aceptar la fe. La condición de infidelidad o gentilidad nunca puede justificar por sí sola la guerra, porque entre los indios existe un poder legítimo, una organización política y una administración pública también legítimas y, hasta donde Vitoria ha sido informado, los indios no han agraviado a los cristianos (Vitoria 1960: 1039; Rodríguez 1991: 45).

Vitoria añade: si bien los jefes gozan de autoridad para obligar a sus pueblos a abandonar los vicios *contra natura* y los españoles están obligados a apartarlos de ellos y de cualquier otra conducta aberrante e inducirlos a recibir la fe cristiana, no es lícito hacerles la guerra más por estos vicios que por otros que no sean *contra natura*. “Pero sí es lícito hacer la guerra a los bárbaros si se alimentan de carne humana y sacrifican vidas inocentes. La razón radica en que se trata de la violación de derechos inalienables e irrenunciables; además en la mayoría de las ocasiones consta que son llevados a la muerte

contra su voluntad, sobre todo cuando se trata de niños”. Según este teólogo salmantino, para proteger el derecho a la vida de seres inocentes, es lícito intervenir y recurrir a la guerra. En prueba de ello invoca la solidaridad natural humana y la necesaria cooperación de todos (Vitoria 1960: 1049-1050; Rodríguez 1991: 51-52, 77; Páguen 1982: 85-86).

Vitoria negó que los pecados de la carne autorizaran a los príncipes cristianos a intervenir en sociedades donde existen gobernantes propios. El homicidio sería un pecado más grave que dichos pecados y en este caso los infieles tendrían igual derecho de hacer la guerra a los fieles que estos a aquellos; aún peor porque los fieles tienen conciencia y los otros son ignorantes (Vitoria 1960: 1050). Tampoco, como se dijo antes, es aceptable privarlos de sus bienes y propiedades. Para acabar con la infidelidad y los ritos paganos e introducir el cristianismo en América es necesario, según este teólogo, proceder razonablemente y de manera tolerable: “sin gran violencia e incomodo de los súbditos” (Vitoria 1960: 1056). Por esta razón, Vitoria se pronuncia por la conversión pacífica, a través de la persuasión y el convencimiento, por hacerles la fuerza moderadamente y evitar el escándalo; ya que es gloria de la religión cristiana nunca actuar con violencia, sino mediante señales y razones de que la fe cristiana es la verdadera. Finalmente propone que los reyes españoles nombren nuevos gobernadores y hasta dueños que ocupen temporalmente las tierras americanas, en tanto sus naturales se convierten al cristianismo (Rodríguez 1991: 79).

Choque de interpretaciones

Quizás cuando Vitoria leía su reelección *De temperancia*, Las Casas escribía en Guatemala la obra *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* (1536-1537), donde cita la bula *Sublimis Deus* expedida por el papa en junio de 1537 para que los indios sean reconocidos como seres humanos iguales a los demás hombres y se condene el robo de sus bienes, su maltrato y esclavización. Conforme recientes experiencias, Las Casas prueba a los españoles que lo dudan cómo la palabra de Dios y el Santo Evangelio habían sido capaces de convertir al cristianismo, en forma pacífica, a los indios más feroces de la Tierra de la Guerra, designada posteriormente Vera Paz (Hanke 1975: 45-48). En esta obra Las Casas afirma que “ni por la demasía u horribilidad de sus maldades el hombre deja de ser hombre”; su sustancia “no se muda ni por la culpa, ni por la gracia...”. No hay nadie en el mundo que no pueda alcanzar la virtud. Todas las naciones odian a los crueles, a los soberbios, a los malvados y todos se cautivan con la delicadeza, la suavidad, la dulzura y el modo de vivir correcto. Coincidiendo con Vitoria piensa que la manera de ganar a los indios a Cristo debe ser natural y apegada a la razón de la que todos los seres humanos están dotados; pues todos tienen la vocación de salvarse, sean bárbaros o cultos (Las Casas 1975: 339-341). Según sus consideraciones, la violencia impide sellar el pacto entre indios y cristianos y, por lo tanto, impide la expansión de la nueva religión. Como dentro del pacto lo más importante son las prohibiciones establecidas en el Decálogo y otros libros (Las Casas 1975: 164-165), quienes maltratan a los americanos las violan constantemente. Además, Las Casas recomienda el uso de la retórica para la conversión por ser un instrumento de atracción que conmueve y atrae “el ánimo de los oyentes” y los conduce “al punto que se propone” (Las Casas 1975: 94).

En el pensamiento lascasista como en el aristotélico los usos y las costumbres son una *segunda naturaleza* y constituyen una propensión que puede ser modificada (Las Casas

1975: 128). Para tal modificación hay que reprender a los indios suave y blandamente, usar halagos, inspirarles confianza, prometerles que si se evangelizan serán dispensados de una parte del tributo o censo al que están obligados y recordarles que ante la adoración de los animales, las plantas y las cosas que algunos infieles acostumbraban, Cristo no los vituperó, ni los injurió, ni los anatemizó, sino que les dijo que el Dios desconocido que buscaban era el que venía a anunciarles (Las Casas 1975: 284-289).

En esta tercera década del siglo XVI las tensiones producidas por la “cuestión del indio” se volvieron a agudizar en el clima de exaltación propiciado por las amenazas turcas, judías, luteranas y paganas recibidas por el catolicismo y la multiplicación de relatos orales y escritos profundizando el miedo al mal, al demonio, la muerte y el infierno representados por adivinos, brujas, paganos y herejes. No sabiendo a ciencia cierta si los bárbaros eran los indios o los españoles, y alterado por la mortandad indígena y los problemas económicos, de conciencia y propagación de la fe, Carlos V insistió en la prohibición de discutir e imprimir asuntos sobre el Nuevo Mundo (Urdanoz 1969: 55). Si bien esta prohibición no se cumplió al pie de la letra y las ideas de Vitoria y Las Casas siguieron teniendo efectos dentro y fuera de Salamanca, el nerviosismo del emperador indica lo delicado de las circunstancias.

A pesar de las advertencias de los encomenderos y sus seguidores sobre el peligro que significaba el lascasismo para la dominación española de las Indias y de las exageraciones vertidas por Las Casas en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, enviada a la corte en estos años, el emperador decidió que el camino a seguir en la conversión de los antiguos pobladores de América era la persuasión y no la fuerza (Hanke 1975: 51). Enseguida, con la finalidad de mejorar la política de colonización, el Consejo de Indias fue reformado y en 1542 una nueva reunión en Valladolid revisó el problema indiano. El resultado de esta junta fue la promulgación de las Leyes Nuevas, disposiciones con las cuales se suspendieron las autorizaciones de encomienda y se buscó detener la esclavización de los indios y las inclinaciones autonomistas de los colonos. Asimismo, se trató de establecer un pacto a fin de que, de manera “voluntaria”, los indios aceptaran el cristianismo y al rey español como propio (Maravall 1999: 424).

En estos momentos Las Casas influyó en la designación de los virreyes de Nueva España y Perú y se consagró como obispo de Chiapas, una muy pobre diócesis americana (Abril 1998: 281). Los cambios impulsados por el dominico avivaron los ánimos de los encomenderos y sus defensores en contra de la Corona y la obligaron a retirar la prohibición de la encomienda hereditaria. El fraile insistió en la desaparición de esta institución y, en 1546, con su autoridad episcopal, organizó la junta de teólogos de su orden, quienes aseguraron que la Providencia había dado las nuevas tierras a los Reyes Católicos para predicar el Evangelio y dilatar la fe, no para hacer más ricos a los españoles. Apegados a lo que la Escuela de Salamanca repetía, los teólogos resolvieron que a los indígenas les correspondían sus bienes y propiedades por derecho natural, divino y de gentes, pero, al igual que a los demás infieles, había que compelerlos a dejar de comer carne humana y sacrificar hombres a los ídolos con la finalidad de defender a los inocentes y proteger al género humano; también había que convertirlos al cristianismo con métodos suaves y pacíficos (Ybot 1954-1963: 279; Zavala 1975: 104).

En 1548 representantes de la Escuela de Salamanca revisaron el *Democrates alter*, la obra donde, en forma de diálogo, Ginés de Sepúlveda, el representante de los encomenderos opositores a Las Casas, justificaba la guerra. Para entonces, Vitoria había muerto

(1546) y Las Casas había enfrentado conflictos en Chiapas y regresado definitivamente a España (1547). Para Sepúlveda los cismas cristianos y las guerras constituían pruebas de la ira divina. Él compartía con Erasmo la tendencia a buscar la reforma de la Iglesia, por lo tanto, cuestionaba el relajamiento de las conductas de los sacerdotes. Por otro lado, en virtud de que el arribo del oro y la plata americanos era decisivo en el combate de la expansión otomana, interpretaba la colonización de América como una señal divina que podía prolongarse inclusive a la recuperación de los Santos Lugares. Para Sepúlveda las proposiciones de Las Casas eran “temerarias, escandalosas y heréticas” (Ramos 1976), porque la ley de la naturaleza y de la caridad humana obligaba a los paganos al conocimiento de la verdadera religión aun contra su voluntad. Además, consideraba irreales sus estrategias de conversión, porque los misioneros no tenían a su alcance los medios sobrenaturales de persuasión que Dios había concedido a los apóstoles. De este modo, había que someter a los indios primero y luego predicarles y convencerles (Ybot 1954-1963: 414-418).

Las críticas al clero y lo “insano” de su doctrina promovieron que la publicación del *Democrates alter* no se aprobara. Sepúlveda se defendió en una carta de 24 puntos que se publicó en Roma, pero Carlos V prohibió su circulación en España. Hubo réplicas y contrarréplicas y todo este revuelo motivó al emperador a suspender las incursiones en el Nuevo Mundo hasta que los teólogos se pusieran de acuerdo y resolvieran cómo podía conducirse la Corona “justamente y con seguridad de conciencia” (Ybot 1954-1963: 281).

A la nueva Junta de Valladolid, celebrada en 1550-1551 –también conocida como Controversias de Valladolid– se presentaron 13 sabios teólogos, legistas y consejeros reales presididos por Domingo de Soto (Abellán 1992: vol. 2, 543-544); así como representantes de los encomenderos novohispanos y peruanos. Su propósito fue escuchar las apologías preparadas por Las Casas y Ginés de Sepúlveda que Soto recogería en una síntesis y publicaría un año después. En estas apologías los pecados de la carne ocuparon el lugar central. En ambas se reprobaron las conductas indígenas y se señalaron las obligaciones de la España católica de promover la salvación de las almas de los recién descubiertos imponiéndoles nuevas leyes, gobierno y religión. Si bien ambos teólogos procedían de ambientes intelectuales cercanos y compartían lecturas similares, los conocimientos de Las Casas eran más amplios y profundos que los de Sepúlveda; asimismo, la perspectiva del dominico atendía a asuntos más relacionados con la moral y la vida social que la legalista de Sepúlveda, más orientada al “deber ser”. Una diferencia de fondo entre ambos se evidenció en la clasificación del sacrificio humano, pues mientras para Sepúlveda era un crimen solicitado por el Demonio, para Las Casas era una manifestación religiosa equivocada, pero religiosa al fin y al cabo.

Influido por los relatos de Mártir de Anglería y Fernández de Oviedo, en el *Democrates alter* Sepúlveda sostiene: “No es, pues, la sola infidelidad la causa de esta guerra justísima contra los bárbaros, sino sus nefandas liviandades, sus prodigiosos sacrificios de víctimas humanas, las extremas injurias que hacían a muchos inocentes, los horribles banquetes de cuerpos humanos, el culto impío de los ídolos” (Sepúlveda 1987: 133). También afirma que no se puede esperar nada “de hombres que estaban entregados á todo género de intemperancia y de nefandas liviandades” y que comían carne humana (Sepúlveda 1987: 105), pues esas maldades pertenecían a los más feroces y abominables crímenes; excedían toda la perversidad humana.

Según Sepúlveda, los habitantes de las tierras americanas no poseían humanidad, ni ciencia, ni comercio, ni moneda, ni letras, ni leyes escritas, sino instituciones y costumbres bárbaras que promovían brutales violaciones de la ley natural (Sepúlveda 1987: 101-103). Aunque contaban con una cierta racionalidad, esta era imperfecta, pues todavía estaban esclavizados a la Naturaleza, todavía no habían logrado separarse de ella, porque desconocían los preceptos divinos que –aclara– no necesariamente deben ser los cristianos. Su vida era semejante a la de las bestias, pues aún no habían desarrollado la capacidad de vivir en armonía y cumplir cabalmente la ley natural dada por Dios a los seres humanos.⁶ En suma, les faltaba la racionalidad inherente al comportamiento ético. Si la tuvieran, no existiría motivo para hacerles la guerra (Sepúlveda 1987: 206).

Uno de los argumentos esgrimidos por Sepúlveda para legitimar la destrucción de las instituciones indígenas fue la obligación de los cristianos de defender a los inocentes y dar auxilio al prójimo, máxime cuando se encontrara expuesto a la muerte. Afirmaba entonces que “El que pudiendo no defiende á su prójimo de tales ofensas, comete tan grave delito como el que las hace”. De ahí que la guerra sea justa y sea lícito apropiarse de las nuevas tierras, porque –según él– con ello se beneficiarán las víctimas inocentes, pues serán menos los muertos por la dominación cristiana que por los antiguos sacrificios (Sepúlveda 1987: 131).

El “correcto” significado de los pecados de la carne

Las Casas lamentó que Vitoria no hubiera contado con la información verdadera sobre las costumbres de los indios y hubiera justificado la guerra preventiva; seguramente tampoco le agradó que consintiera la injerencia de los poderes civiles en la vida de los indígenas. No obstante, coincidió con él en el reconocimiento de los derechos de los indios. Desde su ingreso a la orden de los dominicos, había estudiado los ritos, las ceremonias, los sacrificios y, en general, la religión de los indígenas, la cual dejaría sintetizada en dos obras principales: la *Apologética historia sumaria* y la *Historia de la Indias* (Esteve 1992: 99). A la muerte del fraile en 1566, este último y voluminoso manuscrito, elaborado durante 40 años, quedó depositado en el monasterio de San Gregorio de Valladolid junto con otros documentos (Esteve 1992: 97). Aunque ambas obras esperaron más de 300 años para ver la luz de la publicación, su contenido fue conocido por muchos funcionarios y religiosos españoles, pues se dirigieron a demostrar las excelencias de los habitantes del nuevo continente y destruir las “falsedades” propagadas por Mártir de Anglería, Fernández de Oviedo, Ginés Sepúlveda y otros “enemigos de los indios”.

La *Apologética* constituye –aunque no haya sido la intención de Las Casas– una de las primeras historias universales de la práctica del sacrificio, en especial del sacrificio humano. Esta obra influyó en la interpretación de la realidad americana de cronistas evangelistas como Diego Durán, Bernardino de Sahagún y otros que en la segunda mitad del siglo XVI intentaron describir las religiones indígenas e integraron, al igual que “el protector de los indios”, el pasado americano al pasado pagano, le asignaron valores

⁶ Según la teología cristiana, la ley natural es lo que Dios enseñó a todas las criaturas, a las racionales y a las irracionales; es la posibilidad de participar en la “ley eterna”, de seguir el plan de Dios y distinguir entre el bien y el mal. La diferencia básica entre hombres y animales es que los primeros conocen a través de la razón y los segundos a través del instinto; de modo que no pueden confundirse unos y otros.

análogos y destacaron las señas y los anuncios cristianos en ese Nuevo Mundo que el Demonio tenía dominado (Pastor 2011).

Con una mente más moderna en términos de indagación y con una perspectiva más abierta a la comprensión de lo distinto, la *Apologética* busca probar que entre los indios americanos existía una sociedad civil, tal y como Aristóteles la entendía, y que su elevado sentido religioso los preparaba para adoptar el cristianismo con profunda devoción, tal y como había ocurrido con los pueblos de la Antigüedad. La ignorancia acerca de las costumbres de otras gentes, como griegos y romanos, de sacrificar hombres y comer carne humana había provocado –según Las Casas– que los españoles consideraran bestias a los indios (Las Casas 1967: vol. 1, 545); sin embargo, estaban equivocados, pues esas costumbres formaban parte del proceso histórico “natural”, es decir, del plan eterno revelado por Dios.

Para conocer los “secretos” de las Indias, es decir, para interpretar correctamente lo que en ellas ocurría, Las Casas no vio necesario haber presenciado los hechos o contar con fuentes de testigos oculares, sino recurrir al corpus de textos teológicos que daban cuenta de la historia moral de los paganos, pues, según él, las pruebas y los fundamentos de la verdad de las costumbres precristianas se encuentran en la Biblia, en algunos textos de autores griegos y romanos –sobre todo Aristóteles y Cicerón–, así como en las obras de la patristica, en particular en las de Agustín de Hipona y, sobre todo en la escolástica de Tomás de Aquino (Las Casas 1965: vol. II, 202; Pagden 1982: 121, 135; Rech 1979, 1980, 1981, 1985; Esteve 1992: 84).

Empleando largas y apasionadas figuras retóricas, propias de la epidíctica, el objetivo central de la *Apologética* es enseñar al clero la manera de actuar del Demonio y los hechiceros en las Indias para que no sean engañados y puedan responder a la idolatría. En esta obra, las religiones paganas son uniformizadas y arregladas para que la cristiana aparezca siempre en un nivel superior, como la religión del bien, del provecho, de lo humano, del verdadero Dios (Las Casas 1967: vol.1, 496-497); pero se procura también que las americanas queden por encima de las paganas europeas. Al respecto, el fraile dominico afirma que estas gentes “tuvieron muchas menos fealdades que otras afamadas y políticas naciones de las antiguas, y con menos heces de errores en su idolatrías, [...] en la elección de los dioses tuvieron más razón y discreción y honestidad, [...] tienen mucha menor dificultad para ser traídos y convertidos a nuestra santa fe que muchos de los idólatras gentiles pasados...” (Las Casas 1965: vol. 1, 663). Los indios son más racionales porque se acercan más a las costumbres cristianas, lo cual demuestran sus templos anchos, altos, lujosos, ornamentados, ricos y, en general, su gran entrega a la religión (Las Casas 1965: vol. 1, 688).

Una de las novedades y aportaciones de Las Casas a la Escuela de Salamanca radicó en la superación de la reprobación mecánica de la moral indígena presentada hasta ese momento, con el fin de poder incorporarla y explicarla en el contexto de la Revelación. Con tal propósito, no solo integró a los indios en el pasado de los pueblos paganos y con ello en la historia universal, sino que descubrió en ellos religiones bien estructuradas y organizadas cuyo centro de cohesión social era el sacrificio. De este modo, así como en la Semana Santa, en las fiestas religiosas, el domingo y en la vida cotidiana el centro de cohesión de la religión cristiana es la misa, el sacrificio del Señor, del cual dimanaban lo prohibido y lo permitido (las leyes y normas morales), la producción y reproducción; en los tiempos antiguos, también lo fue, pero se destinó a otros dioses.

En consonancia con los textos bíblicos, en particular con el Decálogo, Las Casas entiende que las autoridades, las leyes y las costumbres de los pueblos paganos, incluidos los americanos, se desprenden de su manera de sacralizar la vida, es decir, de hacer sacro o sacrificar. Por eso, sobre todo la segunda parte de la *Apologética*, se concentra en estudiar los pecados de la carne para concluir que la ingesta de carne humana, la embriaguez y la sexualidad incontrolada fueron el producto de la práctica de sacrificios equivocados obligados por el Demonio, quien turbaba los sentidos, creaba desorden y confusión, encendía las pasiones, levantaba los apetitos de la fornicación y destruía la castidad (Las Casas 1967: vol. 1, 454-458), sobre todo en las fiestas bacanales, saturnales, lupercalias y florales. Sin el conocimiento de Dios –sostiene Las Casas– la carnalidad pocas veces se sabe usar bien. No obstante, entre los indios no fue tan descarriada como entre otros pueblos (Las Casas 1967: vol. 2, 288).

En el proceso de redención e inmersión del indio en el cristianismo, Las Casas borró la posibilidad de que –para el caso mesoamericano– los pecados carnales quedaran fuera del ámbito religioso y se confundieran con desviaciones sexuales, crímenes o asesinatos cometidos por pueblos bárbaros. Así, por ejemplo, dice que en Tlaxcala comían a los sacrificados “porque esta carne tenían por tan consagrada que comiendo della creían quedar santificados. Acabad todo esto, cesaba la pascua y su abstinencia y ayuno y comían su axí e las otras cosas que ayunando les eran vedadas” (Las Casas 1967: vol. 2, 196). Y como no comían carne humana por tener “la naturaleza corrupta”, por la “indispuesta y mala disposición de la tierra y destemplanza de los aires donde viven”, por tener epilepsia o locura o por nacer con personas que usaron mucho tiempo esas costumbres, según lo afirma Aristóteles, la explicación del consumo de carne humana y de otros vicios se debía a la influencia de malas personas: magas, hechiceras, hombres de artes mágicas, demonios, enemigos del linaje humano (Las Casas 1967: vol. 1, 468-469).

Confirmando la interpretación aristotélico-tomista, el dominico afirma que el sacrificio pertenece a la ley natural, pues responde al impulso natural de conocer y buscar a Dios y la potencia de la razón. Por ello, todas las naciones del mundo han ofrecido sacrificios a quien consideran su verdadero Dios, “aunque éste, en realidad, sea falso”. La ausencia de gracia y doctrina provocaron el descarrilamiento de las naciones precristianas hacia la impureza, la ignorancia y otros errores; pero de eso no es posible culparlas (Las Casas 1967: vol. 2, 243). Otros paganos también sacrificaron seres humanos en el pasado, y aunque los sacrificios de los pueblos prehispánicos los aventajaron por su cantidad, diversidad y multitud, hay pruebas de que tenían un juicio más claro y sutil, un mejor entendimiento y eran más comedidos y religiosos para con Dios. Estas pruebas son: su devoción al sacrificio, las variadas ofrendas que acostumbraban hacer y el hecho de sacrificar seres animados e inanimados durante el día y la noche, todos los días, y más aún los días de fiesta. También los ayunos, los sufrimientos y las penitencias que hacían antes de las grandes y ostentosas procesiones y fiestas, así como los ritos y las ceremonias que implicaban los distintos sacrificios son prueba de su fervor religioso (Las Casas 1967: vol. 2, 243).

Aunque la interpretación de Las Casas no está exenta de contradicciones, pues a veces los indios aparecen como grandes pecadores y otras veces no, su metamorfosis en seres humanos racionales poseedores de todas las cualidades para ser cristianos, aun mejores que los españoles debido a su elevada religiosidad, significó la transformación de su imagen. Ni para la Escuela de Salamanca ni para Ginés de Sepúlveda los indios

eran animales o bestias. Las Controversias de Valladolid no se cuestionaron esto, sino su grado de racionalidad. Para Sepúlveda, “apenas merecían el nombre de seres humanos”; para Las Casas, en cambio, como se ha visto antes, su grado de racionalidad era notable. Para todos los españoles, los indios necesitaban aceptar el principio aristotélico según el cual “lo superior y más excelente debe dominar lo inferior e imperfecto”. No obstante, mientras para Las Casas la población americana constituía un buen rebaño digno de ser conducido suavemente hacia la organización de una hermandad solidaria o una comunidad cristiana sumisa a las decisiones de sus padres religiosos, Sepúlveda no proporciónó otra alternativa que el total sometimiento. Ambos estaban convencidos de que España era la elegida por Dios para salvar al mundo del Demonio y que en la península habitaban hombres superiores destinados a conducir a los inferiores (O’Gorman 1972: 101-110), pero su plan de conversión difirió.

Todo lo estudiado por Las Casas en su *Apologética* lo expuso en las Controversias de Valladolid y, según él, tanto Sepúlveda como los teólogos y los juristas “quedaron muy satisfechos” y “algunos se admiraron” (Carro 1966: 223). Hoy sabemos que la interpretación del mundo indígena que convino a la política del Estado español fue la suya: la conversión debía proceder por la vía de la persuasión y el convencimiento. No obstante, los esfuerzos por rebajar la condición humana de los indios y con ello sus derechos prosiguieron. Un caso fue el del erudito clérigo Francisco López de Gómara, quien escribió la *Historia general de las Indias*, una obra publicada en Zaragoza en 1552 y prohibida un año después a instancia de Las Casas, cuyo objetivo primordial fue convencer al rey y a las autoridades de los grandes servicios realizados por los conquistadores y de sus merecidos privilegios. En ella copia textualmente algunas descripciones de Cortés y coloca en orden los “grandísimos pecados” que los conquistadores lograron desterrar de los “carnalísimos” indios: “idolatría, sacrificios de hombres vivos, comida de carne humana, habla con el diablo, sodomía, muchedumbre de mujeres y otros así” (López de Gómara 1979: 7, 319, 355).

El camino hacia la sustitución

Entre 1554 y 1560 tuvo lugar, con interrupciones, el Concilio de Trento. A él acudieron representantes de la segunda escolástica salmantina (Domingo de Soto, Alfonso Castro, Díaz de Lugo, Covarrubias y Leyva y Vázquez de Menchaca). Con él renació la conciencia de la misión para defender el catolicismo del protestantismo y se evidenció la necesidad de emprender una reforma eclesiástica que disciplinara al clero regular, renovara, ampliara y fortaleciera al clero secular y, en general, la Iglesia cerrara filas contra el enemigo. Unida a esta institución, la Corona española fijó las estrategias a seguir frente a la herejía, la idolatría en América y las relaciones políticas con el papa y los príncipes protestantes.

En 1555, en el transcurso de este Concilio, se aprobaron por Cédula Real y se publicó en Salamanca la edición comentada de las *Siete Partidas* (1252-1284) de Alfonso X, obra del jurista y consejero de Indias Gregorio López de Tovar, esto es, las glosas de los fundamentos teológicos y las explicaciones razonadas de las leyes que tendían a unificar jurídicamente a España. En ellas se expresaron las coincidencias jurídicas con la teología salmantina: a los indios la doctrina del libro I de la *Política* de Aristóteles “no les es aplicable, porque no son gente ni feroz ni bestial, que carezca de razón. Antes bien, son

hombres racionales y se ha hallado entre ellos orden de gobierno y poseen mucha destreza en las artes mecánicas [...] Si se ha descubierto entre ellos alguna impericia o estupidez, se debe más a la infidelidad en que han vivido que a la carencia de razón humana” (Zavala 1975: 93). No obstante, según Gregorio López, por decisión papal, debían someterse a los reyes españoles, y los misioneros y fieles procederían a su evangelización empleando medios pacíficos. La guerra no se justificaba por no creer en Cristo, pero sí por obstaculizar la predicación o las prácticas cristianas de los ya convertidos y, con base en el deber cristiano de proteger a los inocentes, si insistían en la realización de sacrificios humanos (López Tovar 1807). Un año después, mientras Carlos V admitía el fracaso de su soñado imperio universal y abdicaba en favor de su hermano e hijo, otra cédula real prohibió la impresión de libros que abordaran temas sobre el Nuevo Mundo sin la licencia del Consejo de Indias; las que carecieran de esta serían quemadas públicamente. Lo que estaba en contra de España no debía perpetuarse en una “historia pública”, porque era necesario cuidar la imagen del Estado y de la Iglesia, mantener la unidad en torno a la fe católica y alejar el peligro luterano (Friede 1963: 48-65, 92-93).⁷

En estos momentos Domingo de Soto ocupaba la cátedra Prima de Teología de la Universidad de Salamanca y daba a conocer su tratado *De la justicia y el derecho*, en cuyo noveno libro indicaba las razones de la superioridad del sacrificio cristiano. La Eucaristía—había explicado Tomás de Aquino— era el centro de la vida cristiana y no había culto sin este sacramento: “[...] es el cuerpo y la sangre de Jesucristo hechos manjar espiritual para los hombres y víctima para Dios”. En su sacrificio, Cristo da realmente de comer su carne como salud del cuerpo y de beber su sangre para el alma (Tomás de Aquino 1997: Eucaristía, vol. XIII, 483). En griego, ‘eucaristía’ significa “acción de gracias” y misterio de la cena. El sacrificio del cuerpo y la sangre de Cristo encierran un misterio, el misterio de la redención, del perdón y la salvación del mal, de la muerte del género humano, consumada con la pasión y resurrección de Cristo que es la promesa de la vida eterna (Tomás de Aquino 1997: Ley Antigua, 1-2, q. 102, 447). Antes de este hecho, los ritos no tenían la virtud de expiar los pecados; después de Cristo, quienes siguieron practicándolos pecaron mortalmente. El cristianismo encierra toda la moral, porque como nueva ley anula las “observaciones carnales de la vieja ley y las sustituye por preceptos evangélicos *fundados en razón*” (Tomás de Aquino 1997: Ley Antigua, 1-2, q. 102, 362). Separa la vida de la muerte, porque entiende que todas las obras muertas son obras del pecado y que los hechiceros y sacerdotes de los pueblos idolátricos usaban en sus ritos carnes y huesos de hombres muertos contaminándose con ellos (Tomás de Aquino 1997: Ley Antigua, 1-2, q. 102, 433).

Domingo de Soto contribuyó al proceso de sustitución de las religiones indígenas por el cristianismo al coincidir con Las Casas en que el sacrificio es de ley natural, es una obligación para todos los hombres y las leyes humanas determinan lo que se sacrifica. Así: “El sacerdote de la antigua ley ofrecía siempre los mismos sacrificios que no podían borrar los pecados. Pero Cristo lo ofreció una sola vez para siempre” (Soto 1967: 154). Además, en los sacrificios antiguos las cosas se hacían sagradas sacrificándolas, pero Cristo ya es sagrado y no hay necesidad de sacrificarlo. Su consagración ya no es cruenta ni violenta

⁷ Franciscanos y dominicos diferían en los métodos de evangelización. También valoraban en forma distinta las conductas de indios y españoles. Por escribir una carta al rey (enero de 1555) dando cuenta de “las cosas de esta tierra” en un sentido peyorativo las autoridades franciscanas encarcelaron a Motolinia en 1556. En esta carta Motolinia critica a Las Casas (Pérez Fernández 1989: 273).

sino ritual (Sauras 1997: 415). También Soto contribuyó a lo antes expresado por Vitoria y Las Casas al subrayar que las supersticiones idolátricas que necesitaron muchas ceremonias expresaron “los múltiples misterios de Cristo”, en realidad, los sacrificios de los paganos “ya significaban abundantemente a Cristo...” (Soto 1967: 151).

Última observación

El proceso de sustitución de una religión por otra no fue suave ni pacífico; implicó cambios radicales y violentos. Con la gran mortandad indígena del siglo XVI, la congregación y recongregación de los pueblos americanos, la destrucción de sus códices, templos e ídolos, el asesinato de sus caciques y sacerdotes, la supresión de sus fiestas cuyos momentos nodales eran los sacrificios sangrientos de animales y, en momentos especiales, de humanos, así como con la erradicación de los saberes y del código ético que para los cristianos fue visto desde un principio como el decálogo de los pecados de la carne se dio paso a una nueva etapa de la historia universal. En las obras de Vitoria, Las Casas y Soto quedaron fijadas las estrategias de purificación del indio y de su ignominioso pasado. Al haberse concentrado obsesivamente en lo que consideraban pecados de la carne, ellos, junto con los cronistas religiosos y civiles, no pudieron aproximarse al conocimiento de las religiones de los antiguos pobladores de América; no pudieron ver cómo, al igual que en el cristianismo, de sus religiones se desprendían los códigos morales y el conjunto de normas, incluidas las relacionadas con la carne y la sexualidad. Lamentablemente esta imposibilidad correspondió a los tiempos en que el mundo se comprendía por lo antes narrado y conocido teológica y jurídicamente. Hoy no se les podría pedir otra cosa.

Bibliografía

- Abellán, José Luis (1992): *La Edad de Oro. Siglo XVI*, vol. 2 de *Historia crítica del pensamiento español*. Barcelona: Circulo de Lectores, 7 vols.
- Abril Castelló, Vidal (1998): “Los teólogos-juristas de la Escuela de Salamanca, padres de los derechos humanos en el mundo moderno y contemporáneo”. En: *Religión y cultura*, 44, 205, pp. 271-300.
- Beltrán Heredia, Vicente (1952), “Introducción”. En: Vitoria, Francisco de, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*. Tomo I: *De fide et spe*. Salamanca: Biblioteca de Teólogos Españoles, pp. VII-XLVIII (qq. 1-22).
- Bernard, Carmen/Gruzinsky, Serge (1992): *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Brufau Prats, Jaime (1964): “Preámbulo”. En: Soto, Domingo de: *Reelección “De Dominio”*. Granada: Universidad de Granada, pp. 79-101.
- Carro, Venancio Diego (1966): “Los postulados teológico-jurídicos de Bartolomé de Las Casas. Sus aciertos, sus olvidos y sus fallos, ante los maestros Francisco de Vitoria y Domingo de Soto”. En: *Anuario de Estudios Americanos*, XXIII, pp. 109-246.
- Colunga, Alberto (1997): “Introducción al Tratado de la ley antigua”. En Aquino, Tomás de: *Suma teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, vol. VI, pp. 205-224.
- Esteve Barba, Francisco (1992): *Historiografía indiana*. Madrid: Gredos.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo (1851): *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del Mar Océano*. Madrid: Imprenta Real Academia de la Historia.

- (1950): *Sumario de la natural historia de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Friede, Juan (1963): “La censura española y la ‘Recopilación historial’ de fray Pedro Aguado”. En: *Boletín Cultural y Bibliográfico*, VI, 2, pp. 167-192.
- Gerbi, Antonio (1978): *La naturaleza de las Indias nuevas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hanke, Lewis (1965): “Estudio preliminar”. En: Las Casas, Bartolomé de: *Historia de la Indias*. México: Fondo de Cultura Económica, vol. I, pp. IX-LXXXVI.
- Hanke, Lewis: “Introducción” (1975). En: Las Casas, Bartolomé de: *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 17-60.
- Höffner, Joseph (1957): *La ética colonial española del Siglo de Oro*. Madrid: Cultura Hispánica.
- Las Casas, Bartolomé de (1965): *Historia de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica, 3 vols.
- (1967): *Apologética historia sumaria*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2 vols.
- (1975): *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López de Gómara, Francisco (1979): *Historia General de las Indias y vida de Hernán Cortés*. Caracas: Ayacucho.
- López de Palacios Rubios, Juan/Paz, Matías de (1954): *De las islas del mar Océano, Del dominio de los Reyes de España sobre los indios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López de Tovar, Gregorio (1807): *Siete Partidas del rey don Alfonso el Sabio*. Madrid: Imprenta Real, 3 vols.
- Maravall, José Antonio (1972): *Estado Moderno y mentalidad social, siglo xv al xvii*. Madrid: Revista de Occidente, 2 vols.
- (1999): *Estudios de historia del pensamiento español, Edad Media, La época del Renacimiento*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Miranda, José (1950): “Introducción”. En: Fernández de Oviedo, Gonzalo: *Sumario de la natural historia de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 7-74.
- Montero Díaz, Santiago (1948): “Estudio preliminar”. En: Cabrera de Córdoba, Luis: *De Historia para entenderla y escribirla*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, pp. XI-LVI.
- O’Gorman, Edmundo (1972): *Cuatro historiadores de Indias, siglo xvi*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Pagden, Anthony (1982): *The Fall of Natural Man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pastor, Marialba (2011): “Del ‘estereotipo del pagano’ al ‘estereotipo del indio’”. Los textos cristianos en la interpretación del Nuevo Mundo”. En: *Revista Iberoamericana. América Latina-España-Portugal*, Nueva época, XI, 43, pp. 9-27.
- Pérez Luño, Antonio-Enrique (1992): *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*. Madrid: Trotta.
- Pérez de Tudela, Juan (1975): “El horizonte teológico en el ideario de Las Casas”. En: Pérez de Tudela, Juan/García Gallo, Alfonso: *Sesión de apertura del curso académico 1974-75*. Madrid: Instituto de España, pp. 9-49.
- Pérez Fernández, Isacio (1989), *Fray Toribio Motolinía, OFM frente a Fray Bartolomé de las Casas, OP*. Salamanca: San Esteban.
- Ramos, Demetrio (1976): “Estudio preliminar”. En: Sepúlveda, Juan Ginés de: *Hechos de los españoles en el Nuevo Mundo y México*. Valladolid: Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid, pp. 5-71.
- Rech, Bruno (1979): “Las Casas und die Autoritäten seiner Geschichtsschreibung”. En: *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft u. Gesellschaft Lateinamerikas*, 16, pp. 13-52.
- (1980): “Las Casas und die Kirchenväter”. En: *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft u. Gesellschaft Lateinamerikas*, 17, pp. 1-47.

- (1981): “Las Casas und das Alte Testament”. En: *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft u. Gesellschaft Lateinamerikas*, 18, pp. 1-30.
- (1985): “Bartolomé de Las Casas und Aristoteles”. En: *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft u. Gesellschaft Lateinamerikas*, 22, pp. 39-68.
- Rodríguez Molinero, Marcelino (1993): *La doctrina colonial de Francisco de Vitoria o el derecho de la paz y de la guerra. Un legado perenne de la escuela de Salamanca*. Salamanca: Librería Cervantes.
- Rozat Dupeyron, Guy (1995): *América, Imperio del Demonio. Cuentos y recuentos*. México: Universidad Iberoamericana.
- Salavert Fabián, Vicente (1990): “La Leyenda Negra. Evolución del panfleto antiespañol en la Francia del siglo xvi”. En: *Historia 16*, XV, 167, pp. 38-50.
- Sauras, Emilio (1997): “Introducción al Tratado de la Eucaristía”. En: Tomás de Aquino: *Suma teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, vol. XIII, pp. 397-432.
- SB *Sagrada Biblia* (1971). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Sepúlveda, Juan Ginés de (1987): *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Soto, Domingo de (1967) *De la justicia y el derecho en diez libros*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 5 vols.
- Tomás de Aquino (1997): *Suma teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 14 vols.
- Tomás y Valiente, Francisco (1969): *El derecho penal de la monarquía absoluta (siglos xvi-xvii-xviii)*. Madrid: Tecnos.
- Urdanoz, Teófilo (1969): “Introducción biográfica”. En: Vitoria, Francisco de: *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Vitoria, Francisco de (1960): *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ybot León, Antonio (1954-1963): *La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias*. Barcelona: Salvat, 2 vols.
- Zavala, Silvio (1975): *Servidumbre natural y libertad cristiana, según los tratadistas españoles de los siglos xvi y xvii*. México: Porrúa.