



The School of
Salamanca

A Digital Collection of
Sources and a Dictionary
of its Juridical-Political
Language

Working Paper Series

No. 2015-01

José Luis Egío

(Universidad Nacional Autónoma de México)

**La consolidación del estatuto
teológico-político del pagano
amerindio en los maestros
'salmantinos' y sus discípulos
novohispanos (1512-1593)**

urn:nbn:de:hebis:30:3-324042

Dieser Beitrag steht unter einer
Creative Commons Lizenz cc-by-nc-nd 3.0

La consolidación del estatuto teológico-político del pagano amerindio en los maestros ‘salmantinos’ y sus discípulos novohispanos (1512-1593)

José Luis EGÍO

(Universidad Nacional Autónoma de México)

Abstract

This paper presents a reconstruction of the debate about the theologico-political condition of American Indians in 16th century. It focus on one single element of the general and complex controversy: the opinions about the paganism of the peoples ‘discovered’ in America and Asia. After analyzing the condemnations of Indian “idolatries” written by chroniclers such as López de Gómara or Fernández de Oviedo, it summarises the arguments that were elaborated by important teachers of the University of Salamanca (De Paz, Vitoria, Soto) to reject the perverse confused way in which the theological dilemmas arisen from the discovery of new pagan peoples were discussed. The paper underlines the importance of the role played by Salamanca’s theologians in a broader process of conceptualization of the “innocent” nature of Native Americans “idolatries” in which missionary theologians such as Las Casas or Zumárraga (with other methods and arguments) also took part. The final chapters of the article are dedicated to study the consolidation of Salamanca’s arguments in the increasing debate about evangelization and Spanish domination over the Indies. Two leading figures of New Spain are recalled: Alonso de la Veracruz and Domingo de Salazar. Under the influence of Vitoria and Soto, their teachers at the University of Salamanca, Veracruz and Salazar adapted received ideas to the missionary contexts of America and Asia.

1. <i>Introducción. Paganos antiguos y modernos en las primeras décadas del siglo XVI</i>	4
2. <i>Salamanca y ‘los otros’. Confusión intencionada del estatuto teológico de los amerindios en crónicas y tratados</i>	6
3. <i>Autoridades ‘salmantinas’ sobre el paganismo de los amerindios antes de las Relecciones de Vitoria. Del sermón de Montesinos (1511) al pionero De dominio regum hispaniae super indos de Matías de Paz (1512)</i>	11
4. <i>Ideas sobre el paganismo amerindio en las Relecciones de Soto y Vitoria (1535-1539)</i>	19
5. <i>El debate sobre el estatuto teológico-político del pagano amerindio en la América de la década de 1530. Afinidades y divergencias de Las Casas, Zumárraga o Quiroga con los maestros ‘salmantinos’</i>	26
6. <i>Recepción y matización de las doctrinas ‘salmantinas’ sobre el paganismo amerindio por un discípulo novohispano: Alonso de la Veracruz</i>	37
7. <i>Ecos de Salamanca en Asia: Domingo de Salazar, primer obispo de Filipinas</i>	52
8. <i>Conclusión</i>	57
<i>Bibliografía</i>	58
<i>Fuentes primarias</i>	58
<i>Bibliografía secundaria</i>	61

1. Introducción. Paganos antiguos y modernos en las primeras décadas del siglo XVI

Desde la difusión de las primeras noticias sobre los pueblos americanos en Europa, pueblos de gran diversidad cultural, económica, religiosa y técnica, recopiladores e intérpretes de las relaciones llegadas desde el Nuevo Continente como Pedro Mártir de Anglería tendieron a sistematizar en un marco general lo que, a primera vista, se presentaba como una serie de informaciones incoherentes y elaboradas por aventureros indoctos. El paganismo clásico, objeto de reflexión tanto de los principales teólogos cristianos (especialmente, de los Padres de la Iglesia) y ‘resucitado’, en cierta forma, con los estudios humanísticos que proliferaban justo en la época del ‘descubrimiento’, se impuso como marco común en la sistematización e interpretación de lo inédito. El indio americano fue definido, por consiguiente, como un tipo de pagano ‘especial’: equiparable en cierto modo a griegos, romanos y los pueblos asiáticos con los que tenían contacto, pero diferenciado de éstos por su barbarie, al entregarse a ritos diabólicos como el sacrificio humano y la

antropofagia¹ o vivir, en palabras de Erasmo, “a manera de bestias”² indiferentes a su desnudez.

Las pautas interpretativas del humanista italiano Pedro Mártir de Anglería fueron seguidas por los cronistas de Indias posteriores y se convirtieron en estereotipos seguidos de forma relativamente acrítica. Para autores como Francisco López de Gómara o Gonzalo Fernández de Oviedo, el recurso a los moldes clásicos permitía otorgar a los acontecimientos sin precedentes de los que estaban siendo testigos un sentido avalado por la *auctoritas* de los Antiguos, indispensable en el proceder argumentativo seguido en los “saberes” de la época (desde la teología a la medicina y pasando por la que hoy llamamos física).

El recurso relativamente ‘fácil’ a los textos clásicos para interpretar la religión y costumbres de los pueblos amerindios se convirtió pronto en un arma de doble filo. Es en el campo de lo político donde surgieron las mayores discrepancias a la hora de enjuiciar el ‘paganismo’ de los indios. En efecto, si la asimilación indio-pagano clásico se mantenía hasta las últimas consecuencias, las pretensiones de los europeos sobre los pueblos amerindios debían seguir la línea ‘humilde’ que los primeros cristianos habían adoptado en sus relaciones con el mundo pagano que los rodeaba. Luchar, en primer lugar, porque su discurso pudiera hacerse oír y confiar en que la Verdad de su mensaje se impusiera progresivamente entre los indiferentes y los adeptos a otras religiones. Desde esta perspectiva, favorable al ejercicio de una ‘compulsión’ no violenta a la hora de promover la entrada de los paganos amerindios en la Iglesia católica, la etapa de construcción de instituciones políticas (leyes, principados, organismos de censura o control inquisitorial,...) propiamente

¹ Dirigiéndose al Papa al comienzo del C. IV de la Cuarta Década, en el pasaje “De crudeli immolatione quam Barbari Diis suis exhibent”, exclama Mártir de Anglería: “Proh crudele facinus, Pater Sancte, Proh truculentas hominum mentes, stomacho claudat portas Beatitudo tua ne perturbetur. Pueros, puellas q ibi suis immolant diis”, *De Orbe Novo Petri Martyris ab Anglería Mediolanensis Protonotarii Cesaris senatoris decades*, Madrid, Miguel de Eguía, 1530, fol. lviii.

² De Rotterdam, Erasmo, *Coloquios familiares. Edición de Alonso Ruiz de Virués (siglo XVI)*, Barcelona, Anthropos, 2005, pp. 192-194.

cristianas debía ser postergada en el tiempo para respetar la lógica inherente a todo proceso de conversión individual y social.

La línea expuesta es, con algunos matices, la posición que en lo tocante a la evangelización de los amerindios sostuvieron Francisco de Vitoria y otros teólogos que se formaron y/o enseñaron en la Universidad de Salamanca, quienes a su vez se hicieron eco de la interpretación tomista de algunos de los lugares comunes de los Padres de la Iglesia sobre las relaciones entre cristianos y paganos.

Las opiniones de los dominicos salmantinos, en las que profundizaremos después, no fueron, con todo, las únicas que se difundieron ni las preponderantes entre los letrados de su tiempo. Recurriendo a autoridades teológicas comunes o alternativas, tanto los cronistas mencionados como otros clérigos y frailes, entre los que no faltaron compañeros de orden³ de los Vitoria o Soto expusieron pareceres diversos para condenar los cultos ‘idolátricos’ de los paganos amerindios, justificar un proceso de erradicación violenta de los mismos y un despojo de sus bienes y principados que, por otra parte, se inicia con anterioridad a la sosegada e interminable de discusión que hubiera debido precederlo.

2. Salamanca y ‘los otros’. Confusión intencionada del estatuto teológico de los amerindios en crónicas y tratados

A la hora de juzgar si los teólogos que enseñaban en la Universidad de Salamanca en el siglo XVI constituían una escuela de pensamiento, resulta interesante evaluar sus trabajos sobre asuntos indianos desde una perspectiva externa e intentar determinar si, en contraste con las opiniones que, sobre los mismos temas, circulaban en otros

³ Algo predicho por el propio Vitoria en la carta que escribió a Arcos en noviembre de 1534: “Y no faltará, etiam intra Ordinem Praedicatorum, quien los de por libres [quien excuse a los conquistadores del Perú], immo laudet et facta et caedes et spolia illorum”. Publicada en Pereña, Luciano et al. (eds.), *Relectio de Indis o Libertad de los Indios*, Madrid, CSIC, 1967, pp. 147-139.

círculos letrados (cortesianos y académicos), presentan elementos comunes que los distinguan, en bloque, en el “universo de opiniones”⁴ presentes en la producción teológica, jurídica e histórica de su tiempo.

Si atendemos, en primer lugar, a las consideraciones en las que abundaron algunos de los cronistas que sucedieron a Anglería en su trabajo de ‘historización’ de la conquista española de las Indias, observamos una repetición y amplificación generalizada de los estereotipos del indio-pagano legados por el humanista italiano.

Autores como Gómara o Fernández de Oviedo sustituirán, sin embargo, la actitud marcadamente curiosa de Anglería hacia el paganismo amerindio, por una clara condena del mismo, proponiendo modalidades violentas de erradicación de los cultos prehispánicos (empleadas con musulmanes, judíos y herejes “recalcitrantes”) y justificando teológicamente la aplicación de una serie de castigos políticos y económicos a los habitantes de América. La infidelidad de los amerindios será alegada en este contexto, para justificar el amplio abanico de medidas emprendidas unilateralmente por los conquistadores en el Nuevo Mundo: apropiación de tierras, despojo a los indios de sus bienes, aniquilación de sus repúblicas y derrocamiento de los príncipes naturales, sometimiento a trabajo forzado e incluso esclavización y deportación de poblaciones enteras como los llamados caribes.

Si nos detenemos, en primer lugar, en la *Historia general y Conquista de México* publicada por Francisco López de Gómara en 1553⁵, podemos observar que la “idolatría” es considerada como un grave pecado y considerada (junto a pecados contra la ley natural como la sodomía y antropofagia) como causa justa de esclavización de los naturales⁶. Gómara, que era miembro del clero y se formó en

⁴ Luque Talaván, Miguel, *Un universo de opiniones: la literatura jurídica indiana*, Madrid, CSIC, 2003.

⁵ Seguimos la edición *Historia de las Indias y Conquista de México*, México, CONDUMEX, 1978 (impresión facsímil de la edición príncipe), Zaragoza, Agustín Millán, 1552.

⁶ En el caso de las poblaciones cercanas a Tepeacac, Gómara considera que Cortés dio justamente a sus habitantes por esclavos “por putos, por idólatras, por comer carne humana”, *Ibid.*, II, “La guerra de Panuco”, f. XC.

Osma y Bolonia⁷ ofrece fundamentos bíblicos y patrísticos (Agustín⁸ y Crisóstomo) para justificar ante el lector cristiano la esclavitud susodicha:

“Justo es que los hombres que nacen libres no sean esclavos de otros hombres, especialmente saliendo de la servidumbre del diablo por santo bautismo, y aunque la servidumbre y cautiverio, por culpa y por pena, es del pecado, según declaran los santos doctores Agustín y Crisóstomo, y Dios quizá permitió la servidumbre y trabajo de estas gentes de pecados para su castigo, pues menos pecó Cam contra su padre Noé que estos indios contra Dios, y fueron sus hijos y descendientes esclavos por maldición”⁹.

Observamos como la posición de Gómara es voluntariamente confusa y ambivalente. No distingue entre los numerosos pueblos americanos, a los que agrupa bajo la denominación de “estas gentes de pecados” y aunque es consciente de su ignorancia invencible del Evangelio o de su condición de neófitos¹⁰, interpreta de forma polémica a Agustín y Crisóstomo para hacer de todo pecado una causa justa de sometimiento a servidumbre y esclavitud. Su recurso a la historia bíblica resulta aún más controvertido, puesto que Gómara equipara en su papel de jueces de pecadores a los conquistadores y al mismo Dios.

Si, por su argumentación interesadamente confusa, Gómara representa al cronista-polemista más concentrado en hacer valer los derechos de conquistadores como Cortés¹¹ que en ofrecer precisiones sobre unos pueblos condenados de antemano¹²,

⁷ Entre las monografías dedicadas a su figura destaca la de Nora Edith Jiménez, *Francisco López de Gómara, Escribir historias en tiempos de Carlos V*, Michoacán, El Colegio de Michoacán. Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001.

⁸ Ver los argumentos de Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, L. XIX, Cap. XV, “De la libertad natural y de, la servidumbre, cuya primera causa es pecado, por lo cual el hombre que de perversa voluntad, aunque no sea esclavo de otro hombre, lo es de su propio apetito”.

⁹ *Historia general de las Indias...*, *op. cit.*, I, “De la libertad de los indios”, f. CXVIII.

¹⁰ Argumento en favor de su libertad y de que sus pecados fueran enjuiciados por benevolencia, defendido por los teólogos que se formaron y/o enseñaron en la Universidad de Salamanca.

¹¹ De cuyo hijo, Martín Cortés recibió un estipendio de quinientos ducados tras concluir su obra, según consta en una cédula u orden de pago de 1553, *Francisco López de Gómara, Escribir historias en tiempos de Carlos V*, p. 105.

¹² De acuerdo a Nora Edith Jiménez: “En su mente [la de Gómara] no había muchas diferencias entre los caudillos de la reconquista y los conquistadores de América, ni la guerra en el mediterráneo se

el cronista laico Gonzalo Fernández de Oviedo, se presenta como un alegador sistemático de la naturaleza ‘culposa’ del paganismo del indio americano.

La *Historia general y natural*, cuya primera parte fue publicada en Sevilla en 1535¹³, ahonda en la retórica teológica justificadora del exterminio indiano que reseñamos en Gómara¹⁴. Desde un punto de vista jurídico-teológico, resulta también importante la falta de claridad conceptual que podemos encontrar en los juicios de Oviedo cuando reflexiona sobre la forma en la que los conquistadores españoles debían “enfrentar” la infidelidad del indio.

La clara diferencia teológica existente entre la condición del indio “pagano”, sin noticias de la religión cristiana o que comenzaba a dar los primeros pasos en su formación evangélica, y la del musulmán, judío o hereje, fue rebatida por Oviedo con argumentos que, por lo complejos y sistemáticos, nos permiten pensar que su falta de precisión en la materia era intencionada. Para subrayar las “culpas” que los indios tendrían en su infidelidad, Oviedo se apoya, en primer lugar, en una de las pruebas clásicas que los teólogos cristianos habían utilizado para demostrar la existencia de Dios (recopilada, por ejemplo en la *Suma teológica* de Tomás de Aquino¹⁵), la idea de que la existencia de un Dios omnipotente y benéfico es una verdad evidente para toda “criatura” o ser humano, “pues ninguna criatura dexa de conosçer que hay un Dios todopoderoso, y por tanto diçe el psalmista: los cielos recuentan la gloria de Dios, é las obras de sus manos denuncian el firmamento”¹⁶. El cronista confiere a esta prueba clásica una función argumentativa de naturaleza

diferenciaba mucho de la cruzada contra el infiel efectuada en el suelo castellano: los capitanes que llevaban a cabo esas empresas debían tener el mismo trato, la misma recompensa, la misma consideración, los mismos derechos que antaño”, *Ibid.*, pp. 227-228.

¹³ Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Primera parte de la historia natural y general de las Indias, islas y tierra firme del Mar Océano*, Sevilla, Juan Cromberger, 1535. Seguimos la primera edición completa de la obra, realizada por Amador de los Ríos, Madrid, Real Academia de la Historia, 1851-55.

¹⁴ Apoyándose en los pasajes del *Génesis* relativos al diluvio universal que exterminó a los coetáneos de Noé, infiere Oviedo que Dios quiso aplicar un castigo semejante a los pobladores originarios de América, *Historia general y natural*, *op. cit.*, Primera parte, L. III, C. VI, p. 72.

¹⁵ De Aquino, Tomás, *Suma teológica*, I, q. 2., art. 3.

¹⁶ *Historia general y natural*, *op. cit.*, Primera parte, L. V, Proemio, p. 124.

polémico–acusativa y da por hecho que la adoración de falsas deidades es, en sí misma, merecedora de un castigo divino y humano.

Consciente, seguramente, del progreso de tendencias más moderadas en la Corte y en el Consejo de Indias, Oviedo se esforzó en la creación de un argumento suplementario y de gran originalidad para probar la naturaleza culposa de la “infidelidad” de los indios y el que, jurídica y políticamente, se pudiera proceder contra ellos de una forma similar a la empleada en las guerras y juicios inquisitoriales practicados contra los “herejes”. Apeló para ello Oviedo a las que presentó como evidencias de una hipotética evangelización de América en tiempos de los apóstoles:

“Mas á mi paresçer, digo que en aquestas nuestras Indias justo es que se tenga é afirme que fue predicada en ellas la verdad evangélica, y primero en nuestra España por el apóstol Sanctiago, é despues la predicó en ella el apóstol Sanct Pablo, como lo escribe Sanct Gregorio. E si desde nuestra Castilla se cultivó acá é transfirió la noticia del Sancto Evangelio en nuestros tiempos, no çessa por esso que desde el tiempo de los apóstoles no supiesen estas gentes salvajes de la redempçion chripstiana é sangre que nuestro Redemptor, Jesu Chripsto, vertió por el humano linaje: antes es de creer que ya estas generaçiones é indios destas partes lo tenian olvidado; pues que *In omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum*. Conforme á lo que es dicho del psalmista David, diçe Sanct Gregorio sobre el capítulo diez y seis de Job estas palabras: la Sancta Iglesia há ya predicado en todas las partes del mundo el misterio de nuestra Redempçion. Assi que, estos indios ya tuvieron noticia de la verdad evangélica y no pueden pretender ignorancia en este caso: quédese esto á los teólogos, cuya es esta materia”¹⁷.

La referencia de Oviedo a los teólogos y a que los indios no podían “pretender ignorancia” demuestra que el cronista, aunque no mencione a Matías de Paz o Las Casas, era plenamente consciente de la polémica que la “ignorancia vencible” o

¹⁷ *Ibid.*, Primera parte, L. II, C. VII, p. 29.

“invencible” de los indios estaba suscitando en la España de la época y de la utilidad que la Corona y los conquistadores podían obtener si prevalecía la opinión de que los indios eran “herejes” y culpables de su infidelidad. La hipótesis de la evangelización previa se presenta, por ello, como un pilar argumentativo fundamental para justificar el sometimiento y despojo de los indios en la Primera parte de la *Historia general y natural*¹⁸.

3. Autoridades ‘salmantinas’ sobre el paganismo de los amerindios antes de las *Relecciones* de Vitoria. Del sermón de Montesinos (1511) al pionero *De dominio regum hispaniae super indos* de Matías de Paz (1512)

Tras detenernos en algunas de las primeras crónicas indianas, seleccionadas por lo representativo de sus argumentos sobre el paganismo de los amerindios y por la forma en que ilustran la confusión interesada sobre el estatuto religioso de los naturales, merece la pena acercarnos a las discusiones que este mismo tema suscitó entre unos dominicos salmantinos ideológicamente escindidos desde la década de 1510¹⁹.

Todos los trabajos consagrados a la discusión sobre la conquista y dominación de América, coinciden en señalar como capítulo inaugural de la polémica el sermón que el dominico Antón de Montesinos pronunció en La Española en diciembre de

¹⁸ Pese a que sus hipótesis históricas no fueron adoptadas por la Corona, Oviedo encontró seguidores en tratadistas posteriores como el fraile dominico Gregorio García, quien en 1625 dedicó una obra a recopilar todas las pruebas y testimonios de esta predicación paleocristiana (*Predicación del Evangelio en el Nuevo Mundo, viviendo los Apóstoles*, Baeza, Pedro de la Cuesta, 1625). Resulta importante señalar que, pese a ser compañero de orden de los Vitoria o Soto, Gregorio García no frecuentó las aulas de Salamanca y no puede, ni por su formación ni por sus doctrinas considerarse afín a los maestros mencionados.

¹⁹ Entre los trabajos historiográficos que más han incidido en los debates internos que sacudieron a la Orden de los Predicadores, destaca el de Ulloa, Daniel, *Los predicadores divididos: los dominicos en Nueva España, siglo XVI*, México, El Colegio de México, 1977.

1511²⁰. Por lo que conocemos del contenido de su intervención, preparada junto a su compañero de orden, Pedro de Córdoba, y reproducida de forma sucinta en la *Historia de las Indias* de Bartolomé de Las Casas, Montesinos no planteó a su auditorio los complicados dilemas teológicos que inquietaban a los dominicos de La Española²¹, pero sí abrió la discusión general sobre los títulos con los que se justificaba la cruel explotación que padecían los indios caribeños²².

Al hablar de Montesinos y Córdoba, hemos de tener en cuenta que ambos residieron en el convento dominico de San Esteban²³ en la primera década del siglo XVI, institución que, en la década siguiente, acogerá también a Francisco de Vitoria. Aunque la denuncia de los abusos hacia las poblaciones amerindias y las tesis teológicas que fundamentaron la experiencia misionera de Montesinos y Córdoba no presentan aún ni el carácter sistemático ni el fundamento tomista al que referirán de continuo Vitoria y teólogos salmantinos posteriores²⁴, la inquietud de los evangelizadores de La Española sobre los dilemas teológicos, jurídicos y morales ligados al tratamiento reservado a los infieles americanos, es un índice claro del gran interés por una materia en la que intervendrán buena parte de los teólogos adscritos por la historiografía a la llamada Escuela de Salamanca.

²⁰ Por no mencionar más que una de las obras clásicas relativas a la polémica, resulta interesante la consulta de Castañeda Delgado, Paulino, *La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1996, pp. 357-367.

²¹ Algo lógico, por lo demás, pues Montesinos se dirigía a un público amplio y mayormente iletrado.

²² De acuerdo a Las Casas, el sermón se articuló retóricamente en torno a una serie de preguntas destinadas a despertar la conciencia de los que contaban con indios de repartimiento. “Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? (...)”, Las Casas, Bartolomé, *Historia de las Indias*, Caracas, Ayacucho, 1956, Vol. III, p. 13.

²³ Cuervo, Justo, *Historiadores del Convento de San Esteban de Salamanca*, Salamanca, Imprenta Católica Salmanticense, 1914, Vol. II, p. 14. Espinel, José Luis, *San Esteban de Salamanca, historia y guía (siglos XIII-XX)*, Salamanca, San Esteban, 1995, p. 58.

²⁴ Así lo considera, por ejemplo, Josep-Ignasi Saranyana, al referirse a la *Doctrina Cristiana* de Pedro de Córdoba. “La formación tomista de los dominicos no pasaba de ser, por los años en que se formaron fray Pedro de Córdoba y sus compañeros antillanos, bastante rutinaria, y limitada a la lectura de las obras sistemáticas de Aquinate. Los opúsculos de Cayetano apenas habían trascendido todavía los círculos de los más iniciados, sobre todo círculos italianos y centroeuropeos”, “Principales tesis teológicas de la *Doctrina cristiana* de Fray Pedro de Córdoba”, en *Los dominicos y el Nuevo Mundo. Actas del I Congreso Internacional. Sevilla, 21-25 de abril de 1987*, Sevilla, Deimos, 1988, pp. 327-328.

En efecto, tras sólo un año transcurrido en tierras americanas, dominicos de San Esteban como Montesinos y Córdoba levantaban ya su voz para reclamar justicia hacia los amerindios paganos o neófitos. Aunque no ofrecieron argumentos específicos ni detallaron soluciones, los dos frailes dominicos identificaron un problema capital para la teología de su siglo. Tampoco sus opositores dentro de la misma orden encontraron, en este momento, argumentos con los que responder a la pregunta sobre la justicia de la dominación española en Indias. Por ejemplo, el provincial dominico Alonso de Loaysa, requerido por Fernando El Católico para sofocar la ‘rebelión’ de sus predicadores en Indias, se limitó a señalarles de forma muy general que sus reclamaciones y dudas no habían lugar pues “estas islas las ha adquirido su alteza iure belli y su Santidad ha hecho al Rey nuestro señor donación de ello, por lo cual a lugar y razón alguna de servidumbre”²⁵.

Como vemos, la indeterminación, las dudas y la diversidad de opiniones ante el trato degradante que la Corona y los colonos españoles comenzaron a infligir a los pueblos amerindios apenas veinte años después del descubrimiento, se convirtieron en un problema que afectó a la misma integridad de la Orden de Predicadores. También explotadores de indios como el cronista Fernández de Oviedo, al que nos referimos anteriormente, se refirieron directamente a estos disensos para justificar la pervivencia de un *status quo* mortífero, pero adecuado a sus propósitos de enriquecerse rápidamente:

“Y desta culpa no quiero señalar á ninguno de los que acá han estado; mas sé que lo que los frayles dominicos deçian lo contradecian los frañcosos, pensando que lo que aquellos porfiaban era mejor; y lo que los frañcosos amonestaban, negaban los dominicos ser aquello tan seguro en su opinión. Y despues andando el tiempo, lo que tenian los dominicos lo defendían los frañcosos; y lo que primero alababan los frañcosos, ellos mismos lo desecharon y lo aprobaban entonces los dominicos. De forma que una misma opinion é opiniones tuvieron los unos é los otros en diversos tiempos (...).

²⁵ AGI,INDIFERENTE,418,L.3,F.277V-278V.

Ved como açertaria á entender esta cosa quien la escuchaba, ó á qual parte de avia de acostar el lego que avia de escoger lo que mejor fuesse para su conciencia, viendo que lo de antaño era el año venidero malo, é lo malo tornaba á ser alabado”²⁶.

En este contexto delicado, la primera intervención decidida y sistemática de los dominicos ‘salmantinos’ para aliviar la opresión que padecían los indios del Caribe y alentar, al mismo tiempo, la necesaria unidad doctrinal que debía prevalecer entre los frailes dominicos, es la de Matías de Paz, autor de una contribución teológica pionera para la clarificación del estatuto teológico de los paganos amerindios.

A finales del siglo XV, Matías de Paz frecuentaba el convento de San Esteban de Salamanca y las aulas del convento de San Pablo de Valladolid, donde realizó los estudios que lo capacitaron para cursar, posteriormente, su doctorado en teología en la Universidad de París²⁷. De Paz comenzó su trayectoria docente en el Colegio de San Gregorio de Valladolid en 1497 y se desempeñó posteriormente en el Colegio de San Pablo donde se había formado y en las universidades de Valladolid (según sus biógrafos, en 1511 obtuvo la cátedra de Prima de teología) y Salamanca (donde ejerció como catedrático de Escritura entre 1513 y 1519²⁸). En la cumbre del prestigio “por su método de enseñanza”²⁹, Matías de Paz fue consultado por Fernando el Católico para aclarar las dudas sobre la dominación española que sus compañeros de orden habían suscitado en La Española³⁰.

²⁶ *Historia general y natural, op. cit.*, Primera parte, L. III, C. VI, p. 73.

²⁷ García Villoslada, Ricardo, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria (1507-1522)*, Roma, Universidad Gregoriana, 1938, p. 31.

²⁸ Díaz Díaz, Gonzalo, *Hombres y documentos de la filosofía española*, Madrid, CSIC, 1998, Vol. VI, p. 297.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Para hacer frente al ‘escándalo’ que los frailes dominicos habían denunciado en el tratamiento despiadado que los españoles reservaban a los indios, el monarca intentó apoyarse en el saber teológico de la época para perfilar un estatuto jurídico de los paganos amerindios que, admitiendo su empleo como mano de obra forzada en minas y cultivos, contribuyera a mitigar los abusos denunciados. Arriaga, Gonzalo de, *Historia del colegio de San Gregorio de Valladolid*, Valladolid, Cuesta, 1928, Vol. I, p. 176.

Matías de Paz, con una notable independencia de juicio, no satisfizo precisamente las exigencias de Fernando con su parecer *De dominio Regum Hispaniae super Indos* (*Del dominio de los Reyes de España sobre los indios*, 1512). Si logró sentar, en cambio, las bases de la reflexión teológica sobre el indio americano. De entre los documentos conservados con anterioridad a la fecunda década de 1530, el parecer de De Paz es el que, tanto formal como materialmente, se acerca más a las *Relecciones* de Vitoria. El *De dominio* anticipa también varios de los argumentos sobre la infidelidad de los amerindios presentes en los escritos de figuras de la incipiente Iglesia americana como Las Casas, Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga o Alonso de la Veracruz, en los que nos detendremos más adelante³¹.

Adentrándonos ya en el parecer de Matías de Paz, conviene destacar, en primer lugar, que el profesor salmantino es pionero en el recurso a Tomás de Aquino para sostener que la infidelidad, que tiene que ver con el derecho divino, no anula el dominio, que es de derecho humano³². Desde su perspectiva tomista, los infieles tienen, por tanto, verdadero dominio privado y público, aunque este último, como detallaremos más adelante, es condicionado según el dominico salmantino.

De Paz es pionero, asimismo, en la aplicación a las cuestiones indianas de la distinción entre tipos de infieles perfilada en la *Summa* tomista, distinción en la que Tomás de Vio, al que muchos atribuyen estas ideas³³, sólo incidirá cinco años más tarde³⁴. Amparándose en lo que “prueba Santo Tomás en su *Secunda Secundae*, cuest. 10, art. 3” y “en la cuestión aducida, art. 1”, De Paz apunta a la clara diferencia en el tratamiento que la Iglesia y los príncipes cristianos pueden y deben acordar a judíos,

³¹ Así lo señala Juan Pablo Corsiglia (en una de las revisiones más recientes al parecer de Matías de Paz, “Fray Matías de Paz y su doctrina sobre la conquista y gobierno de las Indias”, en Burguet Huerta, José Luis et al. (coords.), *Influencia lascasiana en el siglo XVI. VIII Congreso de historiadores dominicos*, Salamanca, San Esteban, 2006) al considerar que: “Su acierto es marcar la diferencia entre las conquistas y trato a los infieles en el viejo mundo y esta nueva clase de infieles en el Nuevo”, p. 58.

³² De Paz, Matías, *Del dominio de los Reyes de España sobre los Indios* (editado junto al tratado de Juan López de Palacios Rubios, *De las islas del mar océano*) en Millares Carlo, Agustín (trad. y ed.), México, FCE, 1954, p. 218.

³³ Entre otros, Beuchot, Mauricio, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, Barcelona-Bogotá, Anthropos-Siglo del Hombre, 1994, p. 119.

³⁴ En la obra *In Secundam Secundae Summae Sancii Thomae Commentarii*, q. 66, art. 8. Roma, 1517.

sarracenos o herejes, que tienen “el pecado de infidelidad positivamente” y a infieles como los del Nuevo Mundo, “a cuyo conocimiento aún no ha llegado acaso nuestra fe, o si alguna vez llegó, no recuerdan, sin embargo, en la actualidad, la existencia de esa fe sobre el orbe de las tierras”. Desde esta base tomista, De Paz considera que esta “infidelidad privativa”, resultado de la ignorancia no sería causante de “ningún pecado actual”³⁵.

Entre las autoridades citadas por De Paz para esclarecer el derecho al dominio de los infieles, se encuentran los pareceres opuestos del Papa Inocencio IV y el Ostiense, que en adelante se convertirán también en lugares comunes de casi todos los argumentarios sobre el tema. Con Inocencio, De Paz sostiene conclusiones como la de que sólo es lícito guerrear, despojar y expulsar a los infieles pacíficos, si éstos “ocupan la Tierra Santa” o si son responsables de “malos tratos y opresión de los fieles”³⁶, ideas recuperadas con ligeros matices tanto en las *Relecciones* de Vitoria como en exposiciones más tardías.

Cuando De Paz puntualiza en lo tocante al dominio privado de los amerindios, lo hace a partir de argumentos que, más tarde, observaremos ordenados por Vitoria en un esquema argumentativo similar. El dominio es de derecho natural y un bien común a todos los hombres, como el mismo sol, “que el Señor hace nacer sobre los buenos y los malos”. La infidelidad sólo puede ocasionar, además, la pérdida de este dominio privado, cuando hablamos de “herejes y cismáticos”, cuyos “bienes pueden ser ocupados por los fieles, en virtud de propia autoridad”, es decir, tras condena de la autoridad civil como en la década de 1530 precisará también Vitoria³⁷.

³⁵ *Del dominio de los Reyes de España sobre los Indios, op. cit.*, pp. 220-221. Más adelante De Paz establece una nueva distinción entre “infieles que son perjudiciales e importunos para con los Cristianos, y no cabe duda de que es justo y santo guerrear contra ellos, como fue el caso de los Sarracenos que señoreaban el reino de Granada”. En cambio, “a los que no son ni perjudiciales ni importunos para con los secuaces de la fe de Cristo”, como dicen “los comentaristas”, no se les puede expulsar de su reino ni despojar de sus bienes “sin incurrir en pecado”, *Ibid.*, p. 225.

³⁶ *Ibid.*, pp. 228-229.

³⁷ *Ibid.*, p. 233. Aunque en este punto, De Paz no alega el pasaje de la *Secunda Secundae* que esgrime Vitoria para condenar la sustracción de los bienes a los infieles (II-II, q. 66-art. 8), encuentra en el *Sexto de las Decretales* (c. Praesidentes del t. De haereticis) una opinión semejante.

Entre las varias razones y autoridades con las que De Paz apoya el dictamen de Inocencio sobre el dominio de los infieles, destacan las consideraciones relativas a la conversión. Tal debe ser el fin primordial que el cristiano debe perseguir en sus relaciones con los infieles y, por ello, el despojo de sus bienes, contraproducente para el fin religioso mencionado, se juzga negativamente³⁸. Se trata de un argumento rastreable igualmente en las obras de Vitoria y sus discípulos.

En otro orden de cosas y contentando también a sus colegas dominicos frente a las pretensiones de Fernando el Católico o los explotadores de minas en La Española, De Paz deduce de la ignorancia invencible de los indios la imposibilidad de hacerlos esclavos o someterlos a un dominio despótico. Merced a su ignorancia en materia teológica la defensa que los indios emprendieron inicialmente contra sus conquistadores y evangelizadores, no puede ser interpretada como un combate deliberado contra la fe. Los indios no sabían entonces que “luchaban contra Cristo (...), sino sólo contra los invasores de la propia patria, a la cual les era lícito preservar” de acuerdo al derecho natural³⁹

Los puntos más discordantes entre De Paz y teólogos ‘salmantinos’ posteriores tienen que ver con las condiciones que, en opinión de ambos, justificarían la pérdida del dominio público o “de prelación regnativo” (como lo llama de Paz) de los príncipes infieles. Para De Paz este dominio es condicionado a la aceptación de la supremacía espiritual y temporal de la Iglesia, algo que negará más tarde Vitoria en su esfuerzo por definir una potestad civil derivada exclusivamente del derecho natural. En la perspectiva de De Paz, los príncipes infieles pueden (si así lo determina la Iglesia) ser condenados a perder su dominio por su sola infidelidad⁴⁰. De Paz, siguiendo al Ostiense en este punto, sostiene que la Iglesia Católica, que “tiene el dominio del universo entero” como heredera del Cristo “que fue monarca verdadero de todo el mundo desde el comienzo de su natividad” (otra idea teológico-política

³⁸ “Mas si, en verdad, entendieren que con arreglo al derecho nuestro y al divino no son dueños de sus cosas..., se harían peores, y movidos del justo miedo a la pérdida de sus bienes se retraerían de nuestra fe”, *Ibid.*, p. 232.

³⁹ *Ibid.*, p. 251.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 239.

negada explícitamente por Vitoria) “puede despojar a cualquiera del dominio”⁴¹ basándose exclusivamente en su propio criterio.

Es importante reseñar que De Paz apoya una vez más su conclusión en el magisterio teológico de Tomás de Aquino y cita ampliamente la trascendental cuest. 10, art. 10 de la *Secunda secundae*⁴², donde el Aquinate consideraba que pese a que los príncipes infieles era legítimos detentores del dominio, podían verlo anulado por la Iglesia. La parte del artículo en la que se concentra De Paz es aquella en la que el Doctor Angélico remitía a una situación fáctica no uniforme, en la que “la Iglesia, unas veces pone por obra este criterio y otras no” y dejaba la puerta abierta para intervenciones ocasionales de la Iglesia en los dominios de los infieles⁴³.

La autoridad de Tomás de Aquino resulta fundamental en este caso aunque se la invoque para justificar posiciones teológicas radicalmente contrarias a las que tendremos ocasión de valorar después. Por este recurso continuo a Tomás de Aquino, la aplicación pionera a los indios americanos de su clasificación de tipos de infieles o su recurso a las autoridades canónicas enfrentadas de Inocencio IV o el Ostiense, consideramos que De Paz es el verdadero iniciador de la reflexión sobre los asuntos de Indias entre los teólogos que la historiografía ha adscrito a la llamada Escuela de Salamanca.

Aunque la influencia que el *De dominio Regum Hispaniae super Indos* pudo ejercer en Vitoria no es muy clara, al no citar Vitoria a ningún teólogo coetáneo en sus *Relecciones* y sernos también poco conocidas las discusiones del período 1512-1537⁴⁴, resulta claro que en materia puramente teológica (y dejando a un lado, su originalísima aplicación del *Ius gentium* a los asuntos indios), Vitoria no es iniciador de una forma de reflexionar sobre el paganismo amerindio, sino corrector

⁴¹ *Ibid.*, pp. 239-240.

⁴² Cita también el opúsculo *Contra errores Graecorum*, cap. 65 y el tratado *De regimine Principum*, lib. 3, cap. 10, *Ibid.*, pp. 242-243.

⁴³ *Ibid.*, p. 235.

⁴⁴ Conocemos poco el influjo que la docencia de De Paz tuvo en la Universidad de Salamanca en la década de 1510 y su contribución a la hipotética escuela teológico-jurídica.

y matizador de las posiciones expuestas por De Paz⁴⁵. El intento de De Paz resulta de enorme trascendencia teórica y es muy meritorio por su originalidad. Se trata, sin duda alguna, de un esfuerzo sistemático por conciliar los intereses de la Corona, el celo evangelizador de la orden dominica y la libertad civil de los habitantes del Nuevo Mundo, objetivos que, con matices teóricos notables, perseguirán sus continuadores salmantinos en las décadas de 1530 y 1540.

4. Ideas sobre el paganismo amerindio en las *Relectiones* de Soto y Vitoria (1535-1539)

Las reflexiones anteriores nos permitieron ilustrar que la reflexión teológica sistemática sobre la naturaleza del paganismo amerindio y las consecuencias jurídicas que debían extraerse de él no comenzó con las *Relectiones* de Soto y de Vitoria. Sin embargo, ¿qué resultó novedoso en su aporte a la reflexión sobre el paganismo amerindio? ¿Qué aportaciones realizaron a la clarificación de su estatuto teológico-jurídico?

En primer lugar, la gran contribución de los docentes salmantinos fue la de trasladar el debate sobre el dominio y evangelización de los amerindios de los círculos cortesanos bajo control de los jurisconsultos al servicio de los reyes, a una esfera más abierta, como era la Universidad salmantina en la primera mitad del siglo XVI⁴⁶. La cuestión sobre el estatus teológico del indio americano, planteada como disputa a

⁴⁵ La labor de Vitoria se reduce a una reinterpretación de la II-II, q. 10, art. 19, extendiendo al dominio público las garantías acordadas por De Paz al dominio privado o posesorio y sepultando las teorías del Ostiense. Incluso su recurso al *Ius gentium* puede interpretarse como estrategia no teocrática para seguir dejando abierta una pequeña vía a la intervención pontificia en el dominio de los príncipes infieles (al incluir la obligación de recibir a los predicadores cristianos entre las normas de este emergente Derecho de gentes).

⁴⁶ Aunque desde un punto de vista actual pueda parecer contradictorio calificar de más libre o autónomo el parecer de un fraile que el de un jurista, en el contexto de la época encontramos menos sorpresas en los pareceres de unos consejeros-jurisconsultos que trabajan, casi siempre, por encargo y en defensa de las prerrogativas reales que en el magisterio universitario, que encuentra un espacio de libertad en los intersticios que dejan sin regular los poderes papal, real y de la propia corporación universitaria y se beneficia del mismo choque de autoridades.

examinar ante el público docto que frecuentaba las aulas salmantinas, se benefició indudablemente del sosiego de este espacio y de la erudición teológica compartida por los maestros y sus interlocutores.

Al comienzo de su relección *De Indis*, Vitoria instaba a los teólogos a abanderar la reflexión sobre el dominio y evangelización de los habitantes de América, criticaba con sutileza a la Corte dudando de que “hayan sido llamados para el examen y sentencia de este asunto teólogos dignos que pudieran, con garantía, ser oídos sobre esta materia de tanta monta” y casi ‘arrancaba’ la disputa de las manos a los juristas ‘adictos’ a la causa real⁴⁷. Lejos de ser un mero artificio retórico para extender la capacidad de influencia de la Iglesia en la materia, la llamada de atención que hizo Vitoria sobre el carácter teológico de la disputa resultó fundamental, porque implicó el relegamiento a un lugar secundario del ya manido debate, que hoy llamaríamos antropológico, sobre las capacidades intelectuales de los indios⁴⁸. Esquivando de esta manera las vías ‘malintencionadas’ por los que otros teólogos y juristas coetáneos habían pretendido desentrañar los dilemas acerca de la dominación sobre los indios, desde los primeros compases de sus relecciones, los maestros de Salamanca siguieron el camino hollado por De Paz y centraron su atención en el derecho al dominio de los amerindios y en la forma en la que se debía juzgar su “infidelidad”.

Si seguimos un orden cronológico riguroso, debemos atender a las grandes innovaciones conceptuales que Domingo de Soto introdujo en estos temas antes de las *Relectiones* de Vitoria. Aunque la historiografía ha tendido a hacer de Vitoria el maestro de los teólogos salmantinos de su generación, lo cierto es que en lo relativo a las cuestiones indianas Soto avanzó buena parte de las consideraciones vitorianas

⁴⁷ Hemos manejado la traducción española de las *Relectiones* realizada por Teófilo Urdánoz para la Biblioteca de Autores Cristianos (1960) y publicada en México con el título *Relecciones del Estado, de los indios y del derecho a la guerra*, México, Porrúa, 1985 (orig. 1974), p. 27. Para el texto en latín seguimos la edición *princeps* de las *Relectiones*, *De Indis Insularis*, en *Relectiones Theologicae XII*, Lugduni [Lyon], Iacobum Boyerium [Jacques Boyer], 1557, T. I, p. 293.

⁴⁸ Por ejemplo, a falta de informaciones de primera mano y ante las opiniones contradictorias sobre la “amencia” de los bárbaros que ha escuchado y leído en fuentes diversas, Vitoria, aunque inclinado a “recetar” una dominación paternal y temporal sobre los amerindios fundada en el amor al prójimo, deja en suspenso su pronunciamiento sobre una cuestión estratégicamente colocada al final de la relección *De Indis*. *De Indis Insularis*, en *Relectiones Theologicae XII*, *op. cit.*, p. 371.

en la relectión *De Dominio*, pronunciada en la Universidad de Salamanca en 1535. La relectión fue editada y analizada por Brufau Prats en 1964⁴⁹ y nuevamente editada por el mismo autor junto a otras obras de Soto en 1995⁵⁰. Se trata, sin duda alguna, de una labor que ha contribuido a situar a Soto en su justo papel de “fundador de la Segunda Escolástica junto a Francisco de Vitoria”⁵¹, tal y como apuntó también Merio Scattola.

Como Tomás de Aquino y Matías de Paz, Soto comienza negando que el estado de gracia o la caridad sean necesarios como títulos del dominio. El segoviano apoya sus consideraciones tanto en la Biblia, que llama reyes tanto a los príncipes justos como a los pecadores (en un pasaje repetido por Vitoria en *De Indis*) como en Agustín de Hipona, para quien “por título natural” es el hombre pecador “dueño de los bienes comunes”⁵². Ahora bien, en un segundo momento Soto se desmarca de su predecesor en las aulas salmantinas y considera que en virtud de este título o derecho natural al dominio, es forzoso negar que Dios haya podido instituir un señor único de todo el universo, llámese Papa o Emperador, pues se trata de un dominio “no conforme al derecho de naturaleza”⁵³. En la relectión de Soto encontramos expuesto el fundamento para salvaguardar la legitimidad de los señoríos indígenas que, tras ser sostenido por Vitoria poco después, se convertirá en uno de los pilares fundamentales de las opiniones de autores vinculados a la Escuela.

Soto contradice, por tanto, de forma abierta las pretensiones teocráticas de Matías de Paz y se opone a que la infidelidad y el deber que los cristianos tienen de evangelizar a los pueblos americanos puedan ser usados como coartada para apoderarse de sus principados, al menos sin que medie injuria por su parte. La transcendencia de la

⁴⁹ De Soto, Domingo, *Relectio De Dominio*, Granada, Universidad de Granada, 1964.

⁵⁰ De Soto, Domingo, *Relectio De Dominio*, en *Relecciones y opúsculos, Vol. I*, Salamanca, San Esteban, 1995.

⁵¹ Scattola, Merio, “Domingo de Soto e la fondazione della Scuola di Salamanca”, en *Veritas*, v. 54, n° 3, sept.-dic. 2009, p. 52. A este respecto ver también Belda-Plans, Juan, “Domingo de Soto. Teología y método teológico”, en Reinhardt, Elisabeth (dir.), *Tempus Implendi Promissa: homenaje al Prof. Dr. Domingo Ramos-Lissón*, Pamplona, Eunsa, 2000, pp. 553-582.

⁵² *Relectio De Dominio*, en *Relecciones y opúsculos, Vol. I, op. cit.*, p. 130.

⁵³ *Ibid.*, p. 161.

posición de Soto es inmensa, pues a diferencia de De Paz rompe radicalmente con la corriente de canonistas que concede una potestad espiritual universal al Papa (encabezada por el Ostiense, lugar de referencia común entre los defensores de los derechos papales e imperiales sobre el Nuevo Mundo, al que Soto refuta explícitamente) y con las famosísimas bulas de donación de Alejandro VI, invalidadas plenamente por Soto.

Sin tiempo para entrar en un análisis detallado, resumimos las principales aportaciones de Soto con las palabras de Brufau Prats, para quien “la evangelización sotiana deja claramente establecido que el ejercicio de la misión de evangelizar no implica derecho alguno a privar de la libertad a nadie, ni a forzar a aquél al que va dirigida la acción evangelizadora a escuchar la predicación del mensaje evangélico y tampoco a que por coacción acepte este mensaje”. Brufau consideró además la teorización de “los dos derechos que tiene el predicador de la fe cristiana: el derecho a predicar el mensaje recibido, *ius praedicandi ubique terrarum*, y el derecho a defender el derecho a predicar, *ius defendendi nos a quibuscunque nos impedirent a praedicatione*”⁵⁴ como la segunda gran aportación de Soto a la teorización de las relaciones entre cristianos y neopaganos en la relección *De dominio*. Se trata de un derecho y deber religioso de los cristianos que se funda no sólo en el derecho divino o sentencias bíblicas exhortando a los creyentes a dar a conocer el Evangelio, sino en el derecho natural que obliga a todo hombre a enseñar la verdad a sus semejantes y a corregir fraternalmente a su prójimo, especialmente en asuntos tan graves como son la salvación de las almas. Como bien apunta Brufau en esta parte de la relección *De dominio* de Domingo de Soto encontramos “la base para la justificación de una acción conquistadora” desarrollada “más tarde” por Vitoria en sus reflexiones sobre lo que calificará como “títulos legítimos de conquista”⁵⁵.

Para valorar los aportes de Domingo de Soto habría que remitirse también a obras escritas y relecciones pronunciadas en la década de 1550 como el tratado *De Iustitia*

⁵⁴ Brufau Prats, Jaime, “El derecho de libertad religiosa en Domingo de Soto”, en *Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, n.º. 26, 1992, p. 62.

⁵⁵ “Introducción a la Relección De Dominio”, en *Relecciones y opúsculos, Vol. I*, p. 92.

et Iure (1553, 1556), los comentarios *In IV Sententiarum* (1557), el *Sumario* (1552) de la disputa entre Las Casas y Sepúlveda que tuvo lugar en 1550 o el fragmento que se conserva de la reelección *An liceat civitates infidelium seu gentilium expugnare ob idolatriam* (1554-55). Por las limitaciones de tiempo impuestas a esta ponencia y la buena explicación que de las posiciones de Soto encontramos en las obras académicas que hemos mencionado no ofrecemos más precisiones sobre el segoviano.

Las reflexiones de Vitoria, aunque no tan originales como suponía la historiografía cuasi hagiográfica sobre su figura, merecen ser consideradas como el capítulo central de la reflexión salmantina sobre el paganismo amerindio por la claridad expositiva con la que Vitoria retoma, matiza y amplifica los argumentos de Paz y Soto, ordenando toda la discusión en torno a una serie de títulos legítimos e ilegítimos del dominio español en las Indias. También por la importancia que les concedieron sus discípulos salmantinos y el eco universal que alcanzaron, especialmente, tras ser publicadas en Lyon en 1557⁵⁶ y en Salamanca en 1565⁵⁷.

Como es sabido, Vitoria expuso su doctrina acerca del dominio indiano en 1537 (*De Temperantia*), enero (*De Indis*) y junio de 1539 (*De Iure Belli*)⁵⁸. A diferencia de Soto, el tema central de su reflexión *De Indis* ya no es la muy general noción del dominio sino la cuestión práctica y urgentísima acerca de “si los bárbaros [del Nuevo Mundo], antes de la llegada de los españoles, eran verdaderos dueños pública y privadamente” o si, al contrario, como argumentaban cronistas como Gómara y Oviedo, la infidelidad y pecados de los indios justificaban, por sí mismas, el que se les hiciera la guerra, se les despojara de sus bienes y se les sometiera a un dominio en condiciones equivalentes o similares a la esclavitud.

⁵⁶ Vitoria, Francisco de, *Relectiones Theologicae XII*, Lyon, Jacobus Boyerius, 1557.

⁵⁷ Vitoria, Francisco de, *Relectiones undecim.*, Salamanca, Joannem à Canova, 1565.

⁵⁸ Hemos seguido el orden cronológico de las *Relectiones* expuesto en la obra de Pena, Miguel Anxo, *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía Hispánica al Orbe Católico*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009, p. 44) y deudor de la clasificación originalmente realizada por Vicente Beltrán de Heredia (*Los manuscritos del maestro fray Francisco de Vitoria*, Madrid-Valencia, Santo Domingo el Real, 1928).

Su respuesta, en la línea de Matías de Paz y Soto y con un fuerte influjo tomista es que “el pecado mortal no impide el dominio civil y verdadero”, considerando éste tan natural como la lluvia o los rayos del sol y que tampoco la infidelidad, si nos atenemos a la Biblia y a Tomás de Aquino (II-II, q. 10, arts. 10-12) “es impedimento para ser verdadero señor”⁵⁹, argumento en el que insiste en *De Iure Belli*⁶⁰. Al ‘emancipar’ al dominio de la gracia, Vitoria no sólo confirma el dominio de los infieles sobre sus bienes y reinos, sino que niega también que el Papa, el Emperador u otros príncipes cristianos tengan un dominio universal o estén legitimados para privar de sus dominios e imponer su autoridad a los habitantes del Nuevo Mundo. La autoridad de Tomás de Aquino (II-II, q. 66, art. 8) es fundamental en esta parte de la relección⁶¹.

Tras haber hablado con claridad acerca del concepto de dominio, en un segundo momento de su relección *De Indis*, Vitoria sigue profundizando en la noción de infidelidad y recupera la distinción de Tomás de Vío entre varias categorías de infieles para exculpar a los indios por su infidelidad. Ésta se debía a una “ignorancia invencible” y la misma experiencia de los conquistadores en tierras americanas probaba que ni habían tenido nunca noticias de Cristo ni, dada la condición de sus medios de navegación y comunicación, habían tenido la posibilidad de entrar en contacto con los pueblos cristianos⁶².

El espíritu sistemático y sintético de Vitoria se hace patente en el modo en que relaciona la única justificación explícitamente religiosa que Soto había apuntado como causa legítima para hacer la guerra a los indios con las reflexiones precedentes

⁵⁹ *Relecciones del Estado, de los indios y del derecho a la guerra, op. cit.*, pp. 27-30. Vitoria reproduce los argumentos “heréticos” de los Valdenses y John Wyclif, que consideran la gracia como título de dominio y los refuta de forma contundente, *De Indis Insularis*, en *Relecciones Theologicae XII, op. cit.*, pp. 294-300.

⁶⁰ *De Iure Belli*, en *Ibid.*, p. 389.

⁶¹ *De Indis Insularis*, en *Ibid.*, p. 328.

⁶² *Ibid.*, p. 334. La posición expuesta en *De Indis* supone una evolución con respecto a escritos anteriores. Por ejemplo en el Comentario a las cuestiones 98-108 de la Prima Secundae de la *Summa* de Tomás de Aquino, elaborado un lustro antes de las relecciones americanas (1533-34), Vitoria no confirmaba ni descartaba aún una hipotética predicación universal paleocristiana y se limitaba a señalar el desacuerdo existente en este punto entre varios Padres de la Iglesia, *De legibus* (edición trilingüe latín-español-italiano), Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2010, p. 280.

sobre el dominio y las consideraciones sobre el carácter específico de la infidelidad de los pueblos descubiertos. Para no convertir su otrora ignorancia invencible del Evangelio en una “negligencia” pecaminosa⁶³ a ojos de Dios e injuriar a los españoles, los amerindios estaban obligados, según Vitoria, a recibir y escuchar a los predicadores cristianos delegados por el Papa y enviados por los reyes españoles. La acogida a los predicadores resultaba imperativa para Vitoria y su rechazo con hostilidad o violencia resultaba una injuria (en tanto que violación de las leyes de la hospitalidad recogidas en el derecho de gentes) susceptible de ser vengada en guerra justa⁶⁴.

Que la infidelidad no es en sí misma causa justa de guerra se hace patente al sostener Vitoria que si pese a haberles sido predicado el Evangelio de forma piadosa, conveniente y mediante “religiosos ejemplos de vida” (actitud que, por las noticias recibidas, no parecía ser la predominante en las tierras descubiertas, según atesta el mismo Vitoria⁶⁵), los amerindios se obstinaban en perseverar en sus ritos paganos, no podían ser forzados por los cristianos a adoptar la fe cristiana. Su crítica a la compulsión violenta a la fe encuentra de nuevo un apoyo fundamental en Tomás de Aquino. Vitoria cita el pasaje II-II, q. 10, a. 8 que, gracias a su influjo, se convertirá en referencia fundamental de las discusiones sobre la evangelización en Indias y aplica a los paganos americanos lo que el Aquinate había considerado válido para judíos, gentiles y otros infieles que nunca habían abrazado la fe⁶⁶.

El resto de títulos vitorianos se derivan de que estas primeras campañas de evangelización se llevaran a cabo de forma exitosa (protección a los convertidos al cristianismo) y de consideraciones extraídas del Derecho de gentes (derecho de comunicación, defensa del inocente expuesto a ser sacrificado, etc.). Estos últimos títulos son los que resultan totalmente originales en Vitoria, aunque al haber

⁶³ *De Indis Insularis*, en *Relectiones Theologicae XII*, *op. cit.*, p. 336.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 370.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 347.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 347.

dedicado nuestra ponencia a las reflexiones específicamente teológicas de los maestros salmantinos los dejamos al margen.

La reflexión vitoriana se construye, como estamos reseñando, mediante una serie de aplicaciones al caso concreto del pagano amerindio de implicaciones de la forma en que De Paz y, especialmente, Soto, habían conceptualizado la relación entre dominio e infidelidad. Precizando meticulosamente el estatuto teológico de los habitantes del Nuevo Mundo, Vitoria sentará una base firme sobre la que juzgar numerosos “asuntos de Indias”. En este sentido, aunque discrepen en varios de sus puntos de vista sobre la estrategia para gobernar y evangelizar el Nuevo Mundo, polemistas y tratadistas posteriores tendrán que detenerse imperativamente a valorar la notable aportación de Vitoria.

5. El debate sobre el estatuto teológico-político del pagano amerindio en la América de la década de 1530. Afinidades y divergencias de Las Casas, Zumárraga o Quiroga con los maestros ‘salmantinos’

Entre la Junta de Burgos de 1512, contexto en el que se enmarca el parecer de Matías de Paz y las elecciones salmantinas del período 1535-39, encontramos un intervalo de casi treinta años al que los historiadores de las ideas han prestado una atención relativamente menor⁶⁷. Desde principios de la década de 1530 es el continente americano y, más concretamente, la Ciudad de México, la que parece convertirse en el centro de los debates sobre el estatuto teológico de los pueblos amerindios. Enfrentados al desafío de evangelizar a los habitantes de la región más poblada del Nuevo Mundo, sede además de cultos articulados y prácticas religiosas

⁶⁷ En su sistemática monografía *La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo*, Paulino Castañeda sólo reseñó un memorial del bachiller Enciso, las distintas versiones del famoso *Requerimiento* redactado por López de Palacios Rubios y un opúsculo de fray Juan de Quevedo, obispo del Darién, resumido en la *Historia de las Indias* de Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, pp. 393-422.

tremendamente arraigadas y compartidas por varios pueblos mesoamericanos, teólogos-evangelizadores de la talla de Julián Garcés, Bartolomé de Las Casas, Juan de Zumárraga o Vasco de Quiroga expondrán en tratados y pareceres su visión de los amerindios y del modo adecuado para evangelizarlos.

En una primera época de la discusión novohispana sobre el binomio evangelización-guerra justa, anterior a la difusión de las posiciones de Soto, Vitoria o Las Casas, la confusión sobre el método de evangelización idóneo y los motivos teológicos que pudieran legitimar la coacción violenta a los indios es la nota dominante. Por ejemplo, en la Junta eclesiástica celebrada en México en 1531 se pide a varios clérigos y frailes su parecer sobre la guerra que Nuño de Guzmán está llevando a cabo en Michoacán, Colima y Pánuco⁶⁸. A pesar de que los abusos cometidos por Guzmán corren ya de boca en boca en este momento⁶⁹, la mayoría de los pareceres, sorprendentemente, son favorables a la guerra, contemplada como un mal menor necesario para erradicar la idolatría. Tal es la opinión de los franciscanos Martín de Valencia, Francisco de Soto y Francisco Jiménez⁷⁰.

En el seno de la Orden de Predicadores, los pareceres son un tanto más elaborados y dan cuenta de la mayor atención a los estudios teológicos y canónicos entre los dominicos. Con ocasión de la Junta eclesiástica de 1531 dan su opinión Vicente de Santa María y Reginaldo de Morales, prior y visitador, respectivamente, del convento dominico en la Ciudad de México⁷¹. Se sabe que al menos uno de ellos, el prior Vicente de Santa María, había residido en San Esteban desde 1510 y estudiado

⁶⁸ “Ynformación sobre los acaecimientos de la guerra que hace el gobernador Nuño de Guzmán, a los indios, para, con los pareceres de las personas examinadas, tomar resolución” [1531]. Publicado en *CDIAO*, Vol. 16, Madrid, 1871, pp. 363-375 y, más recientemente por Carrillo Cázares, Alberto, *El debate sobre la Guerra Chichimeca, 1531-1585, Vol. 2, Cuerpo de documentos*, Zamora-San Luis Potosí, El Colegio de Michoacán-El Colegio de San Luis, 2000, pp. 413-418.

⁶⁹ No sólo los frailes y clérigos, sino los mismos cabildos de México (AGI,PATRONATO,180,R.35) o Pánuco-Santisteban del Puerto (AGI,PATRONATO,170,R.25), hacen llegar sus quejas a la Corona por el carácter “tiránico” y despiadado de la gobernación de Nuño de Guzmán.

⁷⁰ *El debate sobre la Guerra Chichimeca, 1531-1585, op. cit.*, pp. 416-417.

⁷¹ "Guerra de Nuño de Guzmán a los indios isla Española" (sic. por Nueva Galicia), AGI,PATRONATO,18,N.1,R.15. Publicado en *CDIAO*, Vol. 42, Madrid, 1884, pp. 549-554. Edición contemporánea de Carrillo Cázares, Alberto, *El debate sobre la Guerra Chichimeca, op. cit.*, pp. 418-420.

Artes y Teología en la Universidad de Salamanca. Todas estas circunstancias hacen que su testimonio resulte ilustrativo de la evolución de las teorías salmantinas sobre las cuestiones indianas.

Siguiendo a De Paz, De Santa María y De Morales afirmaban “que aunque de iure gentium sea verdad que los infieles pueden tener posesiones y dominios y jurisdicción sin pecado”, el Papa en virtud del “poder y jurisdicción que se extiende non solo a los fieles más aún a los infieles (...) la qual tuvo Xesuchristo nuestro Redemptor” podía quitar el dominio a los paganos amerindios si, uno, violaban la ley natural⁷², dos, injuriaban a los cristianos⁷³ o, tres, no consentían que se les predicara la fe cristiana⁷⁴. Según se desprende del parecer de 1531, desde la toma de posición de Matías de Paz poco o nada había cambiado respecto a la afirmación teocrática del poder universal del Papa (tanto espiritual como terrenal) sobre fieles e infieles, aunque ya empezaban a perfilarse algunos de los argumentos sobre la guerra que Vitoria considerará como títulos de guerra justa en sus *Relectiones*.

Poco más tarde, a mediados de la década de 1530, la figura de Las Casas emerge en esta misma Nueva España como el adalid de una evangelización pacífica que tuviera en cuenta la condición no culposa de la ignorancia evangélica de los pobladores del Nuevo Mundo. Su docto, erudito y extenso tratado *De unico vocationis modo*, que según varios especialistas lascasianos habría sido el principal documento que se debatió en unas “casi-juntas” celebradas en la Ciudad de México en 1535 e inspiró tanto la bula *Sublimis deus* de 1537 como el proyecto de evangelización pacífica en la Verapaz⁷⁵. Con todo, Las Casas debía estar todavía trabajando en su obra en el período 1537–38, pues el fragmento conservado reproduce íntegramente la bula *Sublimis Deus* y el breve ordenando su cumplimiento al arzobispo de Toledo, Juan

⁷² *Ibid.*, pp. 418–419.

⁷³ *Ibid.*, p. 419.

⁷⁴ “Aunque no ayan de ser atrahídas a nuestra fe por fuerza (...), en caso que no admitan la predicación del santo evangelio y lo perturben o se defiendan, y no consientan que les prediquen nuestra fe, que en tal caso hechas las amonestaciones por varones religiosos y de buena vida, doctrina, y exemplo, en tal caso, el Papa puede y es obligado a castigarlos y punirlos y hacerles guerra invocando al brazo seglar para eso”, *Ibidem*.

⁷⁵ Parish, Helen-Rand; Weidman, Harold, *Las Casas en México*, México, FCE, 1992, p. 32.

Tavera, en apoyo de lo que entiende como un único modo de atraer a los infieles a la verdadera fe⁷⁶.

Hasta la fecha y, con las excepciones de Hanke-Millares Carlo y Castañeda-García del Moral, responsables de las dos ediciones bilingües de la obra⁷⁷, el tratado ha sido más que estudiado, utilizado en una polémica un tanto absurda para hacer anteceder la labor doctrinal de Las Casas a la de Vitoria y ‘arrebatarle’ de este modo, al teólogo burgalés el título de ‘padre del Derecho Internacional y de los Derechos Humanos’⁷⁸. La polémica, como decimos, es en sí mismo absurda si pensamos que ni Las Casas ni Vitoria se destacaron por buscar la gloria terrena y que las realidades de las que se les pretende hacer padres están totalmente alejadas, por lo posteriores, del marco conceptual común a ambos teólogos⁷⁹.

Con independencia de la fecha exacta de composición del tratado, el *De unico vocationis modo* nos interesa por la claridad y la originalidad con la que respondió a la cuestión acerca del método de evangelización a seguir en un contexto que devolvía a la Iglesia, en cierto modo, al contexto paleocristiano de expansión entre los gentiles. Si los teóricos salmantinos estaban acabando de perfilar, en este momento, la base teológico-jurídica de los derechos al dominio privado y público de los neopaganos y de los que, a su vez, los cristianos tenían para predicar el Evangelio en

⁷⁶ Las Casas, Bartolomé de, *De unico vocationis modo* (ed. de Paulino Castañeda y Antonio García del Moral), Madrid, Alianza, 1990, pp. 350-357.

⁷⁷ Ya mencionamos la edición de Castañeda y García. La edición bilingüe de Hanke y Millares Carlo fue publicada en México, FCE, 1942.

⁷⁸ Con este fin, una serie de trabajos ‘hagiográficos’ sobre Las Casas han intentado retrotraer hasta principios de la década de los veinte la fecha de composición del *De único vocationis modo*. Ver, por ejemplo, el artículo de Isacio Pérez Fernández, quien lo considera redactado en el período 1524-26. “Sobre la fecha y el lugar de redacción del primer libro de Fray Bartolomé de Las Casas”, en *Ciencia Tomista*, n° 105, 1978, pp. 125-143. También la obra de Parish ya mencionada, quien lo fecha en 1533-34, *Las Casas en México, op. cit.*, p. 91.

⁷⁹ En este sentido, en el plano metodológico, hemos tenido también especial cuidado en no contaminar nuestro análisis de los textos clásicos de Francisco de Vitoria, Bartolomé de las Casas o los cronistas de Indias que mencionamos con los conceptos anacrónicos (relacionados con el sistema político democrático y con las teorías contemporáneas de los derechos humanos) utilizados por editores de sus textos como Luciano Pereña y varios de los académicos ligados al proyecto del *Corpus Hispanorum* de Pace. Consideramos su labor editorial e interpretativa, ciertamente, como muy fructífera, pero susceptible, igualmente, de revisiones críticas posibles gracias al empleo de metodologías como la historia conceptual o la historia comparada.

el Nuevo Mundo, Las Casas aportó el que consideramos como tercer gran desarrollo teológico necesario para responder al dilema que representaba el descubrimiento del paganismo americano: una teoría del conocimiento aplicada a las verdades de la fe y una vindicación del método de evangelización que, de acuerdo a Las Casas, habrían seguido Cristo, sus discípulos y la Iglesia en los primeros siglos de nuestra era.

Más que para dar o quitar gloria a Las Casas, Vitoria o Soto, el tratado sirve también para corroborar la importancia del diálogo cruzado entre los dominicos en España y América y hayan sido integrados o no por la historiografía a la Escuela de Salamanca. Aunque no contamos con pruebas documentales de una correspondencia entre los maestros salmantinos y Las Casas en este período, es importante mencionar que Vitoria también subrayó en *De Indis* la necesidad de la persuasión, las señales y los “religiosos ejemplos de vida”⁸⁰ para que la evangelización de los paganos amerindios tuviera éxito. También Soto, había exigido en *De dominio* que la predicación entre los indios fuera totalmente desinteresada y pacífica, citando, precisamente, los dos pasajes bíblicos que Las Casas utilizará en el *De unico vocationis modo* como pilares de su método de evangelización. Se trata de los conocidos Lc. 9 y Mt. 10, donde, en palabras de Soto, el Señor deja claro que no envió a sus discípulos a predicar “como leones sino como ovejas en medio de los lobos, no solamente sin armas, sino sin bastón, sin bolsa, sin pan, sin dinero”⁸¹.

De esta forma, aunque Las Casas no puede ser considerado un miembro de la llamada Escuela de Salamanca, pues ni se formó ni enseñó a orillas del Tormes ni, como veremos, siguió el método teológico de los De Paz, Vitoria o Soto, merece la pena revisar las ideas que expuso desde la década de 1530 tanto por la influencia que sus desarrollos doctrinales tendrán en la práctica totalidad de autores vinculados a la

⁸⁰ *De Indis Insularis*, en *Relecciones Theologicae XII*, *op. cit.*, p. 347.

⁸¹ *De Dominio*, en *Relecciones y opúsculos*, Vol. I, *op. cit.*, p. 177. *De unico vocationis modo*, *op. cit.*, pp. 160-163. Décadas más tarde (1557), Soto seguirá desarrollando estas ideas sobre el modo idóneo de evangelización de los infieles amerindios en su comentario *In IV Sententiarum* (Tomus Primus, Salamanca, 1566, dist. 5, q. 1, a. 10, p. 266s.). Para el tratamiento de estas cuestiones ver Brufau Prats, Jaime, *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*, Salamanca, San Esteban, 1988, pp. 98-99; Hernández Martín, Ramón, “Triálogo Vitoria-Las Casas- Soto”, en Burguet Huerta, José Luis et al., *Influencia lascasiana en el siglo XVI*, Salamanca, San Esteban, 2006, pp. 89-100.

Escuela por la historiografía, como por el eco que las doctrinas de sus compañeros salmantinos encontraron en sus escritos, donde salvo pequeñas reservas son elogiados y utilizados como autoridades.

Como Matías de Paz y Tomás de Vío, el también dominico Bartolomé de Las Casas comenzó su exposición en *De unico vocationis modo* alegando la inocencia de unos indios “que nunca han sabido nada acerca de la fe, ni de la Iglesia, ni han ofendido de ningún modo a la misma Iglesia”⁸². Teniendo en cuenta el carácter no culposo de la ignorancia evangélica de los americanos, Las Casas planteaba el reto de la incipiente Iglesia del Nuevo Mundo no como un combate violento, a vida o muerte, contra el vicio y el pecado, sino como una tarea educativa, de enseñanza de verdades teológicas que, por su misma naturaleza, sólo podían ser interiorizadas por los creyentes en potencia tras una exposición sosegada y prolongada en el tiempo⁸³.

Para Las Casas resultaba también necesario que la interlocución entre evangelizador y evangelizado se diera en un contexto pacífico. La labor del misionero no podía consistir en la imposición, sino en proponer el mensaje cristiano “con sosiego, tranquilidad, dulcemente, de modo suave, plácido y atractivo, y con intervalos sucesivos de tiempo”⁸⁴. Desde los presupuestos gnoseológicos citados, todo recurso a la guerra o intento de apresurar la evangelización “con el estrépito de las armas que inspiran terror” era condenado como estéril, ya que, con el miedo “la razón se nubla”⁸⁵ y las voluntades que se intentaban atraer al cristianismo, violentadas, se tornaban hostiles al evangelizador-invasor.

La segunda idea que ocupó un papel destacado en el *De unico vocationis modo* de Las Casas fue su reivindicación de las pautas evangelizadoras de la Iglesia primitiva. Haciendo un alarde de citas bíblicas, decretos eclesiásticos, obras de Padres de la Iglesia como Agustín, Crisóstomo o Ambrosio y obras de historiografía eclesiástica

⁸² *Ibid.*, p. 485.

⁸³ En otras palabras, forman parte de un cuerpo “que no es manifiesto de forma inmediata al entendimiento que sea verdad, ya que trasciende toda facultad natural” *Ibid.*, p. 41.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 43.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 49.

como la *Historia tripartita*, Las Casas reconstruyó la imagen de una Iglesia de los primeros siglos a la que su modestia, perseverancia y desapego de los bienes mundanos hicieron triunfar entre los paganos.

La Antigüedad clásica aparece en este punto como una clave fundamental para entender el presente. Quienes predicaban entre los indios son llamados a imitar la doctrina y vida ejemplar de Cristo y sus apóstoles, hombres que no sólo no ambicionaron “oro y plata”, sino que “ni siquiera pidieron el alimento necesario, sino a los que voluntariamente se los quisieran dar”⁸⁶. Si Las Casas apuesta decididamente por el modelo de la Iglesia ‘virtuosa’ y ‘misionera’ de los primeros siglos, es porque, en cierto modo, se equipara al pagano amerindio con los pueblos gentiles de la Antigüedad.

Desde la visión antropológica que Las Casas expuso en sus escritos al referirse a los pueblos amerindios, contestada como ‘idealista’ por varios polemistas coetáneos, se podría decir que los paganos del Nuevo Mundo, cándidos y mansos, presentarían incluso mejores predisposiciones para ser evangelizados que griegos, romanos, galos o germanos. En este punto, Las Casas, que opinaba teniendo en cuenta su experiencia como evangelizador en las islas del Caribe, Nicaragua o Tierra Firme, puede ser mucho más explícito que ‘académicos’ como Matías de Paz o un Francisco de Vitoria. La experiencia sobre el terreno explicaría, por ejemplo, que, mientras que en las elecciones de 1539 Vitoria todavía no se decidía a pronunciarse con claridad sobre los graves pecados de los que se acusaba a los pueblos americanos o su hipotética amencia, Las Casas nos presente en fechas cercanas a unos paganos ejemplares, alejados del cristianismo por mero accidente y calumniados “heréticamente” por los interesados en disfrazar de “celo” evangelizador sus robos y fechorías⁸⁷.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 175.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 412.

La inocencia de los paganos americanos (pues, como dice Las Casas, “ciertamente lo son, al menos en cuanto a nosotros, pues ningún daño nos hicieron”⁸⁸) aparece también contrastada con la pertinacia y malicia de judíos y mahometanos, a los que en ningún caso es posible equiparar con los pueblos recientemente descubiertos. Los primeros, en opinión de Las Casas, que se basa en la edición antisemita que el obispo de Lincoln, Roberto Grosseteste, realizó de los *Testamentos de los Doce Patriarcas* en el siglo XIII, merecen su persecución por “su maliciosa ceguera”, que los hizo rechazar primero profecías clarísimas del advenimiento de Cristo como las lanzadas por Leví⁸⁹ y esconder después, “por envidia”, “las evidentiísimas, clarísimas y frecuentes profecías sobre Cristo” contenidas en los escritos de sus profetas y patriarcas⁹⁰. Para Las Casas y en contraste con la ignorancia inocente de los indios, “los principales de los judíos erraron tan culpable como lastimosamente”⁹¹.

Claramente diferenciados con respecto a los paganos amerindios aparecen también los “secuaces” de Mahoma, calificados por Las Casas como “herejes” y autores y alentadores de crímenes y fechorías. Según la interpretación que el dominico hace de la vida de Mahoma y las doctrinas expansionistas del Islam, sarracenos y turcos “ni temen robar, ni defraudar, ni perjurar, con lo que no guardan la fe que prometen”⁹². La polémica anti-musulmana se vuelve en este caso también contra los malos cristianos que utilizando la evangelización como coartada para robar, atormentar y esclavizar a los indios se muestran “imitadores propiamente de aquel conocido, falso y repugnantísimo profeta, seductor de hombres, que mancilló todo el mundo, Mahoma” y del “modo que estableció de atraer hombres a su secta, bien en su violencia, crueldad y acciones criminales”⁹³.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 415.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 121. Castañeda apunta que se trata de una obra totalmente cristiana o de algunos fragmentos hebreos a los que autores paleocristianos posteriores interpolaron múltiples pasajes.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 139.

⁹¹ *Ibidem.*

⁹² *Ibid.*, p. 445.

⁹³ *Ibid.*, p. 441.

Para Las Casas existía, por tanto, un único modo de evangelización, seguido por Cristo y sus discípulos y acorde a la naturaleza específica de las verdades de la fe. La resistencia ocasional de los indios a aceptar la fe cristiana o su alegada incapacidad para comprender las verdades teológicas no eran sino excusas “mahometanas” para desatar la guerra y los saqueos contra unos pueblos paganos iguales o mejores que los gentiles a los que Cristo o Pablo habían predicado ofreciéndoles la paz como saludo, rehusando tomar bien alguno y sin llevar siquiera un bastón que pudiera ser interpretado por sus anfitriones como amenaza⁹⁴.

Concluyendo la glosa del tratado de Las Casas y elevándonos a un nivel de abstracción superior, resulta conveniente reflexionar sobre los puntos que acercan y separan al célebre polemista dominico de las obras de sus compañeros ‘salmantinos’. Es, en primer lugar, a nivel formal donde se encuentran las mayores diferencias entre la reflexión de Las Casas y el parecer de Matías de Paz, con el que, como veremos, presentan notables afinidades las reacciones de Francisco de Vitoria. Aunque por los fragmentos conservados del tratado de Las Casas, resulta claro que éste se estructura en torno a una serie de conclusiones probadas en sus premisas mayores y menores con argumentos de razón y a partir del recurso a autoridades teológicas, la erudición de la que hace gala en esta obra el fraile sevillano y su tendencia habitual a la diatriba y la denuncia, hacen que se extienda sobremanera. El *De unico vocationis modo* no presenta, por tanto, la estructura equilibrada de las obras de Vitoria o De Paz ni se corresponde tampoco con la forma sucinta en la que, al modo de argumentarios, los maestros ‘salmantinos’ pretenden responder concreta y exhaustivamente al conjunto de cuestiones ligadas a los conceptos de dominio e infidelidad.

Como segundo elemento diferenciador entre Las Casas y los ‘salmantinos’, debemos apuntar a la diferente función que cumple en sus textos el recurso al magisterio teológico de Tomás de Aquino. En el tratado lascasiano aparecen citadas ocho obras

⁹⁴ *Ibid.*, p. 394.

del Aquinate⁹⁵ y se hace referencia de forma extensa a las distintas partes de la *Summa*. Nos parece, en todo caso, que pese a la abundancia de citas, el recurso a Tomás de Aquino no juega en la obra de Las Casas el papel fundamental que tiene en los ‘salmantinos’ Matías de Paz o Vitoria. En Las Casas, la autoridad de Tomás no viene más que a complementar los pasajes bíblicos, los citas paulinas o los pasajes extraídos de obras de Padres de la Iglesia como Agustín o Crisóstomo, fundamentales para ‘demostrar’ la existencia de un modo paleocristiano y único de evangelización. De esta forma, la condena lascasiana al expolio de los bienes de los indios o la deposición de sus príncipes no tiene la base tomista presente en los textos de Vitoria o De Paz. En los puntos clave de su exposición, Las Casas no se apoya ni en la q. 10, art. 10 de la II-II, que Matías de Paz había rescatado originalmente para sostener con Tomás que el dominio público de los príncipes infieles debía considerarse legítimo (aunque condicionado), ni tampoco en la cuestión 66, artículo 8, que Vitoria esgrimirá para denunciar el despojo injustificado de los infieles americanos, son glosadas por Las Casas.

Entre las diferencias más importantes, figura también el hecho de que en el *De unico vocationis modo* Las Casas no se plantea directamente las condiciones que hacen legítima o ilegítima la guerra contra los infieles, la deposición de sus príncipes o la toma de sus bienes. Aunque todas estas cuestiones encuentran una respuesta clara en el tratado, que, a diferencia de De Paz o Vitoria, condena con dureza y sin excepciones cualquier ataque a las propiedades de los indios y a la autoridad de los príncipes paganos, su objetivo no es entrar en un análisis casuístico de una serie de títulos, sino defender un modo pacífico de evangelizar a los pueblos amerindios y proporcionar una serie de recomendaciones a los frailes y clérigos que se desempeñan en América.

En conclusión, tanto la forma de su exposición, como las cuestiones que intenta dilucidar y las autoridades a las que recurre para solventarlas nos indican claramente

⁹⁵ *Summa Theologiae, Summa contra gentiles, Questiones disputatae de veritate, Quaestio disputata de correctione fraternam, De regimine principum, Contra impugnantes Dei cultum et religionem, Quodlibetum 2, Opusculum 1.*

que la reflexión teológica de Las Casas recorre una vía notoriamente alejada de la emprendida por Matías de Paz y proseguida, en cierto modo por Vitoria o Domingo de Soto. Las Casas y los dominicos salmantinos se concentran en resolver problemas distintos e inscriben también sus respuestas divergentes en marcos de reflexión teológica notoriamente alejados.

Cabe decir igualmente, que las características enunciadas para referirnos al tratado de Las Casas se pueden aplicar igualmente a escritos coetáneos como los *Pareceres sobre la esclavitud* de Juan de Zumárraga de 1535⁹⁶ y 1536⁹⁷, primer obispo de México o la *Información en Derecho* de Vasco de Quiroga (1535)⁹⁸, obispo de Michoacán. Como Las Casas, escriben desde América y no se formaron ni fueron docentes en Salamanca⁹⁹. Sería interesante detenernos en sus escritos, pero no podemos hacerlo en el marco de esta comunicación. Reseñamos tan sólo que ambas figuras, impulsadas por gravísimas urgencias contextuales, firman escritos que por su carácter práctico se alejan del enfoque teórico y casuístico propio de los escolásticos salmantinos.

Debemos tener en cuenta esta diferencia de contextos de trabajo para comprender las características de la reflexión sobre el paganismo amerindio a uno y otro lado del Atlántico. Mientras que el contexto misionero favorece la irrupción de figuras ‘singulares’ como Zumárraga, Quiroga o Las Casas, impulsores de proyectos de evangelización muy característicos y defensores vehementes de opiniones muy personales, es el contexto académico de Salamanca el que mediante la aplicación a las cuestiones indianas de la forma teológica de razonar y exponer característica del

⁹⁶ *Parecer al Virrey sobre esclavos de rescate y guerra*, Colección Muñoz, T. 8. Publicado por García Izcabalceta, Joaquín, *Don Fray Juan de Zumárraga, primer Obispo y Arzobispo de México* (1881), México, Porrúa, 1947, Tomo III, pp. 90-94.

⁹⁷ *Parecer ampliado, con Seis Verdades, sobre esclavos indios y conversión pacífica*, Bibliothèque Nationale Paris, Mss. Espagnols 325, ff.90-91V. Publicado en *Las Casas en México, op. cit.*, pp. 255-260.

⁹⁸ Biblioteca Nacional de Madrid, manuscrito 7369. Hay varias ediciones contemporáneas, entre las cuales la de Carlos Herrejón, México, SEP, 1985.

⁹⁹ Sobre la formación de Zumárraga en un contexto no universitario, aporta breves datos la obra mencionada de Joaquín García Izcabalceta, *Don Fray Juan de Zumárraga, primer Obispo y Arzobispo de México, op. cit.*, Tomo I, p. 6.

estudio salmantino¹⁰⁰, permitirá la consolidación de una serie de argumentarios sobre el dominio, la guerra y la evangelización de los pueblos amerindios.

6. Recepción y matización de las doctrinas ‘salmantinas’ sobre el paganismo amerindio por un discípulo novohispano: Alonso de la Veracruz

A partir de la década de 1540, una vez finalizada la labor ‘creadora’ de docentes ‘salmantinos’ como Matías de Paz, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto en la definición del paganismo amerindio y perfiladas dos formas de impulsar la conversión al cristianismo (la totalmente pacífica de Las Casas y la que considera lícito el recurrir a las armas si la predicación es obstaculizada, deudora de Vitoria y Soto), serán numerosos los maestros salmantinos y miembros de la Iglesia misionera americana que se pronuncien sobre los temas que hemos mencionado. Aunque entre los Báñez, Cano, De la Peña o Veracruz no hay una coincidencia total en las respuestas ofrecidas a los dilemas suscitados en torno a la evangelización de los amerindios, si hay un consenso común tanto en las cuestiones debatidas, como en el método teológico aplicado para resolverlas y en las autoridades que todos ellos reconocen al tratar los asuntos de Indias.

Aunque siguen realizándose exposiciones similares al *De unico vocationis modo*, cargadas de citas y ejemplos favorables a las propias posiciones, se consolida el modelo vitoriano de discusión en torno a títulos de guerra justa, modelo plural que baraja tanto autoridades a favor como en contra de las posiciones o conclusiones que se sostienen en la parte final de la exposición o sus secciones. En este sentido, podemos hablar de una influencia directa y universal del quehacer teológico o modo

¹⁰⁰ Una explicación reciente y muy detallada de las particularidades de este método en la obra de Pena, Miguel Anxo, *La Escuela de Salamanca. De la monarquía hispánica al orbe católico*, Madrid, BAC, 2009.

de razonar y argumentar salmantino, seguido en latitudes remotas y adoptado tanto por los enemigos incondicionales de la guerra contra los indios como por los partidarios de que se les empuje violentamente a abrazar la fe.

En el plano temático, será uno de los títulos de guerra justa apuntados por Soto y Vitoria, el de la hipotética resistencia a la predicación por parte de los infieles, el que genere más controversia entre sus ‘herederos’ y las aportaciones más originales a la discusión. En el debate sobre el modo de enfrentar la probable resistencia de los indios a los predicadores, los teólogos salmantinos y las principales figuras de la Iglesia americana incipiente se dividirán entre los partidarios a ultranza de los medios pacíficos de evangelización y los que, como Soto y Vitoria, señalan circunstancias excepcionales que legitimarían la guerra contra los infieles.

Aunque no tan estudiados como Vitoria, Soto o Las Casas, contamos con varios trabajos dedicados a los teólogos ‘salmantinos’ que se pronunciaron sobre cuestiones indianas en la segunda mitad del siglo XVI y que se detienen en las distintas actitudes con que enfocaron la hipotética resistencia a la predicación de los indios¹⁰¹.

Por haber sido menos abordada la forma en que las doctrinas de la ‘primera generación’ de maestros fueron recibidas y matizadas por clérigos y frailes que escribieron desde América y teniendo en cuenta que, entre los objetivos del Seminario se insistía en la necesidad de atender a la reproducción de teorías y pensamientos salmantinos en diferentes lugares geográficos y contextos culturales dentro y fuera de Europa, nos limitaremos a ofrecer unas breves consideraciones sobre la forma en la que dos teólogos formados en Salamanca retoman las doctrinas

¹⁰¹ La mayoría de las fuentes, acompañadas de comentarios y valoraciones, fueron publicadas por Luciano Pereña y sus colaboradores en los distintos volúmenes del *Corpus Hispanorum de Pace*. El debate sobre la legitimidad de la compulsión a la fe y a la aceptación de los predicadores fue también abordado monográficamente en la Introducción que realizó Paulino Castañeda a *Los memoriales del Padre Silva sobre predicación pacífica y repartimientos*, Castañeda, Paulino, *Los memoriales del Padre Silva sobre predicación pacífica y repartimientos*, Madrid, CSIC-Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1983. Se encuentran también trabajos valiosos en las *Actas* de la serie de Congresos *Los Dominicos y el Nuevo Mundo*, como el de Hernández Martín, Ramón, “Domingo Báñez, continuador de Francisco de Vitoria en la doctrina internacionalista sobre las Indias”, en *Los Dominicos y el Nuevo Mundo. Actas del II Congreso Internacional*, Salamanca, San Esteban, 1990.

de sus maestros desde la Nueva España (incluyendo la Capitanía General de las Filipinas). Nos ocuparemos, concretamente, de las contribuciones originales de Alonso de la Veracruz o de Domingo de Salazar y (dejando a un lado la forma opuesta en la que se pronuncian sobre la legitimidad de la coacción a los infieles), mostraremos la manera en la que uno y otro contribuyen a la definición del estatuto teológico-jurídico de los paganos amerindios. Ambos autores nos interesan en la medida en que, a nuestro juicio, resultan representativos de la evolución de las doctrinas de la Escuela en los territorios americanos y asiáticos.

En primer lugar, conviene tener en cuenta que, aunque por motivos didácticos separamos a ‘americanos’ y ‘españoles’, el debate sobre la evangelización de las Indias es fruto de un diálogo fluido entre ambas orillas del Atlántico. Por un lado, la difusión de las obras de Vitoria o Soto a través de la imprenta fue un vehículo importante para la transmisión de su pensamiento¹⁰². Por otro lado, en la segunda mitad del siglo XVI encontramos continuas peticiones de informaciones u opinión entre quienes se pronuncian sobre el tema desde el Viejo y el Nuevo Mundo. En el vasto territorio de Nueva España, donde pueblos paganos como los chichimecas se resistieron a la evangelización hasta bien entrado el siglo XVII, determinar la modalidad adecuada de predicación de la fe cristiana resultó un auténtico quebradero de cabeza para obispos y virreyes, en continua comunicación con Salamanca.

Entre los personajes novohispanos que mejor ilustran el flujo de ideas entre México y Nueva España figura el agustino Alonso de la Veracruz¹⁰³, catedrático de Prima en

¹⁰² Ver, por ejemplo, la obra de Duclas, Robert, *Catálogo descriptivo de los libros impresos en la ciudad de Salamanca en el siglo XVI existentes en la Biblioteca Pública de Guadalajara*, México, Instituto Bibliográfico Mexicano, 1961. Confirma la presencia en Nueva España de las primeras ediciones parisina y salmantina de las *Relectiones* de Vitoria, así como de las *princeps* de la práctica totalidad de obras de Soto impresas en Salamanca.

¹⁰³ Entre las obras consagradas a su figura y a su pensamiento político destacan las siguientes: Cerezo de Diego, Prometeo, *Alonso de la Veracruz y el derecho de gentes*, México, Porrúa, 1985; De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Alonso de la Veracruz: amparo de los indios. Su teoría y práctica jurídica*, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 1998; Gómez Robledo, Antonio, *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz*, México, Porrúa, 1984; Ponce Hernández, Carolina (coord.), *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz*, México, UNAM, 2007. El

la Universidad de México¹⁰⁴ desde 1553, año de su fundación. Veracruz obtuvo su grado de bachiller en teología en la Universidad de Salamanca en 1532¹⁰⁵, lo que nos indica que durante cuatro años fue alumno de Vitoria en la cátedra de Prima de Teología. El conocimiento de la *Summa* tomista y el interés que, en adelante, guardó por muchos de los temas que interesaban al maestro dominico, fueron el principal patrimonio adquirido en este tiempo de formación¹⁰⁶.

La crónica de la orden agustina¹⁰⁷ en las provincias de la Nueva España de Juan de Grijalva, principal fuente de datos biográficos sobre Alonso de la Veracruz, nos informa de que el flamante monje agustino (pues, según Grijalva, Alonso Gutiérrez tomó sus hábitos y nombre en la célebre ciudad portuaria) llegó a territorio novohispano en junio de 1536. Partió, por tanto, para las Indias pocos años antes de que Vitoria dictara sus célebres reelecciones sobre asuntos indianos. El carácter sistemático con el que rechaza, matiza o da por buenos argumentos tratados por sus maestros salmantinos, nos llevan a pensar, sin embargo, que tras partir de España se mantuvo al tanto de los debates sobre asuntos indianos que tenían lugar en

interés por su figura y obra ha crecido exponencialmente en los últimos tiempos, especialmente en México, donde se desempeñó como evangelizador y profesor en el Colegio de Estudios Mayores fundado por los agustinos en Tiripetío (desde 1540) y en la recién creada Universidad (desde 1553). Una bibliografía actualizada la ofrece Javier Campos en su extenso artículo “Bibliografía de y sobre fray Alonso de Veracruz, OSA”, en *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano*, México, UNAM, 2009, pp. 307-357.

¹⁰⁴ Las principales informaciones académicas sobre Veracruz fueron aportadas por De la Plaza y Jaén, Cristóbal Bernardo, *Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México. Escrita en el siglo XVII*, México, UNAM, 1931.

¹⁰⁵ Ver Rodríguez Cruz, Águeda, “Alumnos de la Universidad de Salamanca en América”, en Ramos, Demetrio (ed.), *La ética en la conquista de América: Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca* (CHP, Vol. XXV), Madrid, CSIC, 1984, p. 536; Ramírez, Clara Inés, “Alonso en la Universidad de Salamanca: entre el tomismo de Vitoria y el nominalismo de Martínez Silíceo”, en *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano*, op. cit., pp. 63-79.

¹⁰⁶ Por los pocos datos que se conocen de esta etapa formativa, parece que la corriente nominalista también pudo atraer el interés de Alonso de la Veracruz, quien escogió como padrino para su grado de bachiller en teología al célebre Juan Martínez Silíceo, figura prominente del nominalismo español *Ibid.*, p. 74. La influencia de varias corrientes de pensamiento teológico se deja sentir de hecho en los tratados de Veracruz, algo que no debe extrañarnos si consideramos con Miguel Anxo Pena que, hasta finales del siglo XVI, el tomismo salmantino no es “rígido” sino que muestra “un cierto eclecticismo”, *La Escuela de Salamanca. De la monarquía hispánica al orbe católico*, op. cit., p. 19.

¹⁰⁷ Grijalva, Juan de, *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España. En quatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592 (1624)*, México, Imprenta Victoria, 1924, p. 77.

Salamanca y encontró alguna vía de comunicación con sus antiguos compañeros y docentes.

Además del *Speculum coniugiorum* que se planea incluir en el Corpus digital de fuentes¹⁰⁸, Veracruz es autor de un buen número de tratados, cartas y memoriales. Para las cuestiones indianas resulta especialmente interesante su tratado *De dominio infidelium et iusto bello*, desarrollo extenso de una relección dictada en el curso 1553–54 en la Universidad de México y ampliada en años posteriores. Se trata, sin lugar a dudas, de la revisión más extensa y pormenorizada de las ideas sobre la evangelización y dominio del indio americano fraguadas en el debate entre profesores de la Universidad de Salamanca y pioneros de la evangelización americana.

En el tratado, Veracruz se esforzó en dilucidar la cuestión del estatuto teológico de los paganos amerindios y se pronunció con contundencia y brillantez sobre la relación entre dominio e infidelidad. Para desgracia de su fama póstuma, la audacia de los planteamientos del agustino, especialmente crítico con los diezmos y con los abusos en las encomiendas, le atrajo las iras del arzobispo de México, Alonso de Montúfar, quien a través de su ‘vocero’, el presbítero Gonzalo de Alarcón, le denunció ante la Inquisición y ante Felipe II, impidiendo que el texto definitivo de *De Dominio Infidelium* y el de otro tratado titulado *Relectio De Decimis* se pudieran imprimir tanto en México como en España¹⁰⁹. La historiografía sólo ha podido, por tanto, valorar las tesis de Veracruz y su relación con las doctrinas de sus maestros salmantinos desde que fuera rescatada del olvido por el padre Ernest Burrus en 1968¹¹⁰.

¹⁰⁸ La edición *princeps* es la de México, Juan Pablos Bricense, 1556; algunos años más tarde se edita en Salamanca (1562).

¹⁰⁹ Las denuncias se encuentran recopiladas en Jaramillo, Roberto (ed.), *Monumenta augustiniana americana, tomus I, siglo XVI*, México, Organización de Agustinos de Latinoamérica, 1993, p. 68 y ss. Para una aproximación a los conflictos de Veracruz y la orden agustina con el clero secular, Rubial García, Antonio, “Fray Alonso de la Veracruz, agustino. Individualidad y corporativismo en la Nueva España del siglo XVI”, en *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz, op. cit.*, pp. 79–101.

¹¹⁰ Burrus, Ernest, *The Writings of Alonso de la Vera Cruz. The original texts with English translation*, Rome–St. Louis, Mo. Jesuit Historical Institute – St. Louis University, 1968, 5 Vols. Luciano Pereña

La primera característica del tratado *De dominio infidelium et iusto bello* que nos llama la atención es su cercanía formal a los modelos salmantinos de argumentación. Dividida en una serie de once secciones, Veracruz llama dudas (“dubium”) a las cinco primeras y cuestiones (“quaestio”) a las seis que cierran el tratado. Al interior de cada una de estas secciones encontramos referidas, en primer lugar, una sucesión de opiniones u autoridades a favor y en contra de ciertos planteamientos teóricos o medidas a implementar en la práctica. El desarrollo ofrece a continuación una serie de proposiciones (“propositio”) o conclusiones (“conclusio”), acompañadas muchas veces de sus respectivos corolarios (“corollarium”).

Mientras que el método de razonamiento y exposición es similar al de los maestros peninsulares, el contenido del tratado veracruziano presenta importantes diferencias con respecto a sus predecesores. En las cuatro dudas que abren el *De dominio infidelium*, Alonso de la Veracruz examina exhaustivamente una serie de cuestiones prácticas o jurídico-morales no abordadas ni por Vitoria ni por Soto y que no encontraron tampoco acercamientos de profundidad semejante en ninguno de sus discípulos. Se trata de cuestiones como la de qué hacer con los españoles que “tienen pueblos” en las Indias sin título alguno¹¹¹ (Duda I), con aquellos que, pese a amparar su posesión en el título concedido por la Corona no instruyen en la fe a los naturales (Duda II) o con los que valiéndose del título mencionado ocupan las tierras comunes de los indios para hacer sus sementeras o apacentar sus ganados (Duda III). Veracruz se enfrenta también en una de las “dudas” a quienes defienden como lícito obligar a los naturales a pagar tantos tributos como puedan pagar (Duda IV). Todos los problemas mencionados son de índole eminentemente práctico. Veracruz pudo ofrecer desarrollos teológico-jurídicos de gran precisión sobre cuestiones semejantes

publicó una edición bilingüe de una parte del tratado en la Segunda serie del *Corpus Hispanorum de Pace* con un interesante apéndice documental. Pereña tituló el volumen *De Iusto Bello contra Indos*, interpretando que la Duda VI y las Cuestiones VII-XI (que él tradujo y editó) forman un tratado diferente a la selección *De dominio infidelium et iusto bello* (Dudas I-V), Madrid, CSIC, 1997. En fecha más reciente, el investigador mexicano Roberto Heredia Correa publicó una edición bilingüe y crítica de todas las Dudas y Cuestiones *De dominio infidelium et iusto bello. Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, México, UNAM, 2007.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 1.

dada su doble condición de escolástico influenciado por la tradición salmantina y de misionero agustino en las primeras experiencias de evangelización en Michoacán.

Esta segunda condición es la que le dio, como a Las Casas o Vasco de Quiroga, un conocimiento de las condiciones efectivas en las que se implementaba el dominio español sobre las Indias, de la forma en la que los señoríos lícitos de los caciques indígenas eran mermados o destruidos y de la forma capciosa en la que los portavoces de los encomenderos apelaban a títulos teológicos capciosamente interpretados y a los mismos razonamientos de los maestros salmantinos para justificar un sinnúmero de abusos sobre caciques y macehuales¹¹².

Aunque las cuatro primeras dudas planteadas por Veracruz son de gran interés, el argumento de nuestra comunicación nos lleva a postergar su estudio detallado para otro momento. Apuntemos simplemente y a modo de síntesis que cuando el agustino se enfrentaba a todos estos dilemas prácticos estaba aplicando, en realidad, en el terreno jurídico y moral, la reflexión más general sobre el carácter no culposo de la infidelidad de los amerindios desarrollada por sus maestros ‘salmantinos’.

Los postulados teológicos de la Escuela se convierten en un radical cuestionamiento legal¹¹³ y ético cuando Veracruz se compadece del despojo de los bienes de los naturales ante sus lectores y afirma la imposibilidad de encontrar justificación para ello por ser su caso totalmente diferente al de los herejes, sarracenos u otros infieles “perjudiciales a los cristianos”¹¹⁴. Como Montesinos en La Española de principios de siglo, la súplica de Veracruz a sus compatriotas es un interrogante hiriente:

¹¹² Las dramáticas experiencias de las que fue testigo le llevan a expresarse con una angustia característica de los misioneros en Indias. “Tandem de his verbum ullum non possum [haec] sine cordis anxietate scribere, quae non semel aut bis tantum propriis oculis vidi neque in uno aut altero oppido sed in multis”, *Ibid.*, p. 23.

¹¹³ Hasta el punto que el historiador mexicano Silvio Zavala no duda en considerar a Veracruz como el “primer maestro de Derecho agrario en la incipiente Universidad de México”. Considera también Zavala que Veracruz debe a Vitoria y su formación salmantina la “altura” con la que “contempla el choque de intereses entre los indígenas y *nuestros españoles*, tratando de orientarlo por los principios del derecho natural”, *Fray Alonso de la Veracruz*, Chimalistac-Ciudad de México, Condumex, 1981, p. 38.

¹¹⁴ De acuerdo al archireferido pasaje de Tomás de Aquino, al que cita como “Doctor Sanctus” (II-II, q. 10, art. 10) y a un autor al que, a diferencia de sus maestros, concede más importancia que al

“Te suplico, piadoso lector, depuesta toda pasión, considera ¿por cuál ley, con qué razón podía el español que llegó a estas tierras cargado de armas, atacando a éstos que de ningún modo eran enemigos ni ocupaban una tierra ajena, subyugándolos a su arbitrio, arrancarles por la fuerza y la violencia sus bienes más preciosos y despojarlos de ellos? Yo no veo; tal vez estoy dando tajos al aire”¹¹⁵.

A primera vista, la pregunta de Veracruz es la misma que la formulada por Montesinos –¿Por cuál ley? ¿Con qué razón?–. Un examen detallado nos permite darnos cuenta que el medio siglo que separa a uno y otro fraile no ha pasado en balde. La intensa reflexión teológica desarrollada en Salamanca y en América en el intervalo hace que la pregunta original de Montesinos cobre precisión. Gracias al trabajo de Vío, De Paz, Vitoria o Soto, los personajes del terrible drama humano que tiene lugar en el teatro del Nuevo Mundo, han sido ‘caracterizados’ convenientemente y la definición de su ‘estatuto’ o ‘papel’ permite que todo ser humano, todo ‘lector’ pueda juzgar adecuadamente sus acciones y omisiones.

A diferencia de la pregunta ‘simple y llana’ de Montesinos, en la más compleja y sutil de Veracruz encontramos ‘definidos’ ya tanto a un indio americano involuntariamente desconocedor del Evangelio pero que nunca ha sido enemigo ni ha hecho injurias a los cristianos¹¹⁶ y que, por derecho natural, ocupaba legítimamente sus propias tierras, como al conquistador español, que es el que llegó a tierras ajenas “cargado de armas” y sin tener en cuenta la inocencia teológica de sus habitantes, los subyugó (en una anulación ilegítima del dominio público de los caciques) y despojó (mediante una transferencia injusta del dominio posesorio de los naturales).

mismo Tomás de Vío a la hora de distinguir entre los tipos de infieles. Se trata del italiano Antonius Corsetus Siculis, autor del tratado *De Potestate et Excellentia Regia* (Venecia, 1499). Veracruz cita en concreta la q. 85.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 37.

¹¹⁶ Se trata, claramente, del infiel inocentemente ignorante del Evangelio del que hablaron De Paz y Cayetano.

En la parte más teórica del tratado, integrada por la Duda V y las Cuestiones VII-XI¹¹⁷, observamos que Veracruz pasa a abordar los grandes problemas teológico-jurídicos estudiados en la década de 1530 por sus maestros¹¹⁸: si los naturales eran verdaderamente señores, si el Emperador o el Papa son dueños del mundo y de sus bienes, si hubo causas de guerra justa contra los indios,...

En la Duda V Veracruz prueba con los argumentos vitorianos y sotianos extraídos del derecho natural que “en el tiempo de su infidelidad había dominio justo y legítimo entre estos naturales”¹¹⁹. Exige además la restitución a sus herederos de los tributos que legítimamente percibían “Caltzontzin o Moctezuma, quienes eran reyes, y suponemos que señores verdaderos, aunque infieles e idólatras”¹²⁰. Entre los principales amerindios con los que se solidariza abiertamente Veracruz, figura Antonio Huitziméngari, hijo del último Caltzontzin purépecha, con quien compartió discusiones y pasiones intelectuales¹²¹. Veracruz señala que llevó las

¹¹⁷ La Cuestión VI prosigue, en cierto modo, el estudio de asuntos prácticos ligados a la tenencia y explotación de la tierra por los españoles, “Quaeritur utrum Hispani qui emunt agros ab Indis sint tuti, quocumque pretio dato”, *Ibid.*, p. 60.

¹¹⁸ D. V, “Utrum isti erant vere domini”, *Ibid.*, p. 52. Q. VII, “Utrum imperator sit dominus orbis”, p. 72. Q. VIII, “Utrum [imperator] sit dominus omnium rerum quae possidentur a subditis sibi”, p. 92. Q. IX, “Utrum summus pontifex habeat supremam potestatem”. Q. X, “Utrum imperator vel rex Castellae potuit iustum bellum indicere istis barbaris”, p. 130. Q. XI, “Utrum detur aliqua causa iustificans bellum contra huius Novi Orbis incolas”, p. 155.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 54.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 55.

¹²¹ Veracruz critica en el tratado la hipocresía de aquellos que decían “que el Caltzontzin reina porque don Antonio, su hijo único, tiene trescientos pesos de tepuzque”, *Ibid.*, p. 57. Según fuentes del siglo XVII, Huitziméngari fue alumno de Veracruz en el Colegio de Estudios Mayores que los agustinos fundaron en Tiripetío (el primer lugar de la Nueva España donde se impartieron cursos de Artes y Teología) en 1541. La presencia del príncipe purépecha en el Colegio de Tiripetío la acredita Diego de Basalenque (junto al también cronista Juan de Grijalva, la principal fuente de informaciones sobre la vida de Veracruz): “Aquí vino el hijo del Rey Calzontzi, que había vivido en Tzintzuntzan, D. Antonio, para que el P. Maestro le enseñase, que es circunstancia que ennoblece este estudio, ver por oyente un hijo de un Rey, el cual salió muy hábil (...), y era en nuestra lengua muy ladino, por lo cual pudo muy bien ayudar mucho a su maestro en la lengua tarasca, que había de aprehender”, *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán Del Orden de N.P.S. Agustín* (1673), México, Jus, 1963, p. 65. La relación intelectual existente entre Veracruz y Huitziméngari la acreditan también testigos de la época como el poblador Diego Hernández Nieto quien, en la *Relación de méritos y servicios de don Antonio Huitsimengari* que se encuentra en el AGI (PATRONATO,60,N.2,R.3) afirmaba que “a oydo decir al padre fray alonso de la Veracruz maestro de la horden de Santo augustin que el dicho don Antonio es muy abil y estudioso en las dichas lenguas”. Ha profundizado en la labor de Alonso de la Veracruz en Tiripetío Cerdá Farías, Igor,

exigencias de reconocimiento del dominio público (o “dominium regitivum et consultativum”, como en otro lugar lo llama el agustino¹²²) que ejercían los príncipes amerindios convertidos hasta el enfrentamiento abierto con los oidores de la Ciudad de México, a los que llegó a decir:

“Vosotros que gobernáis el mundo, llamáis ladrón a un señor verdadero, si tiene 50 ó 100 hombres que le sirvan y paguen tributo, y no llamáis ladrón al español que tiene a todos los del pueblo, así sean 30.000, que le pagan tributo. No sé de dónde ha venido tanta ignorancia”¹²³.

Nuevamente observamos como los argumentos vitorianos sobre la legitimidad del dominio público y privado de los infieles se radicalizan y toman cuerpo al chocar de frente con la injusticia en tierras americanas. Pese a lo que pudiera deducirse de estas afirmaciones grandilocuentes, la conformidad entre Veracruz y sus maestros a la hora de determinar el estatuto teológico-jurídico del infiel amerindio no es total. En sus consideraciones sobre el dominio público de los infieles su posición es, de hecho, mucho más cercana a la ya comentada de Matías de Paz que a las de Vitoria y Soto, lo que nos indica que más que las respuestas concretas de uno u otro ‘maestro’ lo que distingue a la Escuela es un replanteamiento incesante de las cuestiones en torno a la infidelidad, el dominio y la guerra y la apelación a una serie de argumentos y autoridades comunes. Así, en las Cuestiones VII-IX, Veracruz niega tajantemente, como Vitoria y Soto, que el Emperador o el Papa puedan ser considerados como señores temporales del mundo. Ahora bien, en lo que ha de ver con la “potestad en los asuntos espirituales”, el agustino se desmarca claramente de sus maestros al concebirla sin limitación, es decir, extendida también a los infieles¹²⁴ y señalar que “para ejercer esta potestad en los asuntos espirituales, tiene también, si fuere

“Fray Alonso de la Vera Cruz y el Colegio de Estudios Mayores de Tiripetío”, en *III Jornadas de Cultura Iberoamericana*, Universidad Pontificia de Salamanca y Universidad de Salamanca, 2008.

¹²² Invocando, curiosamente, la *Política* de Aristóteles para considerar que este tipo de dominio “in infidelibus secundum naturam inveniuntur, sicut apud fideles, quia naturalia apud omnes inveniuntur”, *Ibid.*, p. 137.

¹²³ *Ibid.*, p. 57.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 113.

necesario, potestad y dominio sobre todos los asuntos temporales”¹²⁵. Veracruz postula en consecuencia que:

“por una causa justa y razonable podría el sumo pontífice conceder al emperador que tenga el dominio en algún reino o provincia, para que así, por medio de tal sujeción pueda ser predicado el Evangelio, el cual por otros medios de ningún modo podría ser predicado, ya sea que los habitantes hayan sido cristianos en otro tiempo, ya sea que nunca lo hayan sido, sino que sean infieles. Y así, el emperador, que de otro modo ningún derecho tendría a aquella provincia por el hecho de ser emperador, podría tener jurisdicción y dominio justo por concesión del pontífice, porque a éste corresponde, como a monarca en los asuntos espirituales, usar de los dominios y cosas temporales para el fin espiritual (...). En estas condiciones podría el emperador compeler, aun contra su voluntad, a aquellos que no se someten a su yugo y hacerlos tributarios para este fin”¹²⁶.

Por la forma detallada en la que Veracruz se detiene a defender el dominio que el Papa tiene “totius orbis ad finem spiritualem”, creemos que el agustino está rebatiendo de forma consciente a Vitoria y su *De Indis* y que trabaja, a buen seguro, con un ejemplar de las *Relectiones* a su lado. Aunque no menciona a Vitoria (y, de hecho, se refiere sólo en casos contados a teólogos coetáneos¹²⁷), la hipótesis es totalmente lógica y verosímil¹²⁸ si tenemos en cuenta, en primer lugar, que la

¹²⁵ *Ibid.*, p. 118. Ello implica tanto que los infieles puedan ser despojados de sus bienes particulares si se oponen a la predicación como forzados a pagar diezmos o tributos si el Papa considerara “quod non posset conservari spirituale bonum absque tali subsidio”. La resistencia a la predicación justifica también el despojo del dominio público “in casu quo aliquis rex vel alius dominus in temporalibus esset impedimentum fidei, vel esset bonis moribus contrarius, et profectum in spiritualibus impediret in suis subditis”, *Ibid.*, p. 120.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 86.

¹²⁷ Entre los teólogos adscritos a la Escuela por la historiografía cita a Alfonso de Castro, para matizar su opinión de que el hereje pierde *ipso facto* el dominio (*De iusta punitione haereticorum*, Salamanca, 1547).

¹²⁸ Académicos como Cerezo de Diego argumentan, en cambio, que Veracruz “no habría hecho esta afirmación de tintes teocráticos de haber conocido la relección *De indis* de su maestro Vitoria”, “Alonso de la Veracruz y su maestro Francisco de Vitoria”, en *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano*, *op. cit.*, p. 37. Su suposición se basa en una concepción demasiado elevada de la autoridad del maestro y en la creencia en una especie de ‘seguidismo’

princeps de las *Relectiones* vitorianas data de 1557, y que Veracruz, tras pronunciar la reelección *De dominio infidelium* en 1553-54, estuvo ampliándola y corrigiéndola hasta al menos 1562, cuando intentaba imprimirla en Madrid¹²⁹. En segundo lugar, Veracruz demuestra conocer perfectamente en su tratado tanto las opiniones contrarias de Tomás de Vío, al que refuta explícitamente¹³⁰, como las de sus maestros, quienes siguen al pie de la letra la interpretación heredada del pasaje II-II, q. 66, art. 8 de la *Summa* tomista para limitar la potestad espiritual del Papa a las ovejas integradas en la Iglesia. Veracruz afirma alejarse de todos ellos por puro amor a la verdad, en una refutación que nos parece explícitamente dirigida a *De Indis*:

“Y juzgamos que estos es verdadero, contra la opinión de muchos teólogos, porque ellos también negarían que esto [la obtención del dominio sobre un reino de infieles para garantizar que les fuera predicado el Evangelio] pudiera hacerse a partir de una comisión, pues consideran que el pontífice no tiene ninguna jurisdicción sobre los infieles, de acuerdo con lo que dice Pablo: *En cuanto a aquellos que estás fuera, ¿qué poder hay en mí?, etc.*”¹³¹.

El “*De his qui foris sunt, quid mihi?*” paulino era precisamente el pasaje alegado por Vitoria para argumentar que por “sentencia expresa del Apóstol (...) el Papa no tiene jurisdicción espiritual sobre los infieles ni tampoco en las cosas temporales”¹³². La recurrida cita de la *Epístola a los Corintios* es refutada por Veracruz mediante la

incondicional por parte de sus alumnos. Como estamos sosteniendo a lo largo de esta ponencia, Vitoria resulta ineludible en el planteamiento de las cuestiones que realizan sus discípulos, pero sus respuestas divergen en muchas ocasiones de las recibidas.

¹²⁹ Tras haber sido denunciado a la Inquisición en 1561 por el presbítero Gonzálo de Alarcón, al servicio del arzobispo de México, Alonso de Montúfar y vetado en el restringido círculo de impresores que operaban en México en esta época, Veracruz encontró los mismos problemas en España, pues Alarcón escribió al mismo Felipe II (“porque dado que [estos libros] parezcan santos y buenos en aquella tierra, hay cosas que no conviene imprimirse por el escándalo que de hacerse se podrá suceder”, *Monumenta augustiniana americana, tomus I, siglo XVI, op. cit.*, p. 68) para evitar que cualquier escrito de Veracruz llegara a ser impreso.

¹³⁰ “Neque obstat quod Caietanus dicit in contrarium II-II, q. 66, art. 8, de quibus in propria quaestione dicendum erit”, *Ibid.*, p. 91. “Crediderit, tamen, quod Caietanus non negasset quod, in casu quod praedicatores non admitterentur, possent mitti qui eos defenderent ab infidelibus, ut possent praedicare”, *Ibid.*, p. 125.

¹³¹ *Ibid.*, p. 87.

¹³² *Relectiones del Estado, de los indios y del derecho a la guerra, op. cit.*, p. 44; *De Indis Insularis*, en *Relectiones Theologicae XII, op. cit.*, p. 313.

cita de otro pasaje evangélico (*Juan*, 10,16¹³³) en el que el propio Cristo hablaría explícitamente “de los infieles; y los llama ovejas tuyas”¹³⁴.

Paradójicamente, al contradecir (sin citarlo expresamente) a su maestro, Veracruz no intentaba sino defender que aquella potestad de la Iglesia para predicar el Evangelio entre los infieles que Vitoria había adscrito al derecho natural y de gentes, se encontraba avalada por la misma palabra de Cristo y el derecho divino. Veracruz dedica una parte importante de su tratado a perfilar los alcances y límites de esta potestad en la medida en que deriva de ella tanto las principales causas de guerra justa y apropiación del dominio de los infieles reacios a la predicación, como de la permanencia de los españoles en las Indias.

Para comprender la actitud crítica de Veracruz con respecto a sus maestros es preciso señalar también que el agustino¹³⁵ niega o cree muy dudoso que en el caso novohispano fueran aplicables varios de los títulos que Vitoria había extraído del derecho de gentes y el derecho natural (derecho de comunicación, de peregrinaje, de explotación de recursos¹³⁶, defensa de los pueblos aliados¹³⁷, etc.) y considera, en general, que esta serie de títulos ‘seculares’, aunque válidos en términos *de iure*, habían sido y seguían siendo aprovechados *de facto* por los conquistadores para penetrar de forma imprudente y hostil en las tierras de los naturales y encontrar ocasiones para desatar la guerra. Ello lleva a Veracruz a concentrarse en la defensa del único título al que no encuentra ningún tipo de objeciones teóricas ni prácticas, un derecho divino a la predicación del Evangelio a realizar de acuerdo a la naturaleza de la infidelidad de los amerindios previamente descrita.

¹³³ “Alias ove habeo quae non sunt ex hoc ovili; eas oportet me adducere, et fiet unum ovile et unus pastor”, *De dominio infidelium et iusto bello. Sobre el dominio de los indios y la guerra justa, op. cit.*, p. 113.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ En las Cuestiones finales del tratado veracruziano (Cuestiones X-XI), consagradas a los títulos legítimos e ilegítimos de guerra justa contra los amerindios.

¹³⁶ “Sed non ob hoc iusta est causa belli; primo, quia nunquam tentaverunt talem peregrinationem inter istos; secundo, quia quando coeperunt commercia et negotiationem exercere, non sunt illo contenti, sed subiectionem fieri imperatori dicebant; tertio, quia ad hoc non inermes sed armati, deterrentes incolas et eos in multis gravantes”, *Ibid.*, p. 157.

¹³⁷ “Sed hoc non sufficit. Primo, quia oportet tales esse vocatos; sed Hispani non fuerunt primo vocati a Taxcalensibus, cum iam essent milites armati in terra”, *Ibid.*, p. 156.

En segundo lugar, en la obra de Veracruz (y creemos que en la de buena parte de los teólogos que escriben en la segunda mitad del siglo XVI) resulta muy importante la distinción entre las que serían causas de guerra justa contra los infieles, como las prácticas antropófagas¹³⁸, justificantes de una acción bélica y ocupación que debe cesar en el mismo momento en el que desaparece la causa que la motivó, y las razones y circunstancias que justifican, a medio y largo plazo, la permanencia de los españoles en Indias. Se trata de una importante distinción entre el derecho a la guerra y el derecho a la adquisición y retención de un dominio que Vitoria pasa habitualmente por alto, al tender a considerar la obtención del dominio como premio al vencedor de una guerra justa y su privación como castigo al vencido en una guerra justa¹³⁹.

Teniendo siempre en mente esta distinción, en los pasajes finales del tratado Veracruz habla ya sobre hechos consumados y señala los títulos que, en su opinión, justificaban que el Emperador retuviera el dominio regnativo sobre la Nueva España, con independencia del carácter ilegítimo tanto de la guerra de conquista como del dominio sobre bienes y personas que, a resultas de esta guerra, ejercían muchos de los conquistadores. Veracruz alega, en concreto, dos justificaciones indudables para toda persona de “mente sana”: la necesidad de evitar un retroceso en la fe de los neófitos¹⁴⁰, título fundamental para todos los autores vinculados a la

¹³⁸ Aunque considera que en las prácticas antropófagas “puede encontrarse justificación de aquella primera guerra”, de la “reducción a esclavitud” de los pertinaces y del despojo del “dominio tiránico” ejercido por los magistrados que favorecían o toleraban tal violación del “derecho natural y de gentes”, descarta que puedan ser consideradas como un título de dominio en vigor en una situación en la que “acogida por ellos [los antiguos infieles] la fe y aceptado un modo político de vida, no persiste el temor de que vuelva a ser consentida semejante crueldad”, *De dominio infidelium et iusto bello. Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, op. cit., pp. 173-177.

¹³⁹ “Item hoc est generale ius gentium, ut omnia capta in bello fiant victoris, ut habetur in l. si quid in bello. & l. hostes. ff. de captivis. & c. ius gentium. r. distin. & expressius Institu. de rerum divisio. §. Item qui ab hostibus. ubi dicitur, quod iure gentium, quae ab hostibus accepimus, statim nostra fiunt, adeo ut etiam homines in nostram servitutem deducantur. Item, quia (ut doctores dicunt in materia de bello) princeps, qui habet iustum bellum, fit ipso iure iudex hostium, & potest eos iuridice punire, & condemnare pro qualitate iniuriarum », *De Indis Insularis*, en *Relectiones Theologicae XII*, op. cit. p. 361.

¹⁴⁰ *De dominio infidelium*, op. cit., p. 189.

Escuela¹⁴¹, y la de proteger las personas y “negocios” legítimos de los españoles asentados ya en la Nueva España¹⁴². Se trata de una conclusión que acerca nuevamente el *De dominio infidelium* al marco teórico perfilado en el *De Indis* de Vitoria.

Los ejemplos mencionados bastan para probar que, conforme avanza el siglo, asistimos a una profundización de los argumentos esbozados en el período ‘creativo’ de los De Paz, Vitoria o Soto y que autores como Veracruz que, desde una aproximación superficial, pudieran ser considerados como meros repetidores de las doctrinas de los ‘maestros’ introducen matices muy importantes, haciendo que las doctrinas recibidas adquieran una complejidad y exhaustividad proporcional a la de los desafíos que los ‘salmantinos’ adscritos a la Iglesia misionera encontraban en el Nuevo Mundo.

Las respuestas ofrecidas por el fraile agustino a esta serie de cuestiones entroncan con la definición del estatuto teológico del pagano amerindio ofrecida por Vitoria y Soto, que a finales de la década de 1550 se ha convertido ya en una especie de patrimonio común a sus discípulos peninsulares y americanos. Veracruz presenta, sin duda alguna, una gran afinidad con esta tradición o escuela de pensamiento, pero no duda en desviarse de las respuestas y conclusiones de sus maestros cuando lo cree necesario.

Como señalábamos, la doctrina de Alonso de la Veracruz nos interesa en la medida en que, por las lecturas que hemos realizado hasta la fecha, nos parece representativa de una cierta reorientación de la doctrina de la Escuela que sería común a varias de las figuras destacadas en la Iglesia americana de la segunda mitad del siglo XVI. Nos parece que dado el fuerte carácter misionero de esta Iglesia y la primacía concedida a la evangelización de los pueblos paganos del Nuevo Mundo sobre otros intereses

¹⁴¹ Vitoria lo señala también al final de *De Indis Insularis*, en *Relectiones Theologicae XII*, *op. cit.*, p. 374.

¹⁴² *De dominio infidelium*, *op. cit.*, p. 196. Estos intereses económicos eran considerados también muy importantes por Vitoria en los pasajes finales *De Indis Insularis*, en *Relectiones Theologicae XII*, *op. cit.*, p. 373.

comerciales o políticos de la Corona y los aventureros españoles, el ramillete de títulos presentado por Vitoria y otros teóricos ‘salmantinos’ para regular todo futuro acercamiento a nuevos grupos de infieles por convertir y para justificar la presencia española en las Indias parece ir reduciéndose progresivamente. El título y labor de la predicación pasa a convertirse en el principal objeto de las reflexiones de teólogos-misioneros que, como Veracruz, se concentran, preferentemente en responder a los desafíos derivados del encuentro con nuevos pueblos paganos.

7. Ecos de Salamanca en Asia: Domingo de Salazar, primer obispo de Filipinas

Otro caso interesante de teólogo-misionero es el de Diego (más tarde rebautizado como Domingo) de Salazar, otra importante figura de la segunda mitad del siglo XVI y la última que abordaremos en esta ponencia. De acuerdo a las investigaciones de Lucio Gutiérrez, el académico que más trabajos publicó sobre su figura en las tres últimas décadas, Salazar partió de España con una experiencia formativa cercana a la de Veracruz. Tras llegar a Salamanca en 1526, con sólo quince años, obtuvo el bachiller de cánones en 1532 y el de leyes en 1539. En esta época pudo asistir a los cursos de Vitoria, aunque no fuera miembro de la Facultad de Teología. Con una vocación religiosa algo tardía, profesó en el convento dominico de San Esteban de Salamanca el 26 de noviembre de 1546, el mismo día que Bartolomé de Medina¹⁴³. Salazar realizó estudios teológicos tanto en el Convento de San Esteban como en la Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca donde figura matriculado en

¹⁴³ Ya la *Historia de la provincia del Santo Rosario de Filipinas, Japón y China*, escrita en el siglo XVII por Diego de Aduarte, señala la importancia de que Salazar tomara “el Habito en el insigne Convento de San Esteban de Salamanca, donde fue contemporáneo de los que después fueron famosos Catedráticos de Prima de aquella Ilustre Universidad, los Padres Maestros Fr. Domingo Bañes, y Fr. Bartolomé de Medina, con los cuales competía Fr. Domingo de Salazar en sus primeros estudios de Teología, y no les fuera inferior en los progresos, si los continuara en su Convento; pero tenía el Señor para cosas mayores”, *Historia de la provincia del Santo Rosario de Filipinas, Japón y China, de la sagrada Orden de Predicadores*, Tomo I, Zaragoza, Domingo Gascón, 1693, p. 169.

los cursos 1551-52 y 1552-53¹⁴⁴, años en los que la Cátedra de Prima de Teología estuvo en manos de Melchor Cano (1551-52) y Domingo de Soto (1552-53)¹⁴⁵.

Salazar interrumpió sus estudios para partir a Nueva España a finales de 1553 y leyó durante algunos años en el Estudio de Santo Domingo de México¹⁴⁶ hasta que, “quando la obediencia le dio lugar, soltó la rienda a su desseo, de muchos años represado, y detenido”¹⁴⁷ y pudo marchar a predicar a los indios infieles en Oaxaca y, más tarde, en la fallida expedición a la Florida de 1558-59¹⁴⁸. Al regresar a México, alternó la predicación en las misiones con el ejercicio de los cargos de prior y vicario de la Provincia hasta su regreso a España a finales de la década de 1570. En la Corte obtuvo el nombramiento como primer obispo de Filipinas, cargo que ejerció desde 1581.

Es en la última etapa de su vida cuando, como obispo de Filipinas, escribe varios memoriales al rey para denunciar los abusos de los encomenderos, entre los cuales el cobro de tributos a infieles a los que no tenían ninguna intención de evangelizar, y aparece como un protagonista destacado en el debate sobre los asuntos de Indias.

Entre las muchas cartas y memoriales de Salazar que se encuentran en el Archivo General de Indias, en la Biblioteca Nacional, en la Biblioteca Real y otros fondos mexicanos o filipinos¹⁴⁹ figura un extenso *Tratado en que se determina lo que se ha de*

¹⁴⁴ Gutiérrez, Lucio, “Domingo de Salazar, O.P. Primer Obispo de Filipinas (1512-1594). Estudio crítico-histórico sobre su vida y su obra”, en *Philippiniana Sacra*, n° 12, 1976, pp. 458-467. Algunos detalles biográficos sobre Salazar pueden consultarse también en la historia de los dominicos en Filipinas escrita por Pablo Fernández. Su trabajo resulta, no obstante, muy impreciso, al limitarse a seguir de forma acrítica las crónicas de la Orden escritas en el siglo XVII. Fernández, Pablo, *Dominicos donde nace el sol. Historia de la Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas de la Orden de Predicadores*, Barcelona, Talleres Gráficos Yuste, 1958.

¹⁴⁵ *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico*, op. cit., p. 57.

¹⁴⁶ Sobre la importancia de este Estudio, Pita Moreda, María Teresa, *Los predicadores novohispanos del siglo XVI*, Salamanca, San Esteban, 1991, p. 156.

¹⁴⁷ *Historia de la provincia del Santo Rosario de Filipinas...*, op. cit., p. 169.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 170. Varios detalles sobre la expedición en Sarabia Viejo, María Justina, *Don Luis de Velasco, virrey de Nueva España, 1550-1564*, Sevilla, CSIC, 1978, p. 460-463.

¹⁴⁹ Publicadas parcialmente en colecciones documentales como las de Blair, Emma; Robertson, James, *The Philippine Islands, 1493-1803*, 55 vols, Cleveland, Arthur Clark, 1903-1909; Torres Lanzas, Pedro (ed.), *Catálogo de los documentos relativos a las Islas Filipinas existentes en el Archivo de Indias*, Barcelona, Compañía General de Tabacos de Filipinas, 1925-39.

*tener acerca de llebar Tributos a los Infieles de las Islas Filipinas*¹⁵⁰. El documento data de 1593, cuando Salazar contaba ya con 81 años, e ilustra perfectamente la evolución de las doctrinas ‘salmantinas’ en un teólogo que, habiéndolas oído de viva voz en la Universidad de Salamanca a mediados del siglo XVI, las hace evolucionar en el contexto misionero filipino.

En el tratado que Salazar presentó en la Corte como instrumento de defensa de los indios ante los abusos de los encomenderos, el dominico examina la cuestión de si se podía llevar tributos a los paganos filipinos. Salazar comienza citando la relección *De Potestate Civili* de Vitoria para señalar que, desde una perspectiva temporal, tal tributo no sería justo si las repúblicas a las que se lo pretende imponer no habían transferido expresamente el dominio a Felipe II, como era el caso. Enfocando a continuación el asunto desde la perspectiva espiritual, Salazar tiene en cuenta “la clara y manifiesta diferencia” existente entre tipos de infieles apuntada por Tomás de Vío¹⁵¹, a quien elogia, y el carácter inocente de la ignorancia teológica en la que vivían la mayoría de filipinos. Al estar estos infieles fuera de la Iglesia y no ser responsables de injurias hacia los cristianos, sólo el Papa tendría una autoridad relativa sobre ellos, autoridad puramente espiritual y limitada a “que por medio de la predicación del Evangelio procure que vengan en conocimiento de la verdad”¹⁵².

Del estatuto teológico-jurídico acordado a los paganos filipinos, Salazar deriva también que cualquier título o potestad que pudiera ejercer sobre ellos el rey de España, debía derivarse necesariamente de una concesión o delegación papal restringida a la única labor que el mismo Sumo Pontífice podía (y debía) ejercer entre los infieles: la predicación. En palabras de Salazar, el señorío de las Indias no pertenece a los reyes de Castilla:

¹⁵⁰ *Tratado en que se determina lo que se ha de tener acerca de llebar Tributos a los Infieles de las Islas Filipinas*. Manuscrito conservado en la Biblioteca Real, II/1953. Fue publicado por Hanke, Lewis; Millares Carlo, Agustín, en *Cuerpo de documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas*, México, FCE, 1943, pp. 116-184.

¹⁵¹ “Este fundamento es a la letra del Cardenal Cayetano en la Secunda Secundae, quaest. 66, art. 8, en el Comentario del segundo argumento de Santo Thomás”, *Ibid.*, p. 126.

¹⁵² *Ibidem*.

“por otro título sino por la concesión de la Yglesia, la qual hizo el Papa Alexandro VI a los Reyes Cathólicos Don Fernando y Doña Isabel (...). Los reyes de Castilla, por virtud de la dicha concesión, no pueden en las Yndias más de lo que el Papa como vicario de nuestro señor y pastor universal del mundo les pudo dar y con efecto les dio, que fue hacerlos reyes y señores temporales de todas las Yndias en orden y para el fin que la Yglesia tiene de su gobierno, que es por medio de la predicación evangélica y por otros medios, a este fin acomodados y pertenecientes, inducir y guiar los hombres a la vida eterna para que fueran criados (...), y éste fue el fin que pretendió quando los hizo señores universales de las Yndias, sin que por ello perjudicase en cosa alguna a los reyes y señores de las Yndias ni a los naturales de ellas”¹⁵³.

Como es notorio, las ‘bulas de donación’ de Alejandro VI recobran, aún más que en Veracruz, el papel central en la justificación del dominio castellano sobre las Indias que tuvieron en las primeras décadas del siglo XVI y que Vitoria, en el contexto de finales de la década de 1530 (cuando aparecieron las ‘bulas’ de Paulo III, que inspiraron a Carlos V el temor de que el Papa pudiera llegar a retirarle las concesiones hechas por Alejandro VI¹⁵⁴), les había negado al otorgarles un lugar relativamente menor en una larga lista de títulos independientes del derecho divino. Además, al ubicar la predicación del Evangelio dentro de las obligaciones más generales que todo hombre tendría a enseñar la verdad y corregir fraternalmente a su prójimo, Vitoria hacía de lo que Salazar entendió como potestad del “pastor universal del mundo”, un derecho y obligación de todo cristiano, independiente, en cierto modo, de una encomienda o concesión papal explícita que sólo venía a facilitar o regular tardíamente el ejercicio de un derecho natural.

Desde esta perspectiva, Salazar señala dos únicos títulos, ambos eminentemente teológicos, que justificarían la guerra y despojo del dominio “legítimo y verdadero” que tenían los infieles filipinos: el estorbo “a la fee y predicación del Santo

¹⁵³ *Ibid.*, p. 142.

¹⁵⁴ Información detallada sobre las bulas y el contexto en el que fueron decretadas en *Las Casas en México, op. cit.*, pp. 15-22.

Evangelio” o el “que fuesen infestos, dañosos y perjudiciales para los christianos”¹⁵⁵. Ahora bien, detallando como Veracruz las circunstancias que encontró sobre el terreno a la llegada a su diócesis, Salazar negaba que estos títulos pudieran ser aplicados con justicia a los filipinos. Más aún, considerando su peculiar estatuto teológico y su pobreza material, para el dominico ni siquiera resultaba lícito imponerles tributos, equiparables a un despojo progresivo del dominio sobre sus bienes.

Siguiendo coherentemente el hilo de su razonamiento, la centralidad que cobra el objetivo de la predicación del Evangelio, único criterio legitimador de la presencia española en Indias¹⁵⁶ y de cualquier acción bélica contra los paganos filipinos, lleva a Salazar a condicionar también el cobro de cualquier tipo de tributos a la realización exitosa de un adoctrinamiento religioso de los indios infieles, explotados en muchos casos por encomenderos sin ninguna intención real de evangelizarlos. Cita en apoyo de su opinión a Las Casas y su *Tratado comprobatorio* (1552)¹⁵⁷.

La perspectiva misionera de Salazar oscila claramente entre la de los maestros ‘salmantinos’ y la de Las Casas, sin estar exenta ella misma de originalidad, algo que fue reconocido por tratadistas coetáneos como el también ‘salmantino’ Alonso de Zorita¹⁵⁸. Como la de Veracruz que reseñamos antes, la posición de Salazar nos

¹⁵⁵ *Tratado en que se determina lo que se ha de tener acerca de llebar Tributos a los Infieles de las Islas Filipinas, op. cit.*, p. 142.

¹⁵⁶ Salazar expresa al rey al final del *Tratado* que “todos los otros títulos que algunos quieran dar a V. A. más son para deshacer este verdadero y legítimo título, que para confirmarlo” y que “con sólo éste, sin ayuda de los otros, la tiene V.A. tan segura, según el dicho Tratado y en algunas partes de esta obrecilla queda probado, como la tiene con el dominio y gobierno de los reynos y señoríos de España”, *Ibid.*, p. 181.

¹⁵⁷ “Y pues el rey de Castilla no tiene sobre las Yndias otro título más del que por razón de la fe le pertenece, como arriba queda dicho, síguese que antes de haberla recibido los infieles no les pueden hechar tributos ni compelerlos a que los paguen, y esto es lo que dijo muy bien Don Fr. Bartholomé de las Casas, Obispo de Chiapa, en el libro intitulado *Tratado Comprovatorio*”, *Ibid.*, p. 149. La obra citada es el *Tratado comprobatorio del imperio soberano y principado universal que los reyes de Castilla y León tienen sobre las Indias*, Sevilla, Sebastián Trujillo, 1552.

¹⁵⁸ Jurista formado también en la Universidad de Salamanca, oidor en Santo Domingo y México y muy conocido también por su propia actividad como cronista y memorialista. Una reconstrucción de la biografía del personaje en Vigil, Ralph, *Alonso de Zorita: Royal Judge and Christian Humanist, 1525*, Norman, University of Oklahoma Press, 1987. Comentando un tratado más antiguo que Salazar le había mostrado en la Corte poco antes de ser nombrado obispo de Filipinas, comenta: “Sigue en él el

parece también representativa de muchos de los razonamientos sobre la infidelidad de los amerindios que se escriben en la segunda mitad del siglo XVI. Teólogos formados en Salamanca, discípulos directos de Vitoria, Soto, Cano o Báñez, citan con respeto sus escritos sobre los asuntos de Indias, pero sin temor alguno a contradecirlos o a inclinarse por algunas de las opiniones de un Las Casas también en boga.

8. Conclusión

Aunque para pronunciarnos con total rigor deberíamos acometer la tarea ingente de rastrear todos los tratados, memoriales o pareceres de teólogos formados en Salamanca que pasan a América en las fechas mencionadas, es posible hablar de una consolidación del estatuto teológico-jurídico del pagano americano y filipino como infiel involuntariamente ignorante del Evangelio. Podemos hablar de una consolidación en la medida en que en el estudio del dominio de los naturales y en la acotación de los casos en los cuales sería lícito privarles de sus propiedades o reinos, se va singularizando cada vez más, conforme avanza el siglo, su caso frente al de los judíos, sarracenos o herejes. A resultas de este esfuerzo de conceptualización quedan progresivamente fuera del debate una serie de argumentos que, provenientes de la tratadística medieval contra los ‘viejos’ infieles, eran aplicados a los indios de forma indiscriminada y en su perjuicio (por ejemplo, en las crónicas de las que nos ocupamos al comienzo de esta exposición).

La consolidación de este tipo de enfoque se produciría también en la medida en que, trascendiendo incluso la misma apelación de Vitoria y Soto a consideraciones

intento que su doctísimo maestro tuvo en sus Relecciones, y el Obispo de Chiapa en lo que escribía. Y estando yo en Madrid el año 1576, donde él había venido de México a negocios de su orden, me lo prestó para que lo viese (...), trata los negocios de Indias muy de raíz, como quien los vió y los entendió con muy particular cuidado; y algunas cosas de las que su maestro y el Obispo han dicho las extiende y declara, y otras las contradice con muy firmes y fuertes autoridades y delicadas razones”, en García Icazbalceta, Joaquín, *Nueva colección de documentos para la historia de México*, México, Francisco Díaz de León, 1891, vol. III, pp. Xxxiiii-xxxiv.

derivadas del derecho natural y de gentes, teólogos que se formaron con ambos dejan frecuentemente a un lado sus títulos ‘seculares’ para ofrecer una justificación fundamentalmente teológica (aunque no teocrática, como bien apuntó Castañeda¹⁵⁹) de la dominación española en América o Asia. Exigen en concordancia que este dominio se ejerza de forma totalmente desinteresada: es decir, dando prioridad absoluta a los fines evangelizadores primordiales en una tierra de neófitos e infieles involuntariamente alejados del cristianismo¹⁶⁰.

Bibliografía

Fuentes primarias

Aduarte, Diego de, *Historia de la provincia del Santo Rosario de Filipinas, Japón y China, de la sagrada Orden de Predicadores*, Tomo I, Zaragoza, Domingo Gascón, 1693.

¹⁵⁹ *La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo*, *op. cit.*, p. 453. Creemos, sin embargo, que, en ocasiones, las interpretaciones que hace Castañeda de las doctrinas de autores post-vitorianos resultan un tanto forzadas para acercarlas a las del maestro. Discrepamos, por ejemplo, de su interpretación de un Veracruz “sustancialmente en línea con Vitoria”, *Ibid.*, p. 539. No sólo en los aspectos mencionados, sino en otros que hemos debido dejar forzosamente al margen como el de la legitimidad de la coacción para la aceptación de la fe, de la que Veracruz es un firme defensor, el alumno se aparta del maestro y del mismo Tomás para seguir a Escoto, *De dominio infidelium et iusto bello. Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, *op. cit.*, p. 158.

¹⁶⁰ Debemos apuntar, por último, antes de concluir nuestra exposición, que, como muestra de la influencia universal de Vitoria y los teólogos salmantinos, su magisterio será reconocido hasta por los mismos alentadores de la guerra ‘a sangre y fuego’ contra los amerindios. Hemos encontrado, en este sentido, dos tipos fundamentales de uso ‘perverso’ de los autores salmantinos: un empleo de sus textos deformando sus opiniones para hacerles decir lo contrario de lo que realmente afirmaron, frecuente, por ejemplo, en el más enconado enemigo Domingo de Salazar, el licenciado Melchor de Ávalos, oidor de la Audiencia de Manila, quien se apoyará en Vitoria, Soto, Covarrubias, Azpilicueta, Castro o Mercado para sostener posiciones totalmente antagónicas (*Carta al rey contra los gentiles infieles de las Filipinas*, 1585, en *Cuerpo de documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas*, *op. cit.*). Otro uso ‘perverso’ consiste en seleccionar algunas ideas para usarlas como ‘munición’ en un *totum revolutum* de argumentos contra los indios. Tal es el caso en el tratado *De iure belli adversus infideles* (1559), escrito por el dominico Vicente Palatino de Curzola (*Tratado del derecho y justicia de la guerra que tienen los reyes de España contra las naciones de la India Occidental*, en *Colección Muñoz*, T. 91, ff. 47-67. Publicado por Hanke y Millares Carlo en *Cuerpo de documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas*, *op. cit.*). El asunto merecería la elaboración de una ponencia específica.

Anghiera, Pietro Martire de, *De Orbe Novo Petri Martyris ab Anglería Mediolanensis Protonotarii Cesaris senatoris decades*, Madrid, Miguel de Eguía, 1530.

Ávalos, Melchor de, *Carta al rey contra los gentiles infieles de las Filipinas* (1585), en Hanke, Lewis; Millares Carlo, Agustín, en *Cuerpo de documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas*, México, FCE, 1943.

Basalencue, Diego de, *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán Del Orden de N.P.S. Agustín* (1673), México, Jus, 1963.

De la Plaza y Jaén, Cristóbal Bernardo, *Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México. Escrita en el siglo XVII*, México, UNAM, 1931.

Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1851-55.

García, Gregorio, *Predicación del Evangelio en el Nuevo Mundo, viviendo los Apóstoles*, Baeza, Pedro de la Cuesta, 1625.

Grijalva, Juan de, *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España. En quatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592* (1624), México, Imprenta Victoria, 1924

Las Casas, Bartolomé de, *De unico vocationis modo* (1532-37?), (ed. de Paulino Castañeda y Antonio García del Moral), Madrid, Alianza, 1990.

Las Casas, Bartolomé de, *Historia de las Indias*, Caracas, Ayacucho, 1956.

Las Casas, Bartolomé de, *Tratado comprobatorio del imperio soberano y principado universal que los reyes de Castilla y León tienen sobre las Indias*, Sevilla, Sebastián Trujillo, 1552.

López de Gómara, Francisco, *Historia de las Indias y Conquista de México*, México, CONDUMEX, 1978 (impresión facsímile de la edición príncipe), Zaragoza, Agustín Millán, 1552.

Palatino de Curzola, Vicente, *Tratado del derecho y justicia de la guerra que tienen los reyes de España contra las naciones de la India Occidental* (1559), en Hanke, Lewis; Millares Carlo, Agustín, en *Cuerpo de documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas*, México, FCE, 1943.

Paz, Matías de, *Del dominio de los Reyes de España sobre los Indios* (editado junto al tratado de Juan López de Palacios Rubios, *De las islas del mar océano*) en Millares Carlo, Agustín (trad. y ed.), México, FCE, 1954.

Rotterdam, Erasmo de, *Coloquios familiares. Edición de Alonso Ruiz de Virués (siglo XVI)*, Barcelona, Anthropos, 2005.

Salazar, Domingo de, *Tratado en que se determina lo que se ha de tener acerca de llevar Tributos a los Infieles de las Islas Filipinas*, en Hanke, Lewis; Millares Carlo, Agustín, en *Cuerpo de documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas*, México, FCE, 1943.

Soto, Domingo de, *Relectio De Dominio*, Granada, Universidad de Granada, 1964.

Soto, Domingo de, *Relectio De Dominio*, en *Relecciones y opúsculos, Vol. I*, Salamanca, San Esteban, 1995.

Veracruz, Alonso de la, *De dominio infidelium et iusto bello. Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, México, UNAM, 2007.

Veracruz, Alonso de la, *Speculum coniugiorum*, México, Juan Pablos Bricense, 1556.

Vitoria, Francisco de, *Relecciones., De Indis Insulanis*, en *Relecciones Theologicae XII*, Lugduni [Lyon], Iacobum Boyerium [Jacques Boyer], 1557.

Vitoria, Francisco de, *Relecciones del Estado, de los indios y del derecho a la guerra*, México, Porrúa, 1985).

Vío, Tommasso di, *In Secundam Secundae Summae Sancii Thomae Commentarii*, Roma, 1517.

Bibliografía secundaria

Arriaga, Gonzalo de, *Historia del colegio de San Gregorio de Valladolid*, Valladolid, Cuesta, 1928,

Belda-Plans, Juan, "Domingo de Soto. Teología y método teológico", en Reinhardt, Elisabeth (dir.), *Tempus Implendi Promissa: homenaje al Prof. Dr. Domingo Ramos-Lissón*, Pamplona, Eunsa, 2000.

Beltrán de Heredia, Vicente *Los manuscritos del maestro fray Francisco de Vitoria*, Madrid-Valencia, Santo Domingo el Real, 1928.

Beuchot, Mauricio, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, Barcelona-Bogotá, Anthropos-Siglo del Hombre, 1994.

Blair, Emma; Robertson, James, *The Philippine Islands, 1493-1803*, 55 vols, Cleveland, Arthur Clark, 1903-1909.

Brufau Prats, Jaime, *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*, Salamanca, San Esteban, 1988.

Brufau Prats, Jaime, "El derecho de libertad religiosa en Domingo de Soto", en *Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, n°. 26, 1992.

Campos, Javier, "Bibliografía de y sobre fray Alonso de Veracruz, OSA", en *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano*, México, UNAM, 2009.

Carrillo Cázares, Alberto, *El debate sobre la Guerra Chichimeca, 1531-1585, Vol. 2, Cuerpo de documentos*, Zamora-San Luis Potosí, El Colegio de Michoacán-El Colegio de San Luis, 2000.

Cerdá Farías, Igor, “Fray Alonso de la Vera Cruz y el Colegio de Estudios Mayores de Tiripetío”, en *III Jornadas de Cultura Iberoamericana*, Universidad Pontificia de Salamanca y Universidad de Salamanca, 2008.

Cuervo, Justo, *Historiadores del Convento de San Esteban de Salamanca*, Salamanca, Imprenta Católica Salmanticense, 1914.

Castañeda Delgado, Paulino, *La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1996.

Castañeda, Paulino, *Los memoriales del Padre Silva sobre predicación pacífica y repartimientos*, Madrid, CSIC-Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1983.

Cerezo de Diego, Prometeo, *Alonso de la Veracruz y el derecho de gentes*, México, Porrúa, 1985.

Corsiglia, Juan Pablo, “Fray Matías de Paz y su doctrina sobre la conquista y gobierno de las Indias”, en Burguet Huerta, José Luis et al. (coords.), *Influencia lascasiana en el siglo XVI. VIII Congreso de historiadores dominicos*, Salamanca, San Esteban, 2006.

De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Alonso de la Veracruz: amparo de los indios. Su teoría y práctica jurídica*, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 1998.

Díaz Díaz, Gonzalo, *Hombres y documentos de la filosofía española*, Madrid, CSIC, 1998.

Duclas, Robert, *Catálogo descriptivo de los libros impresos en la ciudad de Salamanca en el siglo XVI existentes en la Biblioteca Pública de Guadalajara*, México, Instituto Bibliográfico Mexicano, 1961.

Espinel, José Luis, *San Esteban de Salamanca, historia y guía (siglos XIII-XX)*, Salamanca, San Esteban, 1995.

Fernández, Pablo, *Dominicos donde nace el sol. Historia de la Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas de la Orden de Predicadores*, Barcelona, Talleres Gráficos Yuste, 1958.

García Izcabalceta, Joaquín, *Don Fray Juan de Zumárraga, primer Obispo y Arzobispo de México (1881)*, México, Porrúa, 1947.

García Icazbalceta, Joaquín, *Nueva colección de documentos para la historia de México*, México, Francisco Díaz de León, 1891.

García Villoslada, Ricardo, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria (1507-1522)*, Roma, Universidad Gregoriana, 1938.

Gómez Robledo, Antonio, *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz*, México, Porrúa, 1984.

Gutiérrez, Lucio, “Domingo de Salazar, O.P. Primer Obispo de Filipinas (1512-1594). Estudio crítico-histórico sobre su vida y su obra”, en *Philippiniana Sacra*, n° 12, 1976.

Hernández Martín, Ramón, “Triálogo Vitoria-Las Casas-Soto”, en Burguet Huerta, José Luis et al., *Influencia lascasiana en el siglo XVI*, Salamanca, San Esteban, 2006.

Hernández Martín, Ramón, “Domingo Báñez, continuador de Francisco de Vitoria en la doctrina internacionalista sobre las Indias”, en *Los Dominicos y el Nuevo Mundo. Actas del II Congreso Internacional*, Salamanca, San Esteban, 1990.

Jaramillo, Roberto (ed.), *Monumenta augustiniana americana, tomus I, siglo XVI*, México, Organización de Agustinos de Latinoamérica, 1993.

Jiménez, Nora Edith, *Francisco López de Gómara, Escribir historias en tiempos de Carlos V*, Michoacán, El Colegio de Michoacán. Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001.

Luque Talaván, Miguel, *Un universo de opiniones: la literatura jurídica indiana*, Madrid, CSIC, 2003.

- Parish, Helen-Rand; Weidman, Harold, *Las Casas en México*, México, FCE, 1992.
- Pena, Miguel Anxo, *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía Hispánica al Orbe Católico*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.
- Pereña, Luciano et al. (eds.), *Relectio de Indis o Libertad de los Indios*, Madrid, CSIC, 1967.
- Pérez Fernández, Isacio, “Sobre la fecha y el lugar de redacción del primer libro de Fray Bartolomé de Las Casas”, en *Ciencia Tomista*, n° 105, 1978.
- Pita Moreda, María Teresa, *Los predicadores novohispanos del siglo XVI*, Salamanca, San Esteban, 1991.
- Ponce Hernández, Carolina (coord.), *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz*, México, UNAM, 2007.
- Ramírez, Clara Inés, “Alonso en la Universidad de Salamanca: entre el tomismo de Vitoria y el nominalismo de Martínez Silíceo”, en *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano*, México, UNAM, 2009.
- Rodríguez Cruz, Águeda, “Alumnos de la Universidad de Salamanca en América”, en Ramos, Demetrio (ed.), *La ética en la conquista de América: Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca* (CHP, Vol. XXV), Madrid, CSIC, 1984.
- Sarabia Viejo, María Justina, *Don Luis de Velasco, virrey de Nueva España, 1550-1564*, Sevilla, CSIC, 1978.
- Saranyana, Josep-Ignasi, “Principales tesis teológicas de la *Doctrina cristiana* de Fray Pedro de Córdoba”, en *Los dominicos y el Nuevo Mundo. Actas del I Congreso Internacional. Sevilla, 21-25 de abril de 1987*, Sevilla, Deimos, 1988.
- Scattola, Merio, “Domingo de Soto e la fondazione della Scuola di Salamanca”, en *Veritas*, v. 54, n° 3, sept.-dic. 2009.

Torres Lanzas, Pedro (ed.), *Catálogo de los documentos relativos a las Islas Filipinas existentes en el Archivo de Indias*, Barcelona, Compañía General de Tabacos de Filipinas, 1925-39.

Ulloa, Daniel, *Los predicadores divididos: los dominicos en Nueva España, siglo XVI*, México, El Colegio de México, 1977.

Vigil, Ralph, *Alonso de Zorita: Royal Judge and Christian Humanist, 1525*, Norman, University of Oklahoma Press, 1987.

Zavala, Silvio, *Fray Alonso de la Veracruz*, Chimalistac-Ciudad de México, Condumex, 1981.

The School of Salamanca. A Digital Collection of Sources and a Dictionary of its Juridical-Political Language is a long-term project of the Academy of Sciences and Literature Mainz in cooperation with the Goethe University Frankfurt and the Max Planck Institute for European Legal History, Frankfurt.

The School of Salamanca's significance and influence on more than one continent as well as in different academic fields have given rise to an impressive multitude of research efforts in various disciplines: philosophers, historians, jurists, legal historians, and theologians pursue the reconstruction of complex subareas of the Salamantine intellectual edifice. The sheer number of these research projects worldwide has caused a notable fragmentation of the scientific landscape. Not only the connections between persons, texts, and disciplines threaten to become lost, but also the understanding of comprehensive questions and methods. *The School of Salamanca. A Digital Collection of Sources and a Dictionary of its Juridical-Political Language* addresses the needs of a growing international scientific community by facilitating the access to primary sources, their concepts and contexts.

Further information on www.salamanca.adwmainz.de.

A project of



Akademie
der Wissenschaften
und der Literatur
Mainz

Max-Planck-Institut für europäische
Rechtsgeschichte
Frankfurt am Main



MAX-PLANCK-GESELLSCHAFT



Contact

The School of Salamanca

Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte

Hansaallee 41

60323 Frankfurt am Main

Tel.: + 49 69 789 78161

www.salamanca.adwmainz.de