

# Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas desde la perspectiva del pensamiento decolonial : ¿Encubrimiento<sup>1</sup> o reconocimiento del Otro?

Luis Adrián Mora



**Resumen:** Para el proyecto de investigación Modernidad/Colonialidad<sup>2</sup> la expansión imperial/colonial de Europa en el siglo XVI es un elemento fundamental para comprender la constitución de la “modernidad”. Esta constitución se articula con una forma precisa de construir la ciencia y entender la alteridad. En el presente trabajo se utilizan los conceptos desarrollados por este proyecto para analizar la obra de dos de los principales autores del siglo XVI que versaron sobre los “asuntos de Indias”: Bartolomé de Las Casas y Francisco de Vitoria.

**Abstract:** For “the modernity/coloniality reseach program” the imperial and colonial european expansion in the sixteenth century is a key element in understanding the formation of "modernity". This formation will be linked to a particular way of building science and understand Otherness. In this paper we use the concepts developed by this project to analyze the work of two of the main authors of the sixteenth century which focused on "issues of the Indies": Bartolomé de Las Casas and Francisco de Vitoria.

## Introducción

Para el pensamiento decolonial, el “descubrimiento” de América, es decir la expansión imperial/colonial de Europa es un elemento fundamental para comprender la constitución de la “modernidad”. A dicha modernidad corresponde una forma precisa de construir la ciencia, el conocimiento, así como también una forma particular de relacionarse con la alteridad. Dicha relación se da en un plano de violencia conquistadora y colonial. Este momento de choque entre lo europeo ibérico por un lado y el mundo indígena por el otro, es constitutivo de lo que Dussel llamará “el mito” de la Modernidad, “mito” que acompaña el “encubrimiento” del otro (Dussel, 1994:12). Nos encontramos aquí frente a un descentramiento de la noción de modernidad.

La modernidad no se constituye pues para los pensadores del proyecto modernidad/colonialidad a partir del siglo XVIII y la emergencia en Europa de una sociedad fundamentalmente burguesa (Escobar, 2003: 60), sino a partir del momento en que, tanto España como Portugal, como potencias del momento, extienden su dominio más allá del horizonte europeo a través de la “conquista”. De ahí la pertinencia de interrogar las producciones discursivas de los pensadores españoles que estuvieron en contacto con el fenómeno de la conquista, ya sea porque lo hayan vivido directamente, como fue el caso de Bartolomé de Las Casas, ya sea porque su estatus dentro del aparato intelectual del Reino español, les imponía interesarse en el asunto, como sucedió con Francisco de Vitoria.

El primero es reconocido como “protector de los indios”, luchador de la causa indígena y crítico del sistema de encomiendas que se desarrollaba en América. ¿Qué lugar reserva el pensamiento decolonial a una figura como esta? ¿Puede el pensamiento decolonial establecer nuevas facetas para el estudio de Las Casas? ¿Se considera a Las Casas un “precursor” del posicionamiento reivindicado por el proyecto de modernidad/colonialidad? El caso del segundo es también importante, Vitoria es considerado el fundador del *moderno* derecho internacional, a partir de sus *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra* (1539), argumenta en favor de la libertad de éstos, de su condición de seres políticos y reconoce la insuficiencia del argumento de “cristianización” para someterlos. Reconoce además un espacio de *comunicación* posible

entre los indios y los españoles. ¿Puede reivindicarse la figura de Vitoria como una toma de posición desde la “*perspectiva*” de las víctimas? ¿Podría leerse en Vitoria una crítica de la razón conquistadora (Auat) propia del pensamiento decolonial? ¿Qué aspectos del pensamiento vitoriano pueden aparecer como *correspondientes* con los planteamientos desarrollados por el pensamiento decolonial? El presente artículo busca responder a estas preguntas abriendo perspectivas de análisis a partir de las pensadoras y pensadores identificados con el proyecto modernidad/colonialidad. Se busca así generar una crítica de las bases de la modernidad desde la perspectiva latinoamericana.

### **Bartolomé de Las Casas y la perspectiva decolonial**

El caso de Bartolomé de Las Casas y sus principales escritos ha sido estudiado por dos autores identificados con el pensamiento decolonial: Enrique Dussel y Walter Mignolo. Pero además, Las Casas es reivindicado como precursor de uno de los movimientos latinoamericanos a los cuales se refiere el pensamiento decolonial, como lo es la teología de la liberación (Gutiérrez, 1992). Por lo tanto, dicho personaje no es ajeno a la reflexión sobre las condiciones de negación de la alteridad, el uso de la violencia y el espacio ofrecido a los excluidos del sistema.

Dussel se refiere a Las Casas como el primer crítico del “mito” de la modernidad (1994: 77). La modernidad se autopercebe como “emancipación” del espíritu humano, emancipación que se concretiza en una voluntad libre. Sin embargo, la construcción del “mito” de la modernidad se da para Dussel, cuando dicha emancipación es reivindicada e impuesta por medios irracionales a un Otro al cual se considera “culpable” de su estado de “inmadurez intelectual”, por lo tanto, incapaz de emanciparse por sí mismo. Así, en el caso de la conquista de América, la presunta superioridad en la que los españoles se reconocen tiene que ver con sus maneras políticas, su religión “verdadera” y sus capacidades técnicas. Todas estas pretendidas “condiciones superiores” son utilizadas como argumentos que justifican la agresión, donde estas mismas características terminan negándose en el uso indiscriminado de la violencia. El “moderno” nos dice Dussel culpa al Otro de la supuesta inferioridad en la que se encuentra y bajo el pretexto de querer “salvarlo de sí mismo”,

justifica cualquier agresión (Íbid: 79).

Así, Las Casas cumple un papel fundamental como el primer pensador que desmonta la lógica destructora de la modernidad que empieza a configurarse. En sus relatos establece críticas sin concesión a la actitud de los españoles, denunciando el trato salvaje al cual son sometidos los indios.

“Dice que tienen por costumbre de aperrear los indios con perros muy bravos, sin ninguna piedad, e que los perros que bien matan e desgarran indios, valen entre los vecinos della e de la isla de San Juan muchos dineros.” (Las Casas, 1958: Memorial de agravios hechos a los indios, p. 4)

Pero esta denuncia va más allá, puesto que se interesa por los *medios* a través de los cuales se fundamenta la dominación de las poblaciones indígenas. Las Casas es claro en señalar que el repartimiento y la encomienda son dos instrumentos que no buscan “liberar” o “cristianizar” a los indios. Por el contrario, aparecen como dos pestes que se han implantado y extendido en los territorios americanos, amenazando la sobrevivencia de todos los indígenas. Por lo tanto, el dominico va a criticar los fundamentos mismos sobre los cuales se basa la constitución de dichos instrumentos. El primer fundamento consiste en negar la capacidad política de los indígenas y el segundo en afirmar que la encomienda y el repartimiento hacen más factible la conversión.

De esta forma, Las Casas tiene que insistir sobre la capacidad “natural” que tienen los indígenas para recibir el Evangelio. Si esta capacidad es propia de todo ser humano, la humanidad de los habitantes del Nuevo Mundo no puede ser cuestionada. Así, Las Casas afirma en una carta al máximo órgano encargado de los asuntos de Indias “(...) porque nunca tanta habilidad ni disposición [sic] ni facilidad para [ser evangelizados] en otros tiempos ni en otras gentes se vido [sic] (...)” (Las Casas, Ibid: Carta al Consejo de Indias, p.44).

Los indígenas pueden ser entonces cristianizados fácilmente si se siguen las instrucciones que dicta la propia razón. Por ende, el recurso a la fuerza y a la repartición viene, por el contrario, a obstaculizar la empresa evangelizadora.

Se trata de una lógica en dos movimientos, el primero consiste en la guerra, la destrucción del equilibrio político y económico de las tribus indígenas caribeñas -primer escenario del

“encuentro”-, y el segundo, en la repartición y esclavización de los indios.

“Después de acabar las guerras cometidas contra todo derecho divino y natural, (...) que es el primer pie con que los cristianos en estas tierras entran; luego se sigue el segundo y despiadado dolor e gobernación tífanica, que es a lo que principalmente tienen ojo (...) que les reparten a todos los indios que de las guerras se han escapado para que su poco a poco (...) en horrible servidumbre, sacando oro y perlas y otros injustos trabajos, acaben de dar fin a sus días (...)” (Ibid, p.48)

Reconociendo este hecho, los indios no pueden ser sometidos *manu militari* de ninguna manera. Ninguna pretendida superioridad puede justificar un trato como éste. La guerra es contraproducente a la misión evangelizadora y es contraria a la práctica cristiana. La doctrina propuesta por Las Casas invita a una conversión voluntaria, es decir por medio de obras concretas y palabras, no por medio del fuego y la espada. Así, afirma que “(...) nadie debe ser forzado a abrazar la fe; nadie debe ser castigado porque esté cargado de vicios si no es sedicioso o injurioso contra las personas y las cosas (...)” (Las Casas, 1975: 138).

En este sentido, para él, la religiosidad indígena es una muestra de espiritualidad propia de seres humanos que guardan respeto y admiración por lo sagrado. Los indios, a su modo, respetan en su práctica cotidiana las enseñanzas y los mandamientos divinos (Las Casas, 1968). Ellos poseen un conocimiento de Dios, y ante él, como lo más elevado del universo, sacrifican aquello que más aman: la vida. Así, ciertas prácticas como la idolatría o los sacrificios humanos, consideradas pecaminosas por los cristianos, deben ser objeto de tolerancia, y deben ser contextualizadas histórica y socialmente.

Los indios están en la ignorancia absoluta del pecado. Ahora bien, aquél que no puede informarse solo, no puede salir de la oscuridad en la que se encuentra. La existencia de Dios no es una verdad que pueda ser conocida naturalmente. Solamente se puede acceder a ella por medio de la fe. Las Casas está conciente de la dificultad a la cual se enfrentan los indios cuando se les pide creer en un dios encarnado y luego crucificado. Pueden en efecto dudar de esta nueva doctrina que se les enseña, y tal duda es normal. Se les debe llevar a la religión cristiana mediante el ejemplo de una vida santa. Nadie puede creer si no se le dan motivos para hacerlo (Las Casas, 1975: 205).

Como se puede observar, Las Casas se ubica desde la perspectiva indígena para comprender su visión de mundo y para criticar la acción de los españoles en América. En

este sentido, trata de dar una voz a aquellos que no la tienen. Así, el pensamiento lascasiano puede ser leído desde el pensamiento decolonial como una propuesta coherente que trata de ubicarse *desde* una perspectiva que otorgue un espacio a aquellos que han sido negados por la lógica dominadora de la conquista.

De esta manera, Mignolo (2003: 28) habla con respecto a Las Casas de un “pensamiento fronterizo débil”. Esto se entiende en referencia a dos categorías que maneja la propuesta de un “paradigma otro”. La primera es la del *lugar de enunciación*, este *lugar* es el espacio concreto desde donde se piensa. Así por ejemplo, Las Casas piensa desde el contexto español del siglo XVI, pero también desde la realidad de la dominación que se ejerce en América y desde su condición de fraile dominico. El *lugar* se acompaña de una *perspectiva* que posiciona la manera como se construye el pensamiento. Así, desde la colonialidad se genera un pensamiento fronterizo, cuyo lugar de enunciación es precisamente el hecho de la colonización, la destrucción y la negación de la modernidad. Dicho pensamiento, que Mignolo identifica por ejemplo con el de Guamán Poma de Ayala (Idem), puede tener sin embargo una contraparte. Es decir, que puede existir desde el lugar de enunciación de la modernidad, una perspectiva que se identifique con los “desheredados”, con aquellos que sufren las consecuencias de la modernidad. Es ahí donde cabe el pensamiento lascasiano.

Esta propuesta de Mignolo permite ubicar mejor la obra del dominico. Las Casas aparece ciertamente como un autor cuya perspectiva señala los límites de la modernidad, sin embargo, ello no lo hace tampoco descubrir lo que sería el pensamiento *desde* la colonialidad. Así, se dibuja una diferencia substancial entre la apreciación de Dussel y el enfoque de Mignolo.

Dussel rescata en efecto la dimensión crítica de la obra lascasiana. Para él, Las Casas va a luchar por un reconocimiento de la alteridad del indio, aunque trate de “cristianizarlo”. Es decir que va a recuperar lo “mejor” de la modernidad sin asumir su “mito” (Dussel, 1994: 79). Se trata entonces de un proyecto que intenta un sistema innovado desde lo que Dussel llama un “momento “trans-sistémico”” (Idem). Por “trans-sistémico” se entiende un posicionamiento que está “más allá” del horizonte propuesto por la modernidad. Es decir, un posicionamiento que parte *desde* las víctimas. Dussel ubica a Las Casas dentro de la construcción de esa subsunción que busca rescatar lo positivo de la modernidad (su

aspiración de “emancipación”) e integrarlo en un horizonte nuevo donde quepan los otros, que la misma modernidad, a causa de su “mito”, ha negado.

Para Mignolo, en cambio, dicho reconocimiento no parece ser suficiente. Si bien se puede destacar la perspectiva que asume Las Casas, parece imposible ver en ella un horizonte nuevo. Sigue siendo, por lo tanto, una perspectiva cuyo lugar de enunciación es la modernidad. Esta diferencia de lecturas parece fundamentarse en un elemento que Dussel no cuestiona del todo. Dicho elemento es la cristianización. En efecto, para Mignolo, el cristianismo forma parte de una de las grandes ideologías de la modernidad. Ese cristianismo nunca es puesto en duda por Las Casas, la misión evangelizadora nunca es cuestionada, solamente se cuestionan los métodos que dicha evangelización practica. Es quizá esto lo que imposibilita ver en Las Casas, un verdadero proyecto liberador.

Mignolo, al contrario, subraya un ejemplo del funcionamiento de la *diferencia colonial* a partir de un extracto de la *Apologética Historia Sumaria*, donde el dominico distingue los diferentes “tipos” de “barbarie” (Mignolo, 2003, 36). En esta tipología, la barbarie que representan los indígenas se describe como aquella cuya característica es la de carecer de “locución literal” que corresponda al lenguaje, es decir, letra escrita (Idem). Así se establece una distinción, según Mignolo, entre “conocimiento” y “sabiduría”. El conocimiento se construye únicamente a partir del lenguaje escrito. Por lo tanto, se puede reconocer a los indígenas una cierta sabiduría en su forma de organizarse, así como en su cultura. Pero sin que esta sabiduría se pueda transformar en “conocimiento”, con todas las consecuencias que esto implica.

Siguiendo esta línea, se observa cómo, en el mismo Las Casas, aparece claramente otra de las características de la modernidad que Mignolo señala: la *diferencia imperial*. En esta misma sección de la *Apologética*, Las Casas distingue una última forma de “barbarie” que se asocia con la “carencia” de la religión verdadera. Esta “barbarie” es representada por los “moros” (imperio islámico) y los “turcos” (imperio otomano), es decir, dos imperios que representan los límites, las fronteras del naciente imperio español. La diferenciación entre “ellos” y “nosotros”, o entre lo Otro y lo Mismo, no se va a fundamentar en una *diferencia colonial*, puesto que estos territorios no forman parte aun de las posibilidades expansionistas de Europa. La diferenciación se da con respecto a la religión. Lo cual

permite entonces *juzgar* a aquellos que no comparten la “verdad” del cristianismo. Se comienza a dibujar claramente la dinámica *imperial* que en los siglos venideros va a marcar la lógica de la modernidad.

En ese sentido es indispensable incorporar aquí la noción de *colonialidad del poder*, desarrollada por Aníbal Quijano (2000). Esta noción permite analizar ciertos elementos que aparecen en estos textos. En efecto, para Quijano la expansión imperial de Europa a partir del siglo XVI constituye un patrón de poder global que se caracteriza por la imposición de una clasificación étnica y racial a la población del mundo. Esta imposición “opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal” (Quijano, *Ibíd* :342). Dicha clasificación se encuentra atravesada por la idea de “raza”. Quijano afirma que a partir de la conquista se produce

“[I]a codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de ‘raza’, [entendida como] una supuesta estructura biológica que puso a algunos en una situación natural de inferioridad con respecto a otros” (Quijano, 2000, citado por Maldonado-Torres, 2007, 131).

Así, los conquistadores asumen esta idea como un elemento central que legitima su poder de dominación<sup>3</sup>.

En los textos lascasianos podemos apreciar las primeras afirmaciones de esta tendencia. En efecto, al transcribir las impresiones de Cristóbal Colón sobre el aspecto de los mal llamados “indios”, sobresale una marcada admiración por su “color” de piel. El Almirante los describe pues

“(…) de buena estatura, gente muy hermosa, los cabellos no crespos (…) y todos de la frente y cabeza muy ancha, y los ojos muy hermosos y no pequeños, y ninguno negro, salvo del color de los canarios (…)” (Las Casas, 1986, tomo 1: 208, énfasis propio)

Más adelante, los marineros se maravillarán cuando encuentren dos mujeres “tan blancas como podían ser en España” (Las Casas, *Ibíd*: 265).

Se percibe entonces, a través del relato lascasiano, la forma en que comienza a afirmarse la colonialidad del poder, fundándose en una clasificación racial que impone jerarquías de humanidad. Los pobladores de las islas “descubiertas” poseen una tez más clara que la de los habitantes del África que comienzan a ser esclavizados en esa misma época, de manera

sistemática por los Portugueses.

Es necesario señalar también que en el Memorial de 1516, el mismo Las Casas propone eliminar la esclavitud de los indios y proveer a los españoles de esclavos negros para que los puedan traer a América<sup>4</sup>. Aun si después trabajará arduamente para denunciar la injusticia de esta esclavitud (alrededor de 1540), su primera reacción muestra claramente la existencia de un pensamiento propio del momento de expansión y conquista europeos. Por lo tanto, se puede afirmar que la posición de Las Casas resulta finalmente un ejemplo de las dinámicas expuestas por el pensamiento decolonial.

Teniendo en cuenta la lectura sobre Las Casas, es momento de considerar la visión que el pensamiento decolonial tiene de Francisco de Vitoria, y la forma como el profesor de Salamanca puede o no articularse con las principales propuestas de este proyecto crítico.

### **Francisco de Vitoria: una lectura desde la *colonialidad***

Son múltiples las reflexiones que otorgan a Vitoria una centralidad en la denuncia de los argumentos de justificación de la conquista. En su obra *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra* (1539) se establece que la percepción y la consideración del otro tiene que basarse en una serie de disposiciones que derivan del derecho natural. Pero esta aplicación del derecho natural va a ser extendida a las relaciones entre Estados y pueblos. Así, se trata de delimitar un espacio donde no reine la fuerza bruta, sino ciertas reglas que se adapten a las modalidades de una política “mundial” que comienza a dibujarse.

Dentro de esta perspectiva cabe destacar la separación que establece Vitoria entre “religión” y “política”. Por vez primera, quedan desmontados los argumentos que buscan legitimar la conquista en la donación papal y, por consecuencia, en la misión evangelizadora de los Reyes Católicos. Para Vitoria es claro que el ámbito religioso, es decir, la “infidelidad”, o la “idolatría” que se les achaca a los indios no puede ser causa justa de guerra. No existe una razón válida para que los pueblos cristianos hagan la guerra contra los “no-cristianos”. La autoridad del Papa es nula, así como el argumento del reconocimiento de la religión católica. En efecto,

“(…) los cristianos no tienen (…) causa justa para declararles la guerra, tanto si se fundan en que el Papa donó como señor absoluto aquellas provincias, como si quieren basarse en que dichos bárbaros se niegan a reconocer el dominio del Papa (Vitoria, 1975:68).”

Vitoria deja a un lado el ámbito teológico como fundamento ideológico de las relaciones con los indios. Esto le permite también abrir un espacio para el reconocimiento del otro *fuera* de la concepción meramente religiosa. Pareciera que el ámbito del derecho funciona más allá de la comprensión cristiana de las relaciones entre los pueblos. Así, para el profesor de Salamanca, el rechazo de la fe cristiana no impide que los indios sean sujetos de derecho, puesto que el “pecado” no es un delito desde el punto de vista jurídico. Los pecados mortales no impiden los poderes civiles, ni el ejercicio de estos. Si el que peca no tuviera poder civil, tampoco tendría poder natural, no pudiendo, entonces, ejecutar las acciones de su cuerpo. El que peca no pierde por ende poderes sobre su propio cuerpo ya que puede defender su propia vida con pleno derecho (Ibid: 41). De ahí, es necesario concluir que los indios poseen todos los derechos sobre sus bienes, sobre sus cuerpos, y que estos derechos no se eliminan o se pierden por causa de sus pecados.

Así, en primera instancia parece que Vitoria abandona el relato ideológico del cristianismo, en palabras de Mignolo, como justificación de la modernidad. Parece ser que existe una verdadera crítica de la “razón conquistadora” (Auat, 2003) que está presente en sus *Lecciones*. Dicha crítica se basa en una forma de concebir las relaciones de poder que implica tomar en cuenta ámbitos que van más allá de la “soberanía” y de la “autoridad”.

En efecto, tenemos en Vitoria, según asegura Auat (Íbid) un reconocimiento de los “amerindios como sujetos políticos *otros*” (Ibid: 31). El profesor de Salamanca rechaza las tesis etnocentristas y religiosas afirmando la noción de *dominium* a partir de la afirmación de la libertad de los indígenas. Por lo tanto, tienen estos plena soberanía y posesión de sus bienes que no pueden ser usurpados por los españoles. Así, Vitoria va más allá del paternalismo de un Ginés de Sepúlveda y también resuelve la cuestión de la autoridad, que Las Casas deja de lado. Esto lo logra basándose en el *derecho de comunicación* (p. 34). Dicho derecho es un derecho natural que consiste en la posibilidad que existe, en un marco internacional, para pueblos diferentes y soberanos de *comunicar*, es decir, de establecer

relaciones comerciales, políticas y militares.

A partir de dicho derecho natural se derivan otros derechos, como la libre predicación o el establecimiento de alianzas militares y de defensa. Esta construcción permite identificar en Vitoria un primer momento de “reconocimiento” del otro, acompañado luego de la definición de los parámetros que hacen posible la “comunicación”, es decir una superación de las distancias (p. 37). Para lo cual, se delimita lo que podría ser la injuria, así por ejemplo, impedir la predicación o impedir a aquellos que quieran oírlo que lo hagan. De esta forma, se le da lugar a una “comunidad” que no es exclusiva, sino *inclusiva*. Una comunidad donde la dominación va a ceder su lugar a la construcción común, a la responsabilidad mutua. En estas líneas, Auat subraya una característica del pensamiento vitoriano que permite hablar de “transmodernidad” en el sentido que le da Dussel (2001: 350-355), es decir una *subsunción* de los aspectos positivos de la modernidad, sin creerse su “mito”.

Nos parece sin embargo necesario señalar algunos puntos fundamentales de este *derecho de comunicación* que establece Vitoria. En efecto, el análisis de Auat pretende acercar a este autor a lo que sería una faceta del pensamiento decolonial, a través del uso de la categoría de “transmodernidad”. Pero este acercamiento, a nuestro parecer, resulta algo forzoso. A continuación expondremos ciertas líneas de análisis que justifican esta posición.

El derecho de comunicación que Francisco de Vitoria define como criterio de la guerra justa tiene implicaciones que van más allá de la hipotética posibilidad de una comunidad de reconocimiento mutuo. La “comunicación” va a permitir que Vitoria cambie los términos del debate, así pasará de la categorización tradicional, propia de la guerra, entre “aliados” o “enemigos”, a una donde los españoles son “huéspedes” y los indios “anfitriones”. Los primeros son considerados “peregrinos” que viajan por el orbe. Dicho desplazamiento dibuja al mismo tiempo, un mapa de aplicación del derecho, “internacionalizándolo” (Mora Rodríguez, 2007). Es un deber entonces recibir a los españoles y propiciar la comunicación. Si nos detenemos en este derecho podemos observar claramente que se define a partir de la posibilidad de *comerciar*. En este sentido, cabe afirmar con Mignolo que Vitoria es “el equivalente cristiano del liberalismo secular” (Mignolo, op. cit: 52), puesto que en realidad,

lo que parece estarse defendiendo es la primacía que tiene España para “(...) comerciar con [los indios], pero sin perjuicio de su patria, importándoles los productos de que carecen y extrayendo de allí oro y plata y otras cosas en que ellos abundan (...)” (Vitoria, 1975:91).

Así, conforme se establece y practica el derecho de comunicación, los españoles adquieren la posibilidad de establecerse permanentemente en las Indias, esta permanencia basada en la extracción de materias primas y su comercialización, es además, pareciera, dominio exclusivo de la Corona española. En efecto, una de las consecuencias que se espera de este derecho de comunicación es que los indígenas reciban por intermedio de la frecuentación de los españoles, la Buena Nueva de Cristo. Al tratarse de un espacio de predicación sobre el cual España tiene el *monopolio*, se puede pues, extender dicho monopolio a los asuntos comerciales. El Papa prohibiría a los otros reyes europeos el comercio con las Indias ya que esto traería consecuencias nefastas para la evangelización (Vitoria, 1975: 97). El derecho de comunicación se convierte así en una justificación de la presencia y permanencia españolas en América, con la exclusividad comercial incluida (Mora Rodríguez, 2007).

Se deben señalar además otros aspectos que aparecen a partir de este derecho de comunicación. Como lo acabamos de apuntar, es por medio de este derecho que se justifica la presencia española, así puede la religión convertirse en plataforma de penetración para el dominio comercial de España. Pero la religión es también transformación cultural. En efecto, según Vitoria, la frecuentación entre indios y españoles servirá la causa de la fe, puesto que terminarán los indígenas aprendiendo a vivir como cristianos. Esto se enmarca en una verdadera aculturación, ya que los indios son “por naturaleza medrosos, y muchas veces estúpidos y necios (...)” (Vitoria, 1975, 94)

Resurge pues una consideración que subraya la pretendida superioridad de los españoles en su relación con los pueblos autóctonos de América. Para Vitoria, los indios siguen siendo *bárbaros*. Y aunque dicha palabra encierra una pluralidad de significados<sup>5</sup> parece evidente que el profesor de Salamanca tiene claro que dichos pueblos necesitan “educación” debido a sus debilidades naturales. Hay entonces una tensión entre aquellas características pretendidamente “naturales” que hacen que los indios sean *inferiores* (debido a su miedo, por ejemplo) y la posibilidad que, estando en contacto con los españoles, puedan ser *educados* (tanto en la fe, como en las costumbres occidentales). Se sigue manteniendo así

una diferenciación profunda entre españoles e indios.

De la misma forma, si nos referimos al pretendido derecho de *comunicación* se podrá notar que existen límites teóricos para sostener dicha postura. En efecto, al establecer este derecho como un derecho de gentes que puede imponerse por la fuerza para mantener el equilibrio entre los pueblos, el razonamiento de Vitoria parece caer en el mismo “mito” de la Modernidad denunciado por Dussel (2000: 49). Dussel afirma que la lógica que ha impuesto la Modernidad está fundamentada en una serie de presupuestos. La articulación del “mito” se puede resumir así: la civilización europea se autocomprende como más moderna, por lo tanto se encuentra en la obligación moral de “civilizar” a los demás pueblos y culturas. Frente a esta “modernización”, el Otro (el “bárbaro”) puede ofrecer resistencia, como cuando los “indios” no permiten la libre circulación de los españoles en sus territorios. La resistencia debe de ser vencida, aunque sea mediante la fuerza, para hacer imperar la lógica superior. Lógica que va en beneficio de los mismos bárbaros. Como se puede ver, este camino conduce a la justificación de la guerra según Vitoria. Entonces, al violar lo que ha sido proclamado como derecho de gentes de respeto internacional, los españoles tienen una justa causa de guerra contra las poblaciones autóctonas. Olvida sin embargo Vitoria, que la misma pretensión de *exclusividad comercial* que promueve para los españoles es una violación flagrante de este derecho de gentes estipulado; lo cual será pronto observado y criticado por los competidores europeos del imperio español<sup>6</sup>. Estas indicaciones parecen limitar la pretensión transmoderna de la doctrina vitoriana.

### **Conclusión**

El presente análisis ha consistido en mostrar brevemente aspectos del pensamiento de dos autores del siglo XVI español: Bartolomé de Las Casas y Francisco de Vitoria. Estas figuras marcan profundamente el periodo del primer encuentro con las poblaciones autóctonas de América. La lectura detenida de sus escritos permite apreciar la forma en que comienzan a establecerse las lógicas de dominación que el grupo de pensamiento modernidad/colonialidad define como colonialidad.

La intención del presente trabajo fue mostrar la forma en que ciertas posturas desarrolladas por estos dos autores, tradicionalmente asimilados a la *defensa* de los indios, pueden ser criticadas a partir de los postulados centrales del proyecto

modernidad/colonialidad. De la misma manera, se intentó subrayar las diversas apreciaciones que autores identificados con dicha propuesta, como Walter Mignolo, Enrique Dussel o Aníbal Quijano podían desarrollar frente a estos textos del siglo XVI. Ya fuese otorgándoles un espacio privilegiado (Dussel) o analizando sus limitaciones (Mignolo).

En síntesis, se puede afirmar que tanto la obra como la vida de Las Casas presentan claramente las tensiones que la nueva realidad mundial pone en evidencia. La clasificación de la otredad, la distinción de líneas específicas de comportamiento para con ésta (dominación, comunicación, evangelización) son solamente algunos de los puntos que este autor desarrolla. El análisis desde los conceptos de la modernidad/colonialidad permite rescatar una lectura nueva de la obra lascasiana, así como redimensionar la estatura del personaje.

Por otro lado, se puede observar cómo en Vitoria se conjuga a la vez una cierta tendencia a la crítica de la razón conquistadora, tendencia claramente afirmada en su condena de la legitimación ideológica de la conquista, con una tendencia que reafirma la dominación española por otras vías (como el pretendido derecho exclusivo de *comunicación*). Al mismo tiempo, ambos autores no pueden más que desprenderse parcialmente de su perspectiva eurocentrada. Aun si en el caso de Las Casas, dicha perspectiva puede, a partir de un *lugar de enunciación* compartir la visión de los vencidos y oprimidos.

#### Notas

---

<sup>1</sup> La noción de “encubrimiento” se tomará de Enrique Dussel, ver *1492: Crítica al “mito” de la modernidad: el “encubrimiento del Otro”*, (1993) Plural, La Paz.

<sup>2</sup> Se utiliza esta expresión a partir de la definición que da Arturo Escobar en *“Mundos y conocimientos de otro modo”: el programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano*, en Revista Tabula Rasa, nº1, 51-86, enero-diciembre 2003

<sup>3</sup> Al pasar de los años, la visión que se tiene de América seguirá profundamente marcada por esta “naturalización” de la inferioridad. Dicha proceso marca también la “observación” de la naturaleza, como bien lo mostró Antonello Gerbi, *La naturaleza de las Indias Nuevas*, FCE, México, 1978

<sup>4</sup> Sobre la posición de Las Casas con respecto a la esclavitud negra se puede consultar *Bartolomé de Las Casas y la esclavización de los negros, según las aportaciones de I. Pérez Fernández*, de Alfonso Esponera Cerdán, Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2008,

---

<http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?portal=157&Ref=29040>

<sup>5</sup> Como lo muestra precisamente Las Casas en su *Apología*

<sup>6</sup> Las otras potencias europeas van a cuestionar sin cesar a partir de finales del siglo XVI el monopolio comercial de España en América. De esta forma, aparecen claramente los límites de la reflexión vitoriana sobre este punto particular.

## Bibliografía

Auat Luis Alejandro, 2003, “Crítica de la razón conquistadora: Vitoria y la transmodernidad”, en Micheli et al. (eds.), *Libertad, Solidaridad, Liberación. Homenaje a Juan Carlos Scannone SJ*, ediciones del ICALA, Río Cuarto, Argentina pp. 28-32.

Dussel, Enrique, 2001, *Hacia una Filosofía Política Crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao.

\_\_\_\_\_, 2000. “Europa, modernidad y eurocentrismo”. En: Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* pp. 41-43. Buenos Aires: CLACSO.

\_\_\_\_\_, 1994, “Crítica al “mito” de la Modernidad”, en *1492, el encubrimiento del otro*, La Paz, Plural Ediciones

Gerbi, Antonello, 1978, *La naturaleza de las Indias Nuevas*, FCE, México

Gutiérrez, Gustavo, 1992, *En busca de los pobres de Jesucristo: el pensamiento de Bartolomé de Las Casas*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas, Rimac, Centro de Estudios y Publicaciones, CEP

Las Casas, Bartolomé, 1986, *Historia de las Indias*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 3 tomos

\_\_\_\_\_, 1975, *Apología de Juan Ginés de Sépulveda contra Fray Bartolomé de las Casas y de Fray Bartolomé de las Casas contra Juan Ginés de Sépulveda*, trad, introduction et notes, Ángel Losada, Editorial. Nacional, Madrid,

\_\_\_\_\_, 1975, *Del único modo de traer a todos lo pueblos a la verdadera religión, México*, Edición FCE.

\_\_\_\_\_, 1968, *Apologética Historia Sumaria*, Edición E. O’Gorman, México, Instituto de Investigaciones Históricas Universidad Nacional Autónoma de México

Maldonado-Torres, Nelson. 2007. “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. pp. 127-167. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.

Mignolo, Walter. 2003. “Un paradigma otro’: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico” En: *Historias locales-diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. pp. 19-60. Madrid: Akal

\_\_\_\_\_, “Epilogo: Después de América” y “Postfacio a la edición en español: Después de América ‘Latina’, una vez más”. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. pp. 169-181, 201-219. Barcelona: Gedisa. Vitoria de, Francisco, 1975, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Espasa-Calpe, Madrid

Mora Rodríguez, Luis Adrián. “Libertad comercial y dominio político en las Relecciones sobre los Indios de Francisco de Vitoria”. *Tópicos del Humanismo*, No 142, junio 2007.

---