EL DERECHO A LA LIBERTAD EN EL PENSAMIENTO DE ALONSO DE LA VERACRUZ

Alejandro Rosillo Martínez

Fecha de recepción de originales: ..... *03 de mayo de 2011*
Fecha de aceptación:..... *24 de enero de 2012*

Resumen:

El presente artículo analiza la defensa que del derecho a la libertad realiza fray Alonso de la Veracruz como parte de su acción protectora de la vida de los pueblos indígenas durante los inicios de la colonización española en el siglo XVI. Se asume que esta defensa es parte de la Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos.

Palabras clave: Derecho humanos, pueblos indígenas, derecho a la libertad, colonización, tradición hispanoamericana.

Abstract:

This paper analyzes the defense of the right to freedom makes Fray Alonso de la Veracruz as part of their protective action of life of indigenous peoples during the early Spanish colonization in the sixteenth century. We assume that this defense is part of the Hispanic-American Tradition of Human Rights.

Key words: Human rights, indigenous peoples, right to freedom, colonization, Hispanic-American tradition.

1. Introducción

Siguiendo la línea de investigación que hemos presentado en otros números de *Dignitas* (Rosillo, 2009; 2010), analizaremos la defensa que del derecho a la libertad de los pueblos indígenas realizó fray Alonso de la Veracruz. La recuperación de su pensamiento y praxis es importante actualmente porque es parte de la recuperación que venimos realizando de la *Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos,* como una tradición que se diferencia de las tradiciones noratlánticas y que cuyos

fundamentos son más pertinentes para la situación geopolítica que actualmente ocupan México y, en general, Latinoamérica. A través de esta tradición las luchas de liberación latinoamericanas pueden hablar de derechos humanos sin asumir forzosamente sus matrices eurocéntrica, monocultural, individualista y burguesa. Desde las propias circunstancias sociohistóricas de América Latina, la lucha por la dignidad humana ha adquirido un sentido pluricéntrico, pluricultural, comunitario y popular. A partir de estas características, los derechos de las personas se han pensado desde las clases sociales más desfavorecidas, desde abajo, y en contextos concretos, evitando así la formulación de abstracciones respecto al ser humano o de un formalismo que oculta aspectos de la realidad y la falsea. La defensa del derecho de libertad que aquí presentamos es un ejemplo de esto.

En el presente artículo, en primer lugar daremos algunos datos biográficos para ubicar a nuestro autor, y después entraremos al fondo del tema.

Alonso Gutiérrez nace aproximadamente en 1507 en Caspueñas, entonces perteneciente a la provincia y diócesis de Toledo, ahora en la provincia de Guadalajara, España. Estudió gramática, retórica y dialéctica en la Universidad de Alcalá de Henares, y después artes y teología en la Universidad de Salamanca, donde conoció las doctrinas de Francisco de Vitoria y de Domingo de Soto; además, ahí asimiló parte del pensamiento nominalista. Arribó a la ciudad de México el 2 de julio de 1536, y después de un año de noviciado, profesó el 20 de julio de 1537. En 1540 partió a tierras michoacanas como profesor y misionero. Aprendió la lengua tarasca, y en su ejercicio como provincial en este lugar se fundaron los monasterios de Cuitzeo, Yuriria, Guayangareo (Valladolid),

Cupándaro, Charo y Jacona. Se le considera un pionero de la filosofía en México, pues fundó cátedras, colegios, bibliotecas e impulsó la fundación de la universidad. Así, por ejemplo, enseñó artes y teología en los colegios de Tiripetío (1540), Tacámbaro (1545) y Atotonilco (1545); y la fundación de estos centros de enseñanza se debió en gran parte a la actividad de fray Alonso. En Tiripetío creó una biblioteca, a disposición de los estudiantes, que se considera la primera biblioteca de Nueva España.

En el mismo Tiripetío, Veracruz fue profesor de Antonio Huitziméngari Mendoza y Cazonci, hijo de Francisco Cazonci Tzintzicha; este último había sido rey tarasco, y fue torturado y quemado vivo por Nuño de Guzmán, a pesar de que este pueblo había pactado con Cortés. En 1553, enseña teología escolástica y sagradas escrituras en la recién fundada Universidad de México, y ahí fue fundador de la Facultad de Teología y la de Artes. Fue el primero en impartir un curso público de filosofía, en un recinto propiamente universitario y ante alumnos que no necesariamente estaban destinados al sacerdocio. En su primer curso pronuncia una *relectio*, en la que se cuestiona sobre las encomiendas, y defendió el dominio público y privado de los indios.

En una estancia en España, de 1562 a 1566, mantuvo colaboración con fray Bartolomé de Las Casas para la defensa de los indios. Estando fray Alonso en España, muere Las Casas (1566), dejándole en su testamento una cantidad de 1,551 reales.

En agosto de 1575, funda en la Ciudad de México el Colegio de San Pablo, donde establece los estudios de la provincia agustina y el estudio de las lenguas indígenas. En este lugar contó con una biblioteca cuyo acervo era de 4,070 volúmenes de todas las materias. Fue también un

pensador de lo jurídico, pues en su doctrina mezcló la filosofía, la teología y el derecho, y así abordó problemas de derecho agrario, de derecho canónico, de derecho internacional, y abordó la cuestión jurídica de la guerra justa. Editó por primera vez su obra *Speculum Coniugiorum* en 1556, en México, que es un tratado sobre la cuestión del matrimonio en las tierras recién conquistadas, sobre la cual haremos referencia más adelante. También se sumergió en temas de antropología, de lógica y de filosofía natural; así, sus obras filosóficas fueron las primeras editadas en México (1554) y redactadas en latín: sus dos tratados de lógica (*Recognitio Summularum y Dialectica Resolutio*) que desarrollan el *Organon* aristotélico; tres años después fue publicada la *Physica Speculatio* que es un tratado de filosofía natura.

Larroyo señala que Veracruz, por su importante producción filosófica, personifica el tipo histórico de filósofo del "Nuevo Mundo" en el siglo XVI, pues "[a]traído por la aventura, incierta y peligrosa, de América, informado y convencido de la crítica humanista de que era objeto la escolástica de su tiempo, se propone con apostólico empeño educar en un mundo nuevo con nuevos usos académicos" (Larroyo, 1989: 41). Por su parte, Velasco Gómez señala que:

> ...fue el primer profesor de filosofía en América, autor de los primeros libros de filosofía y de ciencia escritos y publicados en el continente, defensor de la autonomía universitaria, impulsor de un proyecto humanista y emancipador de universidad, incansable luchador de los derechos de autodeterminación de los pueblos indígenas, defensor de la diversidad cultural y del pleno reconocimiento a la dignidad de los indígenas (Velasco, 2007: 12-13).

Los últimos años de su vida los dedicó a funciones propias de su Orden, a actividades pastorales y a preparar nuevas ediciones de sus obras. Alonso de la Veracruz murió en México, en julio de 1584.

2. Derecho a la libertad

La defensa del derecho a la libertad de los pueblos indígenas, argumentada por Veracruz en sus obras, se ve reflejada en distintas situaciones que los afectaban. Por un lado, está la defensa de la calidad humana de los indios, por la que no son esclavos por naturaleza, desautorizando las interpretaciones dominantes respecto al pensamiento de Aristóteles. Por otro lado, siendo un tema amplio en la obra alonsiana, encontramos el análisis y las críticas de los títulos que pretendían justificar la conquista y negar la libertad a los pueblos indios.

Como puntos también sobresalientes, Veracruz defendió que el poder político radica en el pueblo y que es éste quien lo delega al gobernante y, por lo tanto, se debe asegurar la libertad. También el tema del derecho a la resistencia contra la tiranía como un medio para proteger el derecho a la libertad.

2.1. Reconocimiento de la libertad

Alonso de la Veracruz defiende la libertad de los indígenas, tanto personal como comunitaria, para tener su propio gobierno y hacer uso de sus bienes. Sobre la base de una interpretación de Aristóteles, y de analizar el contenido del derecho natural, en conexión con los preceptos del Derecho de Gentes, combate la idea común de la época de negar la libertad a los indios, desde un argumento naturalista.

En cuanto a la doctrina aristotélica respecto a los esclavos o siervos por naturaleza, Veracruz realiza una interpretación que lo conduce a negar la existencia de una esclavitud natural en sentido estricto. Ciertamente eran los promotores de la esclavitud natural de los indios

quienes mejor conocían a Aristóteles y quienes lo interpretaban con mayor fidelidad. Por eso, ante la autoridad que el pensamiento del estagirita tenía, era necesario que los defensores de indios buscaran una interpretación que fuera funcional para contradecir a aquellos que aseveraban la esclavitud por naturaleza de los indios. En este contexto, el agustino interpreta las palabras aristotélicas en el sentido de que algunos seres humanos están mejor capacitados para gobernar que otros, y estos deben aceptar el gobierno de aquéllos:

> Pues, aunque por naturaleza unos individuos se nombren libres y otros esclavos, como afirma Aristóteles, sin embargo, esto es verdadero en cuanto que hay algunos que sobresalen en virtud y prudencia, que por su mérito pueden estar al frente de otros, y que también pueden conducir y guiar a otros. Otros son siervos por naturaleza, esto es, de tal manera tienen una condición servil, que más bien deben someterse a otros y ser regidos por otros, y no imperar sobre otros o regirlos. Sin embargo, quienes por naturaleza son libres no tienen, por el hecho de ser más prudentes, dominio en acto sobre los otros, aun cuando esos otros sean de condición servil cuanto se quiera (Veracruz, 2004: 118).

Como se puede observar, la interpretación dada a Aristóteles por fray Alonso no coincide con la de Sepúlveda y demás promotores de la esclavitud natural de los indios. En su clasificación se distingue entre el *hombre libre* y el *hombre siervo*, en razón del cargo que han de ocupar en la sociedad, si de gobernante o de gobernado. Los primeros son aquéllos que por estar dotados de virtud y de prudencia han de estar frente a los segundos, guiándolos y gobernándolos; pero esto no justifica de ninguna manera que los *hombres libres* posean un derecho de propiedad sobre los *hombres siervos,* y puedan hacerse de sus bienes o abusar de ellos. Al contrario, impone al *hombre libre* el actuar en función del bien común de la sociedad y sujeto a límites en el ejercicio del poder político. Esto porque la naturaleza exige la sumisión de lo imperfecto a lo más perfecto, pero no al grado de que los superio-

res puedan subyugar a los inferiores: "aunque hubiera quienes estuviesen al frente de otros porque son más prudentes, sin embargo, no lo estarían para dominar" (Veracruz, 2004: 232).

Esta interpretación se refuerza con la distinción entre servidumbre natural y esclavitud legal. Aquélla consiste, como hemos dicho, en una exigencia de la propia naturaleza, en virtud del ingenio que cada ser humano posee, y a la capacidad, o no, de dirigir a la sociedad desde un puesto de dirección y de gobierno; esta relación entre el *hombre libre* y el *hombre siervo* no afecta la calidad del segundo como persona libre y propietaria de sus bienes. En cambio, la esclavitud legal sí afectaba la calidad de persona libre del esclavo y tanto él como sus bienes se encontraban en total dependencia de su dueño. Pero esta esclavitud no estaba en función de la naturaleza sino de cuestiones legales que eran totalmente aceptadas en la época, tal como caer prisionero durante una guerra justa.

De lo anterior se sigue que no sería posible la existencia de un pueblo entero que "por naturaleza" debería encontrarse sometido a esclavitud por otra nación, perdiendo sus habitantes entonces la libertad personal y la propiedad de sus bienes; a lo más, se justificaría que un pueblo tuviera que ser guiado y gobernado por otro, con mayores capacidades, pero respetando la libertad y la propiedad de los siervos. No obstante, esta hipótesis no se aplica con los pueblos indígenas pues, como hemos visto, el agustino defiende la capacidad que tenían de gobernarse a sí mismos y, por lo tanto, no era necesario que se convirtieran en siervos por naturaleza.

Por otro lado, aún interpretando de esta manera la "servidumbre natural", no se justifica el otorgamiento del

poder inmediatamente a los más dotados, sino que por Derecho de Gentes el pueblo debe elegir a quien los gobierne. Aceptar la existencia de hombres más aptos que otros para gobernar no significa que esto anule la potestad del pueblo para elegir a sus gobernantes; así, se evita que el derecho natural sirva como ideología funcional a quienes ostentan el poder y se presenten como "los mejores", pues por encima de esta cuestión natural está la decisión del pueblo. En este sentido, fray Alonso afirma:

> Del mismo modo que la propiedad de las cosas, así también la potestad gubernativa y la potestad deliberativa es algo natural. Como enseña Aristóteles en el lugar antes citado, hay algunos que son libres por naturaleza y otros esclavos por naturaleza, porque algunos sobresalen por su prudencia en gobernar y son, por tanto, libres por naturaleza. Y por Derecho de Gentes se ponen de acuerdo los hombres para elegir a quien ha de gobernar, y el electo adquiere así el poder, mientras que los demás son por naturaleza inferiores. Todo esto se encuentra por naturaleza tanto en los infieles como en los fieles, porque lo que es natural se encuentra en todos (Veracruz, 2004: 316).

A través de esta interpretación del discutido texto de Aristóteles es como fray Alonso reconoce y defiende la libertad de los pueblos indígenas. El reconocimiento de esta libertad se encuentra estrechamente unido al reconocimiento de su igualdad, de la legitimidad de sus gobiernos y de su propiedad. Pero la cuestión de la libertad adquiere su punto más importante en la discusión respecto a los títulos de la conquista; discusión que ocupa gran parte del pensamiento de Veracruz y que lo conduce a analizar las ideas dominantes de la época, ya sea para mostrar su falsedad o para asumirlas buscando construir unos principios que protegieran a los indios, a los pobres y a los oprimidos en la nueva configuración pluricultural que le tocó vivir.

Como parte de esta defensa de la libertad indígena, cabe resaltar la que hace respecto a la propiedad. No

sólo defiende la legitimidad de la propiedad de los indios, la obligación del Estado de protegerla y de, siendo el caso, realizar la restitución; también argumenta a favor del uso libre de la propiedad, colocándole obligaciones de no-hacer a la autoridad respecto a limitar el uso legítimo que un particular o un pueblo quisieran darle a sus bienes:

> ...si el gobernador del pueblo o todo el pueblo quisieran en tales lugares incultos, poseídos en común, poner rebaños o ganados, o establecer un molino o algún otro negocio, no están obligados a pedir licencia al emperador ni al virrey ni a los oidores. Y, si lo pidieran, no se les debe negar. Ni puede impedírseles justamente por nadie, sea de cualquier condición. Esto es manifiesto. Porque cualquiera puede usar de sus bienes a su arbitrio, sin perjuicio de otro, de tal manera que nadie se haga daño [...]. El pueblo puede hacer lo que quiera en todas las propiedades comunales; así como también podrían los habitantes dividirlas entre sí para que hubiese apropiación y dominio privado (Veracruz, 2004: 254 y 258).

Otro punto donde sobresale la defensa de la libertad de los indios es en la aceptación de la fe cristiana. Como comentaremos en el siguiente punto, el tema de la infidelidad era frecuentemente usado como título justificatorio de la guerra, fundamentado en posturas teocéntricas propias del medioevo europeo que eran trasladadas a la discusión sobre la realidad indiana. En una de las conclusiones de la *cuestión X* de su tratado *De dominio*, dice:

> Si los infieles del Nuevo Mundo reciben a los misioneros y les permiten evangelizar con toda libertad, y si después de esto no quieren creer, no pueden por esta razón ser privados por la guerra de su dominio. Lo que quiero decir en esta conclusión es que, en el supuesto de que estos infieles hayan admitido a los primeros misioneros y les hayan permitido evangelizar en público y en privado, y con todo ello no quieran aceptar la fe en el Dios verdadero, no por esto ha de hostilizárseles con acciones bélicas, ni privárseles de un dominio justo por otros motivos (Veracruz, 2004: 322-323).

Para Veracruz, la libertad de los indios de rechazar la fe cristiana se fundamenta en que "nadie puede ser forza-

do a creer". Por eso, amenazar con la privación de los bienes o del dominio es una manera de forzar a creer, y "el hombre puede hacer las demás cosas sin querer, pero el creer no lo puede hacer sino queriendo" (Veracruz, 2004: 323).

2.2. Crítica a algunos títulos justificatorios de la conquista

Aunque en las condiciones abstractas de los títulos legítimos, Veracruz fue menos radical que Las Casas y Vitoria, en el caso concreto de la conquista de México, no la llega a declarar legítima, y presenta una serie de elementos que constituyen, desde su perspectiva, una prueba de su ilegitimidad. Como señala Pereña, el agustino "calificó la conquista de México de invasión. Por no existir legítimos títulos de ocupación, aquellas guerras de conquista fueron injustas y resultó tiránico el primero dominio de los españoles" (Pereña, 1992: 54). Una de sus preguntas al analizar los títulos es "con qué derecho se hizo el primer arribo de soldados armados a tierra" (Veracruz, 2004: 339) y le quedaba claro que no había ningún título justo para tal llegada.

Es cierto que Veracruz considerará, al final de su tratado, la existencia de un título justo para el dominio español, después de haber falseado diversos argumentos que se utilizaban comúnmente, ya sea porque en sí mismos no podían ser justificados o porque en la realidad los hechos no se acomodaban a la aplicación de determinado título justo. Pero, cabe señalar, nunca declaró la conquista como legítima, pues de raíz la llegada de soldados y el sentido de la guerra contra los indios no se habían dado cumpliendo las razones de un título justo. Lo cierto es que, como hemos insistido, la realidad histórica en que se encontraba lo obligaba a pensar respecto a una guerra consumada y a la formación de una nueva sociedad,

donde deberían darse las reglas para una convivencia justa, sobre todo favoreciendo a los pobres y oprimidos que, en su caso, eran los indios que sufrían las consecuencias del despojo.

2.2.1. Universalismo del Imperio y del papado

La teoría del señorío universal del emperador era una de las formas de justificar el dominio sobre los indios, y la consiguiente privación de sus bienes. Veracruz analiza este tema en las *cuestiones VII* y *VIII* de su tratado. Un tema importante de responder pues se consideraba que el emperador podía, por tal potestad, tener derecho a hacer la guerra contra los infieles y privarlos de su dominio y sujetarlos a su autoridad, como opinaban autores como el Hostiense, Oldrado[1] y otros.

Inicia su reflexión con una clasificación del dominio del emperador, entre el dominio *de facto* y el dominio *de iure*. Entre las provincias que *de facto* no se encuentran sometidas al emperador, unas estuvieron en algún tiempo bajo el imperio romano mientras que otras no consta que lo estuvieran. Con respecto a estas últimas, las divide entre las que son hostiles a los cristianos y aquellas que no causan daño. Después realiza un repaso a las opiniones de distintos juristas que afirman que el emperador es señor de todo el orbe, "de tal manera que todas las naciones y provincias y todos los reinos están bajo su imperio de hecho o de derecho, de tal suerte que si hay algunos reinos o provincias que sólo de hecho no reconozcan al emperador como señor, sin embargo, de derecho le están sujetos" (Veracruz, 2004: 221).

---

[1] Oldarado de Ponte (+1335) fue profesor de Derecho en Montpellier, Bolonia, Padua y Perusa, y tuvo influencia sobre el Papa Juan XXII.

Veracruz va dando pruebas de por qué no se puede considerar como señor universal al emperador, y por tanto, la guerra a los indios había sido injusta bajo tal título. Realiza una descripción de los distintos reinos e imperios que han existido, y que han sido contemporáneos entre sí, y concluye que "en ningún tiempo hubo alguien que gobernara sobre todos los pueblos" (Veracruz, 2004: 230). Ahora bien, señala que "si después de Cristo alguien fue señor universal de todo el orbe, esto sería o por derecho natural o por derecho divino o por derecho humano" (Veracruz, 2004: 232) y prueba que por ninguno de los tres órdenes puede darse tal facultad. Por derecho divino, señala que no hay nada en las sagradas escrituras que apoye el señorío universal del emperador. Tampoco es de derecho natural porque en la naturaleza no se encuentra algo que establezca dicha prerrogativa a favor de persona alguna, pues por derecho natural, en un principio, todas las cosas eran comunes, y aunque hay una naturaleza corrupta –aquí adopta la postura de la naturaleza corrompida propia de la patrística– no significa que uno solo deba gobernar a todos.

Y, por último, por derecho humano no hay un único señor en los asuntos temporales, "porque nadie podría promulgar una ley acerca de esta sujeción, pues ésta sólo podría obligar a quienes le estén sujetos" (Veracruz, 2004: 234-235). Además, si fuese por derecho humano, el dominio universal sería por sucesión, elección o por guerra justa, y ninguno de los tres motivos se da: no es por sucesión porque nunca hubo un único señor de todo; no es por elección porque no consta que se haya hecho tal elección y tampoco fue por guerra justa, porque aun suponiendo que así fue, nunca fueron sometidas todas las provincias por medio de la guerra. Y por eso, "de ningún modo hay uno solo que sea señor de todo y pueda llamarse emperador universal y señor de todo el mundo" (Veracruz, 2004: 235).

Como uno de sus corolarios, señala fray Alonso, "el emperador no tiene justo dominio en otras provincias de las cuales no consta que le hayan estado sujetas ni de derecho ni de hecho" (Veracruz, 2004: 238). Por lo tanto, no se puede justificar la guerra por el supuesto señorío universal del emperador, ni hacerse del dominio ni de los bienes, ni cobrarles tributos. Y esto lo aplica a la realidad de las Indias, de la siguiente forma:

> Se sigue con esto que, supuesto que este Nuevo Orbe, como consta, nunca estuvo sujeto por derecho ni de hecho al imperio romano, y que estos infieles no eran perjudiciales a los cristianos, se sigue, digo que el emperador no puede lícitamente por su propia autoridad, por el hecho de que es emperador, quitar a estos naturales sus campos o pastos, y contra su voluntad darlos a otros; y que si obra así, el mismo emperador peca, y quien posee a partir de tal concesión, no está seguro en conciencia, si posee por el solo título de que el emperador se lo concedió, o el virrey, en su nombre, a menos que la ignorancia lo excuse (Veracruz, 2004: 239).

Es decir, Veracruz niega la potestad del emperador sobre el Nuevo Mundo por razón de una supuesta titularidad universal. Es una manera como, siguiendo la tradición de la Escuela de Salamanca, deslegitima la conquista y protege los derechos de libertad y propiedad de los indios. No obstante, es claro que ante las circunstancias de la conquista como hecho consumado, Veracruz tuvo que buscar un título que justificase, en los hechos y por derecho, la potestad de la Corona española. Título justificatorio que, además, permitiera establecer las bases de convivencia de una nueva sociedad que hiciera justicia a los que habían sido despojados injustamente de sus bienes, es decir, los indígenas. Por eso, justificará la potestad del emperador como una concesión del papado, con el fin de la evangelización.

Por otro lado, y también como un tema central para la defensa de los derechos indígenas, Veracruz analiza la cuestión de la potestad del papado. En esto, sigue la

tradición medieval de la división de los asuntos temporales y los asuntos espirituales, señalando que el papa "no tiene potestad en los asuntos temporales de manera que sea llamado señor del mundo" (Veracruz, 2004: 274). Pero además señala que "tiene la plenitud de la potestad en los asuntos espirituales inmediatamente de Cristo sin limitación alguna y dependiente sólo de Cristo" (Veracruz, 2004: 278). Y esta potestad no sólo sobre los fieles sino sobre los infieles para administrarles los bienes espirituales (Veracruz, 2004: 283-285). No obstante, reconocerá la potestad indirecta en los asuntos temporales, lo que le da pie a establecer el título justo que comentaremos al final de este artículo.

2.2.2. La infidelidad de los indios

Además de la doctrina aristotélica de la esclavitud natural, las teorías teocráticas relacionadas con la infidelidad de los bárbaros también eran utilizadas frecuentemente para justificar la conquista de las Indias. La idea medieval de que los cristianos tenían el deber y la posibilidad de castigar a los gentiles debido a sus cultos idolátricos, en especial aquellos considerados *contra naturam*, renació con fuerza como argumento contra la libertad de los pueblos indios. Esta justificación se veía alimentada por los siglos de conflicto entre los reinos cristianos y el Islam, donde las diversas categorías utilizadas contra los infieles repercutían fuertemente, pero ahora contra los nativos de las tierras recién descubiertas. Se trataba de imponer la *pretensión de validez universal* de la moral de los conquistadores sobre los habitantes de las Indias, por medio de la violencia y no por el diálogo.

La importancia de estas posturas para justificar el despojo a los indios queda claro cuando se observan las diversas acotaciones que sobre el tema de la infidelidad hace fray Alonso. Su interés principal es demostrar que tanto

los indígenas como sus gobernantes tenían posesión legítima de sus bienes y contaban con dominio legítimo, y que el despojo de que habían sido objetos por razón de su infidelidad era ilegítimo y procedía la restitución.

En la *cuestión X* de su tratado *De dominio,* Veracruz realiza una clasificación de infieles no basada en la relación existente entre estos y los reyes cristianos –que era la sostenida por Cayetano– sino en el contenido propio de la infidelidad (la no profesión de la fe cristiana). Así, por infieles entiende, en términos generales, los que no tienen la fe verdadera (Veracruz, 2004: 308), y la clasificación que realiza es la siguiente: a) Los *herejes* y *cismáticos*, que son lo que profesaban la fe cristiana y la perdieron; b) los *judíos*, que profesaron la fe ortodoxa en el Dios verdadero hasta la llegada de Cristo; c) los genéricamente llamados *gentiles*, que nunca recibieron la fe. Ahora bien, respecto a la última categoría de infieles, los divide en diversos pares de grupo: c.1) los que habitan o no tierras que alguna vez fueron de los cristianos; c.2) los que son hostiles o no a los cristianos; c.3) los que tienen gobiernos tiránicos o que tienen buenos y prudentes gobiernos; c.4) los que cumplen con la ley natural o los que la infringen matando a inocentes, comiendo carne humana y practicando la sodomía; c.5) los que reciben y admiten a los predicadores cristianos, y los que no los reciben ni los escuchan (Veracruz, 2004: 308-309).

Una vez realizada esta clasificación, fray Alonso hace un repaso de las opiniones más conocidas respecto a la guerra justa por infidelidad, y entre ellas cita a una de las autoridades eclesiásticas que primero defendió que el estado de infidelidad era causa justa para privar del dominio y la jurisdicción: el cardenal de Ostia, Enrique de Susa (¿?-1271), mejor conocido como el Ostiense. Según este autor, los pueblos gentiles poseyeron su dominio y

jurisdicción con fundamento en el derecho natural y el Derecho de Gentes hasta la venida de Cristo, momento en el cual, debido a la concesión de la plenitud de la potestad temporal y espiritual de la persona de Cristo delegada en el papa, éste poseía la autoridad y potestad no sólo sobre los cristianos sino también sobre los infieles; así, si el pontífice lo creyera necesario, tenía las facultades para privar a los infieles de sus reinos y bienes. Si, dado el caso, los infieles se resistían, era lícita la guerra que se les hacía para cumplir con la orden papal (Veracruz, 2004: 310-311). Si esta opinión fuera verdadera, sostiene Veracruz, entonces los reyes católicos y el emperador, pudieron lícitamente subyugar a los indios y quitarles sus reinos. Además, podrían participar en esta misma tarea cualquier cristiano particular, como sería el caso de los encomenderos.

Para combatir a esta opinión, Veracruz inicia citando al Papa Inocencio IV según el cual los infieles tienen verdadero dominio y verdadera posesión y jurisdicción. Y cita autores que apoyan de alguna manera la misma idea: Pedro de Ancarano, Juan Andrea, entre otros. La conclusión a la que llega es que por el sólo hecho de que los indios sean infieles no puede justificarse la guerra: "Ninguna potestad, ni la espiritual del sumo pontífice ni la temporal del emperador puede iniciar una guerra contra los infieles para arrebatarles sus dominios por la sola razón de su infidelidad, y que por ella no pudieran tener ningún dominio" (Veracruz, 2004: 314). Esto debido a que, entre otras razones, ni el papa ni el emperador son señores de todo el orbe. No era justo someterlos al emperador por ser infieles, "porque eran los nativos legítimos señores y tenían verdadera jurisdicción y posesión, y no eran poseedores injustos por la sola infidelidad" (Veracruz, 2004: 317). Pero la radicalidad de Veracruz va más allá y señala que si la infidelidad fue la única

razón por la que los indios fueron sometidos y privados de su dominio, entonces el emperador está obligado a restituir todos los bienes expoliados y a indemnizarlos por los daños y perjuicios ocasionados.

Ahora bien, la clasificación de los infieles hecha por Veracruz es importante porque demuestra que, al no ser los indios infieles que hayan estado bajo el dominio del emperador romano ni que hayan ocupado tierras cristianas, no puede el emperador hacerles guerra justa ni privarlos de su libertad. En efecto, refiriéndose a los pueblos indígenas señala que:

> ... no consta en absoluto que hayan sido súbditos alguna vez, ni que exista un derecho de disponer de dicho territorio, la consecuencia es la de que no fue lícita la guerra que se les hizo por aquel motivo, ni por la misma razón puede el emperador gobernar en estos países, como tampoco puede justamente por esta causa imponer tributos ni reclamarlos ni recibirlos, por lo que está obligado a la restitución de todo (lo que haya obtenido) (Veracruz, 2004: 318).

Por último, cabe señalar que Veracruz admite dos hipótesis que podrían justificar la guerra contra indios. Una es la hostilidad contra los españoles, y la otra, impedir la predicación de la fe. Pero en ambos casos, el agustino señala que no se verificaron tales hechos en la realidad, y por lo tanto, no se puede utilizar tal pretexto para justificar la guerra.

En la sexta conclusión de la *cuestión X* del tratado *De dominio,* y relacionado con el tema de la infidelidad, fray Alonso señala que el hecho de que los indios adoraran ídolos y fueran politeístas, cometieran adulterios, fornicaciones o embriagueces, u otros tipos de vicios, no justifica la guerra, ni para someterlos, o despojarles de su legítimo dominio (Veracruz, 2004: 324). Es más, reconoce que si bien estos "vicios" sucedían, los propios pueblos indios tenían leyes para castigarlos.

2.2.3. Sobre el uso ideológico de la predicación de la fe

En la mentalidad teocrática en la que se formó fray Alonso, era lugar común establecer la obligación de todos los seres humanos de recibir la fe cristiana. La ideología dominante de la época, la que justificaba el universalismo europeo entonces, era la cristiandad. De ahí que un título común sostenido para justificar la guerra contra los indios era la predicación del Evangelio. En una de las conclusiones de la *duda X* de su tratado *De dominio,* establece el siguiente título justo:

> ...si los infieles, cualquiera que sea su condición, no quisieran recibir a los predicadores del Evangelio, sino que les causaran injurias o los mataran, y de ningún modo se les diese la oportunidad de predicar libremente, sería lícita entonces la guerra contra ellos, y sobre todo con la autoridad del sumo pontífice (Veracruz, 2004: 318).

La anterior afirmación podría justificarse desde una perspectiva universalista, basándonos en la libertad y en el derecho de repeler las agresiones. Es decir, de manera positiva, se está reconociendo a los españoles su derecho de tránsito, de predicación y de repeler aquellas agresiones que les impidieran ejercer tales derechos. En realidad, no se está defendiendo la obligación sin condiciones de los indios de aceptar la fe, sino tan sólo aquella respecto a que permitan la predicación del Evangelio. Sólo ante una predicación adecuada, reconoce Veracruz, podría hablarse de una obligación de creer.

Si bien Veracruz acepta la necesidad de que el Evangelio se predicara, no obstante, de forma semejante a Las Casas, critica el uso ideológico de este derecho por parte los españoles, y levanta la voz contra los modos en que la supuesta evangelización se realizó. Es decir, denuncia que la predicación de la fe cristiana no era, en realidad, un fin en la acción de los conquistadores y encomenderos sino tan sólo un pretexto para justificar la opresión de los

indios. El caso que seguramente tenía en mente Veracruz era el requerimiento, pues señala que "el papa puede autorizar a los príncipes seculares a declarar la guerra a todos los infieles que, después de haber sido amonestados, no quieren profesar la fe cristiana…" (Veracruz, 2004: 321). Su ubicación en una nueva realidad pluricultural lo hace sensible para darse cuenta de la trampa que significaba el uso ideológico de la evangelización, como herramienta de dominio y opresión y como pretexto para violar los derechos de los pueblos indígenas.

Para el agustino es claro que no se puede justificar la guerra justa como una legítima defensa, pues afirma que los indios "no están en disposición hostil ni rechazan a los ministros de Dios, antes bien los reciben con los brazos abiertos" (Veracruz, 2004: 321). En cambio, da cuenta que la predicación de la fe fue la cortina ideológica de la guerra:

> …síguese que si los misioneros que vinieron no eran de aquella condición, sino que por el contrario vinieron soldados armados que aterraban, expoliaban y mataban a los habitantes del Nuevo Mundo, síguese, vuelvo a decir, que por esta causa no puede justificarse la guerra que se les hizo para someter estas tierras al dominio del emperador. Y así, ni el emperador ni los españoles a quienes les fueron encomendados estos naturales, están en justa posesión… (Veracruz, 2004: 321).

Recordando lo acontecido en Perú, donde se sometió a Atahualpa, nuestro autor señala que no era ése el modo de predicar ni de proponer la fe, pues se debió hacer de manera seria y prudente; debió hacerse sin acompañamiento de soldados y por medio de hombres que su vida confirmara su doctrina. Afirma que:

> …el primer método que estuvo en uso no fue el de proponer la fe, ni el de enviar misioneros, ni la predicación del Evangelio, sino que la manera con que se propuso, los oyentes no estaban obligados a creer, y sobre todo si no había intérpretes competentes, y de ninguno sabemos en aquel momento" (Veracruz, 2004: 322). Por tanto, no se justifica la guerra contra los indios por esta razón, ni la privación de su libertad, pues lo

> que sucedió en realidad fue que "la soldadesca dejó sueltas las riendas a su sensualidad, como lo hacía con sus caballos, en una conducta de lujuria y rapiña (Veracruz, 2004: 347-348).

No obstante, es importante reconocer que se muestra demasiado influenciado por doctrinas teocráticas en lo que se refiere a la supresión del culto pagano. Si bien es cierto que en cuanto a la evangelización reconoce la necesidad del convencimiento y del diálogo, en los métodos que permite para la supresión del culto pagano, cuando en general un pueblo ha asumido la fe cristiana, se olvida:

> ...de la verdadera naturaleza y carácter de la potestad civil, confunde el fin natural que debe perseguir la sociedad humana con el sobrenatural y atribuye indistintamente al poder civil la potestad legífera para dirigir tanto los asuntos humanos como los derivados de la ley revelada" (Cerezo de Diego, 1985: 315).

De ahí que considere viable la expedición por parte del príncipe cristiano de una ley para evitar la idolatría (Cfr, Veracruz, 2004).

2.3. El poder radica en el pueblo

La idea de que el poder radica en el pueblo es un punto de partida esencial para la configuración de derechos humanos. En otras tradiciones de derechos humanos, diferente a la hispanoamericana, como la estadounidense o la francesa, también encontramos este punto de partida; así, por ejemplo, la "Declaración de Derechos de Virginia" (1776) señala que "todo poder está investido en el pueblo y consecuentemente deriva de él; que los magistrados son sus mandatarios y servidores y en todo momentos responsables ante él" (sección 2), y la "Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano" (1789) sostiene que "el principio de toda soberanía reside esencialmente en la Nación. Ningún cuerpo, ningún individuo puede ejercer una autoridad que no emane de ella expresamente" (artículo 3). Pues bien, este aspecto

fue defendido, siglos antes, en los inicios de la Modernidad temprana, por la Escuela de Salamanca y asumido desde la realidad indiana por varios pensadores, entre otros, por Veracruz.

Fray Alonso sostiene el principio del origen democrático del poder, de manera muy cercana a la teoría de sus maestros de la Escuela de Salamanca. Señala que el dominio reside principalmente en el pueblo y por eso ni por ley natural ni por ley divina, alguien puede ser verdadero gobernante y señor de las cosas temporales, por lo que otros estén obligados a dar tributos (Veracruz, 2004: 118). En este sentido, niega cualquier elección divina del poder –excepto aquellos casos especiales, referidos explícitamente por la Biblia–; por tanto, el poder de los gobernantes no puede ser independiente de la voluntad de la república, pues ella es la que transfiere y legitima el poder, ya sea por elección o por consentimiento tácito. En este sentido, sus palabras son claras al afirmar que:

> ...[a]sí pues, como no consta de tal elección divina, es necesario recurrir a la misma república, la cual puede transferir la potestad de dominio. Y así, puede elegir a uno de entre muchos, o a unos pocos de entre los mismos, para que gobiernen. Y entonces, éstos tienen tal y tanta potestad, cuanta la república les confiere para el bien de la comunidad (Veracruz, 2004: 119).

Por tanto, Veracruz se opone a la doctrina del origen divino del poder, y sostiene que éste proviene Dios en el sentido de que es de derecho natural y divino que el ser humano viva en sociedad, y constituya repúblicas, y para tal objetivo elija a sus autoridades. Así, afirma que "el dominio de un pueblo siempre estuvo desde el principio en el pueblo mismo, y nunca fue cosa derrelicta" (Veracruz, 2004: 125). De ahí que, Velasco Gómez señala que:

> ...fray Alonso invierte totalmente la concepción piramidal del poder virreinal, que originada en el papa y en el emperador desciende hacia las instancias más locales y particulares,

> desde el virrey hasta los encomenderos. En contra de esta concepción fray Alonso propone una idea republicana en la que el origen de todo poder político debe estar en el pueblo mismo y no sólo ello, sino también su ejercicio en cada una de las instancias debe ser revalidada por los gobernados. De otra manera, sea por el origen, sea por el ejercicio, el gobierno se convertiría en tiránico y carecería de toda legitimidad (Velasco, 2006: 96).

Veracruz se basa en su doctrina iusnaturalista para señalar que el poder político radica originalmente en la propia república, en el pueblo, y es transmitido por voluntad de la mayoría a sus gobernantes: "Es necesario, pues, que si alguien tiene dominio justo, éste sea por voluntad de la comunidad misma" (Veracruz, 2004: 118). No duda en señalar que el gobernante no tiene otro poder que el conferido por el propio pueblo. Este origen popular del pueblo es fundamento para la defensa, entre otras cosas, de la libertad.

Así, por ejemplo, cuando Veracruz desarrolla, como título legítimo del dominio español sobre los indios, el hecho de que el pueblo indígena haya dado su consentimiento para ser gobernado por la Corona, cuando no tuviere una autoridad ya elegida (Veracruz, 2004: 368-369), señala:

> Dije, "si libremente consintieran". Porque si este consenso estuviera forzado, aunque fuera de todos los de la sociedad, no sería suficiente. En efecto, si, viendo a los hombres armados, estos bárbaros, más temeroso que las liebres, se hubieran entregado a sí mismos a la autoridad de aquel jefe o emperador, la sujeción no habría sido suficiente de su parte, porque no habría sido libre; y así debería hacerse la restitución de lo quitado y de lo ofrecido. Ciertamente, cuando hay miedo, máxime si éste es fundado, un contrato, que puede caer en un varón constante, es nulo por derecho natural y por derecho humano (Veracruz, 2004: 369).

En el mismo contexto, especifica que el gobernante del pueblo no podría por su sola voluntad transferir el dominio a otro, sin la aprobación de la sociedad (Veracruz, 2004: 373).

La legitimidad democrática del poder no sólo se refiere al momento de la elección; ya vimos que el ejercicio del poder se legitima en la búsqueda del bien común, lo que le impone diversas limitantes y obligaciones. Pero también la labor legislativa debe descansar sobre su origen democrático, sobre la voluntad popular. Esta cuestión la aborda Veracruz al analizar el tema de la costumbre, al buscar demostrar que una ley que imponga el pago de los "diezmos" a los indígenas va en contra de la voluntad del pueblo. En el siguiente texto encontramos la manera en que sustenta, desde el derecho natural, la legitimidad democrática de la ley:

> ...aunque el que preside en la república promulgue una ley, sin embargo, esta potestad la tiene por derecho natural por la misma república que gobierna. Se sigue, por tanto, que es el pueblo el que da fuerza obligatoria a la ley y la funda, porque excluida la voluntad del pueblo, el magistrado sería impotente. Y el mismo pueblo, no aceptando la ley o, después de aceptarla, revocándola por una costumbre contraria, virtualmente despoja al legislador de la potestad dada. Y así como el mismo legislador no podría quitar una ley justa dada, contradiciendo al pueblo, el pueblo puede quitar la ley, aunque esté en contra el legislador, porque la potestad siempre radica en el pueblo, aunque la misma comunidad como tal carezca de la capacidad de promulgar la ley. Y así la costumbre puede prevalecer por consentimiento expreso o interpretativo del legislador (Veracruz, 1994: 87).

En el mismo tratado *Sobre los diezmos,* señala que "una costumbre justa y aprobada por la práctica de los usuarios tiene valor de ley" (Veracruz, 1994: 50). En la *cuestión VII* se responde si la costumbre de no pagar los diezmos puede prevalecer contra el precepto de pagarlos. Entre sus observaciones, destacamos las siguientes:

> Primera observación. Para la solución de la cuestión se debe considerar que la ley es múltiple: una es natural y otra es divina, y ésta es doble: antigua y nueva. Existe también la ley humana positiva. Y la costumbre puede prevalecer contra alguna de estas leyes. Los ejemplos son claros, aunque contra la ley natural o la ley divina nueva no puede prevalecer. [...]

> Segunda observación. Introducir la costumbre contra la ley puede darse de dos maneras: un modo consiste en que la ley dada y aceptada, puede ser abatida por la costumbre. Con el correr del tiempo una ley que estuvo vigente y fue recibida y así deviene la costumbre de hacer lo contrario. Otro modo consiste en que la costumbre de hacer lo contrario, se origina a causa del descuido en poner por obra aquella ley que no fue prevista por la autoridad competente. [...] Tercera observación. La costumbre contra la ley puede ocurrir de dos modos: que quienes al principio obraron contra la ley pecaron, o dado que empezaron a obrar contra la ley, de donde tuvo origen la costumbre, tal vez no pecaron, porque quizá empezaron a obrar contra la ley por epiqueya (Veracruz, 1994: 78).

De estas observaciones, la que nos interesa resaltar para nuestro tema es la última: que la costumbre se crea porque no se cumple la ley por razones de equidad; es decir, porque la ley es injusta y el pueblo la rechaza a través de la práctica. Por eso afirma que "como entre los habitantes del Nuevo Mundo no había la costumbre de dar limosna en los días de fiesta, de ninguna manera están obligados a darla ni pueden ser obligados por ningún derecho" (Veracruz, 1994: 192).

2.4. El derecho de resistencia a la opresión

Veracruz no aborda de manera sistemática el tema de la tiranía y el derecho de resistencia en su tratado *De dominio,* pero en diversos párrafos realiza referencias sobre abusos del gobernante, del poder político que no es ejercido para conseguir el bien común, o del exceso en el cobro de tributos, actos que tienen como consecuencia que el gobierno se considere como tiránico; de hecho, en dicho tratado, afirma que "[p]or derecho natural, la sociedad tiene el poder de defenderse" (Veracruz, 2004: 371). Analizaremos cómo, siguiendo la doctrina de sus maestros de la Universidad de Salamanca, aplica la teoría de la resistencia a la tiranía en el caso de la encomienda, del reconocimiento del gobierno indio y de las obligaciones de la Corona.

Veracruz sostiene, como hemos analizado, que el poder radica originalmente en la propia república, y es ésta la que lo transfiere al gobernante con el objetivo de que promueva y defienda el bien público (Veracruz, 2004: 168). De no procurar el bien común, y sólo preocuparse por el bien de unos cuantos, el gobierno se convierte en una tiranía. Como consecuencia de esta concepción democrática del poder, cuando su uso no cumple con esa finalidad, entonces se reconoce a la comunidad política el derecho de resistencia contra el gobernante tiránico, con la facultad de deponerlo de su cargo; lo cual puede darse –señala Veracruz– aún tratándose del emperador: "...el emperador no tiene otro dominio sino el que se le ha dado por la misma república, de tal suerte que si gobernara tiránicamente, podría la república deponerlo y privarlo del reino" (Veracruz, 2004: 121).

Ahora bien, ¿cómo aplica Veracruz la doctrina del derecho a la resistencia en el caso de Nueva España? Bartolomé de Las Casas lo interpreta como el derecho de los pueblos indígenas a rechazar la invasión y la conquista. En un sentido más amplio, por su talante más académico y por las circunstancias históricas que le tocaron vivir, el agustino realiza un análisis general, desarrollando diversos escenarios y tomando en cuenta no sólo la tiranía ejercida por la encomienda, por el rey o por el emperador (es decir, los actores políticos europeos) sino también por los gobernantes indios. Esto es congruente con la necesidad que veía fray Alonso de determinar un derecho y una ética pública para la convivencia de una nueva república intercultural, donde los criterios deberían ser aplicados a todos en igualdad de circunstancias, aunque reconociendo las diferencias culturales y las situaciones que requerían mayor atención en función de su situación concreta de opresión; y todo esto, como ya hemos señalado, en búsqueda del bien común.

El análisis de Veracruz tiene un gran valor por dos cuestiones: no sólo busca legitimar el derecho a la resistencia de los indios en contra de los españoles, sino también evalúa la calidad de los gobiernos indígenas. En este segundo punto, establece los límites que debe tener la ayuda de los extranjeros para derrocar un gobierno tiránico; es decir, señala las consecuencias legítimas de la ayuda de los españoles a un pueblo indio para derrocar al gobernante tiránico. Esto es importante pues en ese tiempo, al igual que hoy día, la colaboración a un pueblo contra su gobernante tiránico ha sido motivo para justificar invasiones, expandir los imperios y simular buenos gobiernos ("instauración de democracias").

Veracruz considera que si entre los indios, al igual que entre los demás pueblos, se encontrasen gobernantes tiránicos, la comunidad tiene el derecho a la resistencia y a deponerlos:

> ...[e]l rey existe por la sociedad, en tanto que todo dominio legítimo en el rey procede de la sociedad. No tiene, por tanto, ningún otro derecho ni ningún dominio legítimo, si no gobierna para el bien de la sociedad. Entonces, éste que gobierna así, tiránicamente, tiene un dominio ilícitamente y este dominio es injusto. Podrá, por tanto, con justicia ser privado de él (Veracruz, 2004: 356).

De hecho, señala que si entre los pueblos indios "existía un régimen tiránico, la guerra pudo ser justa y los tiranos pudieron ser lícitamente privados de su dominio (Veracruz, 2004: 356).

Si la resistencia del pueblo para deponer al tirano no puede hacerse por otro camino que no sea a través de la guerra[2], entonces ésta será justa. Es importante resaltar que nuestro autor, en cada uno de sus argumentos, hace

[2] Ciertamente, Veracruz en este punto habla como un filósofo político de su época, en el ámbito de la cristiandad y como consejero de Estado, y con la visión todavía existente del *Orbis christianus* (*Cfr*. Cerezo de Diego, 1984).

hincapié en ello: la guerra contra el tirano es la última instancia para deponerlo de su dominio, y por lo tanto, deben agotarse otros caminos previos. En principio, el derecho de resistencia para deponer al tirano corresponde a la comunidad que es oprimida, lo que desautoriza la intervención de gobernantes extranjeros:

> ...la facultad de matar al tirano, si no está en un hombre particular, reside en la sociedad misma, de la cual obtiene el poder en lo temporal quien gobierna, o residen en otro poder superior al rey. Ahora bien, el emperador, o el jefe que primero les declaró la guerra ni era una persona particular del pueblo tiranizado, ni su ejército era la sociedad oprimida, ni este emperador [era] superior, puesto que se ha dicho que estos infieles ni de derecho ni de hecho estaban sometidos al emperador (Veracruz, 2004: 314).

De hecho, respecto a dónde reside la facultad de deponer al tirano, las palabras de fray Alonso son claras cuando afirma que los indios tenían una estructura política de buen gobierno y que se deponían a los señores que obraban contra el bien común:

> ...consta clarísimamente que entre estos naturales había un régimen encaminado al bien de la república, y que sus señores eran verdaderos señores. Y, si alguno se apropiaba de cosas mientras gobernaba, inmediatamente era depuesto o muerto por el rey (Veracruz, 2004: 200).

Siendo coherente con su pensamiento, considera que una de las causas que pudo justificar la guerra contra indios fue hacerla contra el tirano para privarle de su reino. Es decir, un título justo que consideraba apto para justificar el dominio español era que el pueblo, al ser gobernado tiránicamente por sus gobernantes originarios, pidiera someterse al rey de España o a cualquier otro gobierno. En la novena conclusión de la *cuestión XI* de *De dominio* señala: "Si el rey hubiera gobernado tiránicamente entre éstos, no para el bien de la sociedad, sino para su mal, toda ella hubiera po-

dido, incluso contra la voluntad del rey, darse y someterse al rey de España, o a algún otro" (Veracruz, 2004: 371). Pero cabe resaltar que esto debe ser a través de una libre elección de los indios, que de manera voluntaria optaran por el gobierno de la Corona española en lugar de seguir bajo la tiranía de sus antiguos reyes, y cualquier acto de presión para obligar a tal decisión, dejaría nula la entrega del señorío. Además, se tiene que probar que el gobernante es tiránico, pues esa sería la causa justa por la que el pueblo podría quitarle el señorío que ya le había sido encomendado; esto porque, como ya habíamos señalado, Veracruz considera que si bien el pueblo elige a sus gobernantes, una vez electos, debe haber una causa justa para su destitución (Veracruz, 2004: 369).

Pero esta guerra justa contra el tirano tiene sus fundamentos. En la cuarta conclusión de la *cuestión XI* de *De dominio,* Veracruz señala que "[s]i entre estos bárbaros infieles recientemente encontrados existía un régimen tiránico, la guerra pudo ser justa y los tiranos pudieron ser lícitamente privados de su dominio" (Veracruz, 2004: 356). Pero, para comprender cabalmente el sentido de este "título justo" señalado por Veracruz, habría que ver las razones que se establecen como limitantes:

a) Al actuar tiránicamente el dominio del gobernante se vuelve ilegítimo al no procurar el bien de la sociedad, y con justicia puede ser privado de su señorío; y si no hay otro modo si no la guerra, entonces ésta será justa. Uno de los límites que establece Veracruz es que se "hubiera sabido con certeza" que entre los indios había un rey tirano, de modo que sus gobernados estaban oprimidos y no había otra manera de liberarlos sino expulsando y despojando de su poder al tirano.
b) Es lícito para cualquiera liberar al oprimido, y los que están bajo tiranía debe considerárseles como oprimidos. Por tanto, el deponer al tirano tiene como finalidad no la transmisión del dominio en sí, sino la liberación de los oprimidos; y si esta liberación no se cumple, el título no se justificaría.

> c) Todos los de una sociedad que están bajo el dominio del tirano pueden privarlo de su dominio mediante guerra, si de otro modo no pueden. Pero también el papa, el emperador o cualquier otro rey podría auxiliar en este caso al oprimido (Veracruz, 2004: 356-357).

No obstante, la guerra justa contra el tirano para deponerlo en las Indias es sólo una hipótesis, una conclusión lógica de su postura sobre el derecho de resistencia a la tiranía, pero no señala que las cosas en realidad hubieran sido realmente así:

> ...si el dominio entre estos bárbaros era tiránico (como les parece a algunos), todos los del reino podían, incluso contra la voluntad de su rey, someterse al dominio español y dar obediencia al emperador; y éstos, sometidos en tal forma, estarían obligados a dar tributos justos al emperador, que gobierna para el bien y conservación de la sociedad. Y así, supuesto que los reyes fueron tiranos, puede haber justicia en el dominio [español]. Si la sociedad habrá hecho esto, lo ignoro (Veracruz, 2004: 372).

En efecto, en los casos concretos, señala que nada consta que los gobiernos de Moctezuma o de Cazonzi hayan sido tiránicos. Con lo cual, queda claro, reflexiona fray Alonso, sobre este título legítimo no para justificar el dominio español sino para demostrar que no se aplica a los hechos, tanto porque no hay certeza de la tiranía de los gobiernos indios, porque no hay constancia de la libre voluntad de los pueblos a someterse a la Corona para cambiar el régimen tiránico, y sobre todo, porque no ve una mejora en la calidad de vida de los indios bajo las encomiendas. Es decir, para que este título justificase el dominio español era necesario que se dieran tres circunstancias: un gobierno tiránico y que el pueblo prefiriese ser gobernado por la Corona para, por supuesto, mejorar sus condiciones de vida. Ni una ni otra cosa, decía Veracruz, habría pasado.

No obstante, señala que en "otro tiempo" se exigía al pueblo llano cosas fuera de norma pues los señores ac-

tuaban de manera tiránica, y ante esto, se pregunta si el emperador cristiano tiene algún interés al respecto. Se responde que:

> ...debe decirse que aquel que gobierna mal debe ser corregido, debe ser castigado; sin embargo, no por eso debe ser despojado. Si el verdadero señor no dirige a sus súbditos a su fin, debe ser amonestado por aquel que lo advierte. Si no atiende a esto, y el pueblo permanece en el error porque el señor no consiente en su conversión o no la quiere, entonces en tal caso debería ser despojado, porque no gobierna para el bien de la república (Veracruz, 2004: 201).

Es decir, ante la tiranía, lo primero que procede no es el despojo del poder sino el intento de corrección de las acciones del gobernante. Además, Veracruz establece una regla fundamental para la valoración de la cultura del otro, y para impedir que ciertas concepciones de justicia (hoy diríamos de "derechos humanos") sirvan como instrumento ideológico para el colonialismo y la imposición de los intereses de los más fuertes. En una clara apertura hacia el *Otro*, en una auténtica búsqueda de la alteridad y de la tolerancia, señala: "Quizá esto que parece tiránico desde el punto de vista de una nación, sería conveniente y adecuado desde el punto de vista de esta gente bárbara, como si fuera mejor que estuvieran gobernados por sus señores con temor e imperio y no con amor" (Veracruz, 2004: 357-358). Es decir, para declarar la tiranía en otro pueblo se debe conocer su circunstancia para valorar la situación y para saber si el gobernante cumple o no con el bien común de la sociedad; es decir, Veracruz reconoce que no son los criterios eurocéntricos (de la cristiandad) aquellos que siempre han de regir en la evaluación de los gobernantes.

Otra condición que pone Veracruz para que un poder extranjero ayudase a los oprimidos a liberarse de su tirano era que tenía que ser notoria su mejoría de vida después del derrocamiento del tirano. En este sentido, por

ejemplo, señala que "de ningún modo sería lícito exigir de ellos [los indios], en tributo y en otros servicios, más de lo que ellos mismos daban al rey (que pensábamos tirano)", pero además considera que bajo el imperio de un rey católico (tomemos en cuenta la realidad en la que escribe) se deben exigir menos tributos que los exigidos antes por el supuesto tirano, para que "de esta manera la justicia de su dominio sea evidente a todos" (Veracruz, 2004: 358). En este sentido, el agustino realiza una crítica a la "ideología" que justificaba la encomienda, y que la presentaba como una institución favorable para el indio, pues "se le había liberado de gobiernos infieles y tiránicos". En efecto, considera que por ningún motivo se pueden justificar las cargas tributarias que los indios pagaban en el sistema de encomienda, pues ésta constituía una tiranía. De hecho, siendo el caso de querer justificar el dominio sobre la base de considerar tirano al rey natural, se impone la obligación del emperador de evitar los tributos abusivos, como hemos visto en apartados anteriores: "[Y]a que él [el emperador] así lo dispone en sus decretos, y declara su voluntad de que los recientemente convertidos no sean gravados con tributos, y den menos de lo que daban antes, cuando como infieles estaban bajo un rey fiel" (Veracruz, 2004: 358).

Pero, por otro lado, la reflexión sobre la ayuda que puede recibir un pueblo para quitar el dominio al tirano queda completada con la reflexión que hace Veracruz sobre la relación de los tlaxcaltecas con los mexicas. Como es sabido, Hernán Cortés realizó distintas alianzas (García Martínez, 2000: 237-245), unas para lograr un sometimiento pacífico, y otras para fortalecer su guerra contra los mexicas. Una de las más famosas fue con los tlaxcaltecas, a la que refiere fray Alonso en su tratado, al analizar los títulos justificatorios de la guerra y del dominio.

Fray Alonso señala, como una de las hipótesis de títulos justos, la siguiente:

> ...Si algunos de los bárbaros tenían guerra justa con otros, los cristianos, llamados para ayudar a la parte que padecía injuria, pudieron, de parte de éstos, hacer guerra justa a la parte que infería el daño, y en tal forma podían obtener el dominio, del mismo modo que podría obtenerlo la parte dañada (Veracruz, 2004: 363).

En esta hipótesis, quiere indicar la posibilidad de que un país intervenga en auxilio de otro que es dañado por un tercero y no puede ejercer su derecho de resistencia, y señala un caso acontecido en Europa, el de las provincias de Hungría y Polonia que son ayudadas por España para protegerse de los turcos.

Esta hipótesis la analiza el agustino en clara referencia, como hemos dicho, al caso de los tlaxcaltecas. Entonces, podemos suponer, intentaba dar una respuesta a un "título justo" que se solía argumentar por parte de los colonizadores: la alianza de los tlaxcaltecas con Cortés para ir contra los mexicas. En efecto, una vez consumados los hechos, fray Alonso debía establecer términos al respecto, pues dicha alianza debía tener límites posteriores, que servían para juzgar las consecuencias que vivía la sociedad a la que le hablaba el agustino.

Veracruz señala que la guerra de los tlaxcaltecas contra los mexicas era, según suponían, lícita. En efecto, aquéllos podían pedir ayuda a unos amigos cristianos para hacer tal guerra. Se trataba de una guerra lícita porque era en defensa contra un dominio mexica, que podía considerarse tiránico sobre los tlaxcaltecas por los tributos que exigían y por no ser un dominio otorgado por el propio pueblo. En este sentido, señala que:

> ...[p]or derecho internacional y natural, cualquiera que padece una injuria puede defenderse y defender sus bienes. Por

> tanto, los tlaxcaltecas, padeciendo injuria, también pudieron; ahora bien, no podían de otro modo sino llamando a los españoles. Por tanto, pudieron lícitamente llamar a los españoles en su ayuda. Si, por tanto, lícitamente pudieron llamarlos, también los españoles lícitamente pudieron hacer la guerra (Veracruz, 2004: 364-365).

Ahora bien, de nuevo, para Veracruz, que la guerra fuera justa entre tlaxcaltecas y mexicas es un supuesto. Pues en caso contrario, la ayuda de los españoles a los tlaxcaltecas sería injusta, y por lo tanto, se da la obligación de reparar los daños causados. Del mismo modo, también se cuestiona si los tlaxcaltecas tenían el derecho nada más de defenderse a sí mismos y sus cosas, y no lo tenían hasta el punto de que pudieran privar a los mexicas de su dominio. En consecuencia, los españoles no podían ir más allá, ni podían exigir mayores derechos que los que serían justos para los tlaxcaltecas. Señala el agustino:

> Y así, si los tlaxcaltecas, peleando y venciendo, no tenían potestad para despojar con justicia a los mexicanos de su dominio, tampoco tenían potestad los españoles, por es razón de la alianza. Y en tal forma, los tlaxcaltecas no podían apropiarse de los tesoros escondidos de los mexicanos, a los cuales éstos tenían en sus templos o en algún otro lugar para realizar sus ritos o para los sacrificios de sus dioses, ni estos españoles podían apropiarse de aquellos tesoros. Esto, pues, es evidente bajo la luz natural, sin necesidad de la luz de la revelación [...] no parece que, de hecho, se justifique el dominio justo de los españoles por este título (Veracruz, 2004: 366).

Y esto por tres razones: porque no constaba con certeza sobre la justicia de la guerra por parte de los tlaxcaltecas; porque, aunque hubiera existido justicia, no sería a tal grado como para privar a los aztecas de su dominio; y, además, tampoco existiría justicia para expoliarlos de su tesoro. Además, también señala que los tlaxcaltecas realmente no pidieron auxilio a los españoles, ni los llamaron, y el primer asentamiento de éstos en tierra se considera injusto (una invasión).

Por otro lado, la ayuda dada no justifica que los españoles tuvieran dominio sobre los tlaxcaltecas: "[N]o por esto habría habido justicia para poseer y para retener el dominio de estos tlaxcaltecas, a menos que ello hubiera sucedido por algún otro medio de donación" (Veracruz, 2004: 367). Y esto porque el derecho de los españoles estuvo en función de la petición de auxilio de los tlaxcaltecas; por tanto, aunque los españoles derrotaran a los aztecas, esto no justificaba usurpar el dominio de los tlaxcaltecas.

En conclusión, el derecho de resistencia a la opresión es reconocido como una facultad del pueblo ante el tirano. La titularidad de este derecho, entonces, reside principalmente en el pueblo oprimido, quien ha de buscar los medios para la destitución del tirano, antes de valerse de la guerra, la que sería legítima. No obstante, si el pueblo oprimido, por su situación de postración, no puede rebelarse por sí mismo, es legítima la intervención de terceros; pero esta ayuda tiene su finalidad precisa: liberar al oprimido. De ahí que quedan ilegitimadas otras consecuencias que la ayuda de un poder extranjero tenga sobre los pueblos: el hacerse del dominio del pueblo sin su consentimiento; el apoderarse con sus bienes y sus tesoros; o el cobrar tributos mayores a los que pagaba con el supuesto tirano.

2.5. La cuestión del título justo

Hemos hecho referencia a varios supuestos que constituían para Veracruz causas justificantes de la conquista de las Indias; no obstante, en los hechos, la mayoría de ellas no se cumplían cabalmente o no existían evidencias de que así fuera. No obstante, es importante analizar cuál sería el título por el que Veracruz reconoce la jurisdicción del emperador en el Nuevo Mundo. Resol-

ver esta cuestión, como ya hemos dicho, era necesario para el agustino, tomando cuenta del hecho consumado al que se enfrentaba: la posible restitución total de los reinos indios, y el abandono de los españoles de sus posesiones americanas, como lo exigió Las Casas al final de su vida, era una solución real y políticamente inviable. De seguro, nuestro autor consideró más viable buscar un título justo del dominio del emperador, para que desde éste se establecieran límites a las autoridades coloniales y a los encomenderos, para proteger a los pueblos indios. De hecho, a través del análisis del pensamiento alonsiano hemos visto cómo establece estos límites, derechos y obligaciones en cuanto al bien común, la propiedad, la libertad, la igualdad, los tributos, etc. De ahí que, como señala Lucio Pereña, para el agustino:

> ...el emperador reinaba y gobernaba sobre seres libres sin derecho de propiedad sobre sus bienes y sus personas. No era una potencia de represión y explotación sino de protección y defensa y promoción de los derechos de los indios y españoles que ya formaban una comunidad con derechos comunes iguales e interdependientes (Pereña, 1997: 25).

Sobre la base de lo anterior, se entiende mejor la *cuestión XI* de su tratado *De dominio,* que inicia con la pregunta "si se da alguna causa que justifique la guerra contra los habitantes de este Nuevo Orbe" (Veracruz, 2004: 337), donde después de recordar algunos títulos que no son suficientes para declarar la guerra, realiza una distinción nuclear:

> Para cualquier decisión hay que considerar, al hablar acerca de la justicia de la guerra, que una cosa es hablar del inicio de la guerra para poseer, y otra, de la justicia que existe en retener el reino conseguido por la guerra. En efecto, pudo ser que en un principio haya habido injusticia por parte del que causó la guerra, y que después, conseguida la victoria, hubiera justicia en la retención, como solemos decir que hay muchas cosas prohibidas, que, sin embargo, hechas, tienen

> validez. Del mismo modo puede ser que, en un principio, el declarar la guerra haya sido algo prohibido para el emperador, y que, sin embargo, una vez declarada, la guerra hecha tenga validez, de modo que él mismo sea el legítimo poseedor (Veracruz, 2004: 340).

Como se observa, Veracruz asume las circunstancias políticas reales a las que se enfrenta, y busca un argumento que le permita, por un lado, reconocer el dominio del emperador, pero por otro lado, establecer desde él límites y obligaciones para defender a los pueblos indios. El primer paso que da es dejar en claro que la guerra fue una invasión, sin justicia alguna, y que tal hecho no puede justificarse por ningún título; en cambio, una vez realizada la conquista, se da a la tarea de buscar bajo qué título justo gobierna el emperador.

El título justo por el cual el emperador tiene dominio sobre el Nuevo Mundo, concluye Veracruz, tiene que ver con la donación hecha por el papa para la evangelización. En cierta manera, sigue la tónica de Las Casas, cuando a través de esta donación establece condiciones y limitantes a la actuación de la Corona, pues ya hemos visto cómo el agustino exige que la predicación del Evangelio se haga con coherencia y se evite su uso ideológico. Así, la justificación más clara que se encuentra del dominio del emperador es que él asegura la evangelización, como una obligación que asume por la donación papal:

> Y ciertamente yo considero que esta causa justa [se dio] de hecho sobre todo en estas tierras, como, por ejemplo, en Moctezuma y otros reyes, que en tal forma fueron privados de sus reinos, de manera que actualmente parece claro que el dominio legítimo está en el emperador, y que han sido válidas la donación y concesión que, para gobernar, hizo el sumo pontífice. Así pues, en cuanto a esto, puede haber justicia después de recibida la fe, aunque antes, en un principio, haya habido iniquidad, por lo que toca al modo y a la intención. La razón es muy evidente, ya que si el dominio hubiera permanecido en los antiguos señores, hubiera sido

> fácil la aversión de la fe, la apostasía y la defección. Por lo cual, el gobierno está con justicia en el rey católico (Veracruz, 2004: 355-356).

No obstante, hay conclusiones donde Veracruz se ve demasiado influenciado por las teorías teocráticas de la época, y que deben tomarse con cautela y ponderarse dentro de todo su pensamiento. Por ejemplo, el hecho de justificar que, si la predicación ha sido hecha de manera correcta, hay una obligación de los indios de creer y, si no lo hacen, el emperador y el papa –éste de manera indirecta– podrían compelerlos a hacerlo (Veracruz, 2004: 340, 350). O los casos en que, ya cristianizados los indígenas, se corre el peligro de apostasía si no hay uso de la fuerza (Veracruz, 2004: 300). Cierto es que a estos supuestos les establece reglas precisas y exigentes para hacer uso de la fuerza, pero finalmente en este punto su pensamiento no llega a recuperar la radicalidad del cristianismo primitivo que, como hemos visto, sí lo hace en otros aspectos.

3. Conclusión

La *Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos,* a la que se inscribe la praxis a favor del derecho de libertad de los pueblos indios, realizada por Veracruz, parte de la experiencia desde el lugar social de la víctima y del oprimido, lo que posibilita un acercamiento materialista a la realidad, y rechaza las aproximaciones e interpretaciones idealistas. Veracruz insistía en que su palabra se basaba en la experiencia, en el escuchar y conocer a los pueblos indígenas, y criticaba a quienes daban un análisis equivocado de la realidad, ya sea por falsearlo en función de sus intereses económicos y políticos o por su interpretación basada en ideas a priori, apartadas de la materialidad de los hechos y de las condiciones para la satisfacción de las necesidades para la producción y reproducción de la vida.

Los principales instrumentales teóricos de nuestro autor fueron el iusnaturalismo clásico, el nominalismo, y el humanismo de la época. Pero estos aparatos teóricos no son lo destacable sino el uso que se dio de ellos. La adaptación de esas herramientas teóricas a la realidad del naciente sistema-mundo le posibilitó realizar un encuentro con el *Otro*, víctima y oprimido de las nuevas estructuras coloniales. Logró el diálogo intercultural y la lucha por la libertad a través de un iusnaturalismo abierto, que comprendía a los indígenas como concreciones del concepto universal de ser humano. Así, defendió la humanidad total del indio, contra las posturas de la servidumbre natural, fundamentándose no sólo en ideas a priori, sino en juicios a posteriori, basados en la materialidad de la vida que observaba.

Si bien Veracruz estuvo limitado por algunas posturas teocéntricas propias de su época, en cuanto a lo político fue capaz de establecer un puente con el *Otro*, para descubrir su dignidad desde su propia identidad cultural, y defender su libertad. Una libertad no asumida como un concepto abstracto, sino como un atributo que se ejerce desde condiciones concretas y materiales y que pasan forzosamente por las posibilidades de producir y reproducir la vida. Utilizó las doctrinas dominantes de la época para darles una interpretación que fuera capaz de reconocer la libertad de los pueblos indígenas, tanto en su dimensión individual como comunitaria. Esta libertad no sólo significaba una exclusión de la esclavitud, sino también el ejercicio de su propio gobierno y el uso de sus bienes.

La libertad del uso de los bienes, dadas las circunstancias de despojo que se habían vivido con la conquista, también implicaba la obligación de las autoridades de

promover y ejecutar la restitución de los bienes que de manera injusta habían sido sustraídos de la propiedad y posesión indígena. Por otro lado, también Veracruz, de alguna manera, vislumbró la libertad de pensamiento, al considerar que la libertad también implicaba el derecho de rechazar la fe cristiana pues "nadie puede ser forzado a creer".

Veracruz sostiene que el poder radica originalmente en la propia república, y es ésta la que lo transfiere al gobernante con el objetivo de que promueva y defienda el bien público. Así, a partir del derecho a la libertad, se genera un derecho a la resistencia. La titularidad de este derecho reside en el pueblo oprimido, quien ha de buscar los medios para la destitución del tirano, antes de valerse de la guerra, la que sería legítima si es la última instancia.

Podemos concluir que la manera en que Veracruz aborda el derecho a la libertad es parte de su tarea de pensar un derecho y una ética pública apta para la convivencia dentro de una nueva república.

Bibliografía

Beuchot, Mauricio (2001), "Escolástica, humanismos y derechos humanos en la conquista según fray Alonso de la Veracruz" en *Filosofía y derechos humanos,* México: Siglo XXI.

Beuchot, Mauricio (2007), "Fray Alonso de la Veracruz, catedrático y filósofo" en C. Ponce (Coord.), *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz,* México: UNAM.

Beuchot, Mauricio (1986), "La antropología filosófica de Alonso de la Veracruz" en AA.VV., *Homenaje a Fray Alonso de la Veracruz en el IV Centenario de su muerte* (1584-1984), México: UNAM.

Cerezo de Diego, Prometeo (1985), *Alonso de la Veracruz y el Derecho de Gentes,* México: Porrúa.

De la Torre Rangel, Jesús Antonio (2007), "La filosofía del derecho de Alonso de la Veracruz" en *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz,* México: UNAM.

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

De la Veracruz, Alonso (2004), *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa,* México: UNAM.

De la Veracruz, Alonso (1994), *Sobre los diezmos,* México: Organización de Agustinos de Latinoamérica.

García Martínez, Bernardo (2000), "La creación de Nueva España" en *Historia general de México,* México: El Colegio de México.

Larroyo, Francisco (1989), *La filosofía iberoamericana. Historia, formas, temas, polémica, realizaciones,* México: Porrúa.

Pereña, Lucio (1992), *La idea de la justicia en la conquista de América,* Madrid: Mapfre.

Pereña, Lucio (1997), "La economía de la solidaridad. Estudio introductorio" en *Alonso de Veracruz, De Iusto Bello contra Indos,* Madrid: CSIC.

Rosillo, Alejandro (2009), "Presupuestos para recuperar la tradición hispanoamericana de derechos humanos" en *Dignitas*, No. 10, Toluca: Comisión de Derechos Humanos del Estado de México.

Rosillo, Alejandro (2010), "El fundamento de derechos humanos en el pensamiento de Bartolomé de Las Casas" en *Dignitas*, No. 13, Toluca: Comisión de Derechos Humanos del Estado de México.

Velasco, Ambrosio (2006), *Republicanismo y multiculturalismo,* México: Siglo XXI.

_____ (2007), "Prólogo" en C. Ponce (Coord.), *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz,* México: UNAM.