

***CIVIC CULTURE AND NATURAL SERFDOM OF NATIVE AMERICANS  
IN THE WORKS OF JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA: NATURAL  
SLAVERY AND COLONIALISM IN SIXTEENTH CENTURY SPANISH  
VICEROYALTIES***

**MANUEL MÉNDEZ ALONZO**

ORCID.ORG/0000-0002-8529-1542

UNIVERSIDAD DE LAS PALMAS DE GRAN CANARIA

INSTITUTO UNIVERSITARIO DE ANÁLISIS Y APLICACIONES TEXTUALES

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

DEPARTAMENTO DE HISTORIA Y GEOGRAFIA

manuel.mendez.alonzo@gmail.com

**Abstract:** *This article presents the arguments in favor of the colonization of Native Americans in the works of Juan Ginés de Sepúlveda. The purpose is to link these ideas with Italian Renaissance humanism political thought. For this, I will firstly explain the ideological context of Sepúlveda's ideas. Secondly, I will mention the relation between civil virtue, security, and natural slavery, and how he attempts to apply these concepts to America indigenous people. Finally, I will discuss why Sepúlveda's writings on Native Americans were proscribed by Spanish political and religious authorities.*

**KEYWORDS:** NATURAL LAW; NATIVE AMERICAN SLAVERY; CIVIL VIRTUE; CRIMES AGAINST NATURE; THE INDIES

**RECEPTION:** 01/11/2021

**ACCEPTANCE:** 06/01/2022

# **CULTURA CÍVICA Y SERVIDUMBRE NATURAL DE LOS INDIOS AMERICANOS EN LA OBRA DE JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA: ESCLAVITUD NATURAL Y COLONIALISMO EN LOS VIRREINATOS ESPAÑOLES DEL SIGLO XVI**

**MANUEL MÉNDEZ ALONZO**

ORCID.ORG/0000-0002-8529-1542

UNIVERSIDAD DE LAS PALMAS DE GRAN CANARIA

INSTITUTO UNIVERSITARIO DE ANÁLISIS Y APLICACIONES TEXTUALES

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

DEPARTAMENTO DE HISTORIA Y GEOGRAFIA

manuel.mendez.alonzo@gmail.com

**Resumen:** Este artículo presenta algunas de las tesis en favor de la colonización y dominación de los indios americanos por parte de Juan Ginés de Sepúlveda. El objetivo es vincular estas ideas con algunas tesis comunes del pensamiento político del humanismo renacentista italiano. Para ello, primero explicaré el contexto ideológico con las ideas del autor. Después mencionaré la relación entre la virtud civil, la seguridad del estado y la esclavitud natural que intenta aplicar a los pueblos originarios de América. Finalmente, explicaré las razones por las cuales los escritos de Sepúlveda sobre los pueblos nativos americanos fueron proscritos por las autoridades políticas y religiosas españolas.

**PALABRAS CLAVE:** LEY NATURAL; ESCLAVITUD DE LOS INDIOS AMERICANOS; VIRTUD CIVIL; CRÍMENES CONTRA NATURA; LAS INDIAS

**RECIBIDO:** 01/11/2021

**ACEPTADO:** 06/01/2022

## INTRODUCCIÓN

**E**l encuentro fortuito de los españoles con los pueblos amerindios supuso varios desafíos culturales y axiológicos para la intelectualidad ibérica en el siglo XVI. Esto produjo discusiones en torno a la diversidad cultural y los derechos de los pueblos americanos bajo la jurisdicción española, las cuales son el resultado de un esfuerzo consciente, por parte de los españoles, para dejar constancia del modo en que resolvieron los problemas de su imperio multicultural (Hanke, 1959: 10). Entre los intelectuales más afamados que participaron en las discusiones sobre la naturaleza y derechos de los indios americanos se encontraba el traductor del griego, cronista y confesor de Felipe II: Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), afamado por su conocimiento del pensamiento de Aristóteles. En varios de sus textos, discute la existencia y calidad de las leyes, religiones organizadas y costumbres de los pueblos originarios, intentando mostrar su incapacidad para el autogobierno y justificar la soberanía española en América después de la *conquista*.

Tomando en cuenta lo anterior, mi objetivo es: 1) presentar los argumentos por los cuales, según Sepúlveda, los indios americanos debían ser tutelados y vivir en servidumbre dentro de la estructura social colonial española; 2) explicar las razones por las que los indios americanos no tenían estados políticos funcionales, así como sus supuestas insuficiencias mentales; 3) se expondrá la correlación entre civismo y valentía, elementos indispensables para la existencia de un cuerpo ciudadano y la defensa del bien común ausentes en los pueblos amerindios; 4) describiré brevemente el contexto político que lleva a la censura de los textos de Sepúlveda.

## EL CONTEXTO GEOPOLÍTICO E INTELECTUAL DE JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA

Las ideas de Sepúlveda se enmarcan en un contexto de auge del pensamiento humanista fuera de Italia. La recepción del Humanismo surge del esfuerzo de las cortes española, francesa, portuguesa e inglesa para formar a clérigos y funcionarios en las técnicas discursivas desarrolladas por las ciudades-estado italianas desde el inicio del Renacimiento (Castilla, 2013: 39). Como resultado, aparece una literatura con fines pedagógicos en forma de diálogos, narraciones fantásticas, alegorías y sátiras, las cuales servían para justificar las particularidades de los

regímenes políticos del periodo (en especial las monarquías), pero también para hacer críticas sociales (Bradshaw, 2008: 98).

Los postulados de los pensadores humanistas al servicio de las cortes reales europeas,<sup>1</sup> a diferencia de sus contrapartes con orientación republicana en Italia, no promovían la igualdad y la participación ciudadanas, típica de las repúblicas, en la toma de decisiones políticas de un Estado (Skinner, 2010: 200), en cambio, prestaron atención a la búsqueda de la concordia y la tranquilidad. La existencia de acuerdos y convivencia pacífica entre los habitantes de una comunidad son, en opinión de los humanistas no republicanos, esenciales para conseguir una sociedad más segura y feliz, los cuales son más posibles de conseguir en los regímenes monárquicos (Curtis, 2008: 126).

La recepción del humanismo en España coincide con su consolidación como un imperio transatlántico. La coronación de Carlos V fue acompañada de textos elogiosos que, esperanzadoramente, la veían como *la* oportunidad de unificar el mundo bajo una *universitas christiana* que lograría la paz perpetua. Autores como Antonio de Guevara coinciden en que la misión del emperador español es crear un gobierno universal católico. Debido a lo anterior, estos autores se vuelven fervientes defensores de cualquier esfuerzo que lleve a la formación de un imperio cristiano universal, como la evangelización y conquista del Nuevo Mundo (Fernández-Santamaría, 2008: 36).

Estos autores formaban su opinión a partir de las crónicas que llegaban de América, donde los habitantes de estas tierras eran descritos como individuos

1 Entre los más destacados podemos contar al inglés Thomas Linacre (1460-1524) y al holandés Rodolphus Agricola (1443-1485); pero también se incluía a los ingleses William Grocyn (1446?-1519), John Colet (1467-1519) y William Latimer (1467-1545), maestros de Tomás Moro; los alemanes Willibald Pirckheimer (1470-1530) y Conrad Celtis (1459-1509), ambos expertos en el griego clásico y filosofía griega (Skinner, 2010: 197). En Francia, entre los más importantes humanistas se cuentan a Guillaume Budé (1467-1540) y Robert Gauguin (1433-1501). En España, destacan Antonio de Nebrija (1441-1552) en el campo de la retórica y Hernán Núñez de Toledo (1475-1553), substituto del cretense Demetrios Ducas en la cátedra de lengua griega en la Universidad Complutense (Alcalá de Henares), gracias al Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1512), fundador de esta universidad y figura clave en el estudio del nominalismo en su facultad de teología (Bataillon, 1986: 20-21 y 17-18).

salvajes, sin letras ni gobierno. Al vivir en un estado de naturaleza y sin preceptos racionales que guíen su vida cívica, estos pueblos normalizaban conductas que resultan extrañas y pecaminosas a los europeos. Para no seguir viviendo en pecado mortal, los nativos americanos necesitaban de una guía que les enseñara las verdades cristianas y la *vida política* según leyes e instituciones (Fernández-Santamaría, 2008: 173).

A la anterior postura se planteaba una duda: ¿bajo qué argumentos se podría justificar el sometimiento de los indios americanos, los cuales no habían mostrado hasta ese momento ninguna hostilidad hacia los españoles ni hacia la Iglesia Católica? La respuesta fue negar la legitimidad política de las comunidades o cualquier forma de *dominium* político de los indios americanos, al ser vistos como individuos *pre-sociales* o culparlos de crímenes *contra natura* debido a su ferocidad.

Desde la anterior interpretación, los derechos naturales de los ciudadanos de cualquier comunidad surgen del *ius gentium* (esto incluye las obligaciones entre padres e hijos, amos y esclavos, etcétera). Por ejemplo, los individuos que viven en el estado de naturaleza no tienen necesidad de hacer contratos, pues no tienen ningún *dominium* que transferir o derechos a los cuales renunciar, al no existir autoridad que los sancione (Tuck, 1979: 37). Las instituciones y leyes surgidas del *ius gentium* definieron las relaciones entre los individuos, resolvieron sus controversias, administraron la justicia y el uso de la violencia. En sociedades arcaicas, donde no están bien definidos los mecanismos que regulan la vida doméstica, lo público es privado y viceversa, tampoco hay distinciones entre superiores e inferiores (Pagden, 1999: 15). En el estado de naturaleza, si bien hay figuras de autoridad que regulan la vida social de una comunidad, no existen restricciones que limiten el comportamiento ético de sus miembros, pues viven en completa libertad (Tuck, 1979: 40).

Desde esta perspectiva, varios autores que defendieron la legalidad de las conquistas españolas en América hacían hincapié en la supuesta incapacidad de los pueblos amerindios para gobernar su vida doméstica y política, incluyendo a las civilizaciones más complejas del altiplano mexicano y los Andes, debido a su estado *pre-social* (Pagden, 1999: 16). A esto se añade la normalización de los *crímenes contra natura* dentro de su vida cotidiana (canibalismo ritual, la aceptación de la homosexualidad, el incesto y la práctica de los sacrificios humanos, falta de jerarquía entre hombres, niños y mujeres, etcétera), lo cual parecía prueba de un discernimiento racional defectuoso o incompleto (Pagden, 1990: 15).

A estos juicios de valor, presentes en la argumentación de Sepúlveda, se agrega su visión caballerescas de la sociedad, la cual prevalecía en varios sectores de la sociedad española, donde se considera que la virtud civil está repartida de manera desigual entre los individuos y los países (Castilla, 2013: 40). Hay una minoría, identificada con la nobleza, que tiene la virtud y la capacidad de gobernar a las masas de manera moderada y justa; mientras el pueblo llano es incapaz de hacerlo, cayendo frecuentemente en excesos, anarquía o ejercicios autoritarios. Esta capacidad de la nobleza para el gobierno es reforzada mediante el estudio de disciplinas como la poética, la gramática y la retórica, poco accesibles a los estratos inferiores de la sociedad (Maravall, 1951: 476). Las opiniones anteriores, que explican la aparente naturaleza bestial y servil de los indios americanos, son amplificadas en los textos de Sepúlveda. Antes de entrar con detalle a sus tesis, mencionaré algunos datos biográficos del autor.

Sepúlveda nace en Pozoblanco, en 1490. Desde muy temprana edad, destacó en el estudio de las humanidades. Llegó a la Universidad de Alcalá en 1510, donde obtiene el grado de bachiller y se ordena. Con la presentación del Cardenal Cisneros, Sepúlveda parte para Bolonia en 1515, siendo discípulo del afamado estudioso de Aristóteles, Pietro Pomponazzi (1462-1535) (Pagden, 1990: 27). Durante ese periodo, la Universidad de Bolonia es uno de los más importantes centros del estudio de la filosofía natural aristotélica, destacando Federico Pendasio (c. 1525-1603) y el autor ya mencionado (Lines, 2001: 276). En Italia conoció a destacadas figuras del humanismo, como Giuliano de Medici, Alberto Pio, Ercole Gonzaga, así como al capitán general de la orden dominica Cayetano (Fernández-Santamaría, 2008: 163). Por su conocimiento de la lengua griega, Sepúlveda es reconocido por sus traducciones de Aristóteles y otros textos del mundo clásico (Coroleu, 1996: 326).<sup>2</sup> También se destaca como un defensor de la fe católica frente a los cuestionamientos protestantes y humanistas (Pagden, 1990: 109). Su trayectoria llama la atención de Carlos V, quien lo nombra tutor del príncipe Felipe II. Además de sus servicios como cronista y traductor, Sepúlveda

2 A los 34 años, Sepúlveda traduce los *Comentarios* de Alejandro de Afrodisias. En 1532, la *Metafísica* y la *Meteorología* de Aristóteles, a las que siguen la *Política*, en 1548, y la *Ética*, en 1566. Como comenta Castilla Urbano (2013: 17-18), el cordobés fue reconocido en vida como uno de los mejores traductores del griego y latín de su tiempo.

es reconocido por su participación en los debates sobre la legalidad de la guerra en las Indias, 1550-1551, en Valladolid, donde enfrenta al obispo de Chiapas, Fray Bartolomé de las Casas.

### **LAS IDEAS DE SEPÚLVEDA SOBRE LA LEY DE LA NATURALEZA Y LA VIRTUD CÍVICA**

Para entender las tesis de Sepúlveda sobre la aparente esclavitud natural de los indios americanos, resulta necesario analizar el vínculo que hace entre honor, virtud cívica y ley natural, como el fundamento de una verdadera comunidad política. Para Sepúlveda, los códigos de honor que relacionan la virtud particular con las obligaciones comunales son la máxima expresión de la *ley de la naturaleza*.<sup>3</sup> Esto significa que la gloria cívica, entendida como el sacrificio de los intereses particulares en aras del bien común (Fernández-Santamaría, 2008: 173), es sancionada positivamente por Dios, es decir, el despliegue de valor por la gloria y el bienestar general es un reflejo de la disposición de los ciudadanos hacia la caridad y los deseos divinos (Castilla, 2013: 41).

Como cristiano, Sepúlveda reconoce que la contemplación de Dios debería ser el fin último del ser humano. No obstante, dado que la vida es dominada por lo práctico, los escritos de los pensadores griegos y romanos tienen una gran relevancia, pues debido a su carácter racional resultan excelentes guías éticas, pero idealmente deben ser complementados con la luz esclarecedora de la revelación

- 3 Como bien refiere Strauss (1986: 19-22), la ley de la naturaleza surge como una búsqueda, entre una pluralidad de nociones de bien y mal, de principios que se puedan aceptar universalmente como buenos. Esto significa aceptar un concepto de naturaleza inmutable opuesto a la convención y a la tradición, las cuales varían con las circunstancias. Por lo tanto, la ley natural intenta encontrar regularidad moral dentro de la pluralidad de costumbres. Como reconoce Tomás de Aquino, en la *Summa Theologiae* (I-IIae, Q. 94), la ley de naturaleza no es un hábito, pues tiene un carácter racional que permite explicar cualquier realidad en cuanto contiene proposiciones evidentes que trascienden los ámbitos de las convenciones y la cultura, por tanto, la vida social en cualquier lugar. Dicha ley está sujeta a la revelación, por ello ordena a cualquier individuo pensante (Tuck, 1979: 46).

(Fernández-Santamaría, 2008: 178). Para Sepúlveda, lo ideal es buscar una relación entre virtud civil y voluntad divina.

Desde esta perspectiva, el estado tiene una función positiva, pues ahí se concretizan las inclinaciones humanas hacia el bien y la justicia recibidas por Dios (Castilla, 2013: 53 ss.). Dado que el Estado tiene por fin la preservación de la vida, en sus normas se reconocen los deseos de Dios.<sup>4</sup> Asimismo, las inclinaciones hacia el bien son aprobadas por la *recta ratio*.<sup>5</sup> Sepúlveda coincide con el tomismo al considerar que la ley de la naturaleza es una participación de la ley divina, la cual puede ser conocida universalmente (con independencia de las convenciones o la revelación) a través de la razón. Esto significa que todas las personas tienen una propensión *natural* hacia la búsqueda del bien y la virtud:

«Ley eterna», según define San Agustín, “es la voluntad de Dios, que quiere la conservación del orden natural y prohíbe su perturbación”. Ahora bien, de esta ley eterna es partícipe el hombre por la recta razón e inclinación al deber y a la virtud; pues, aunque el hombre sea arrastrado al mal por el apetito, sin embargo por la razón es propenso al bien. Así pues, la recta razón e inclinación al deber y a aceptar las obligaciones de la virtud, es y se llama ley natural. (Sepúlveda, 1997: 47)

- 4 “[...] todas las leyes naturales y divinas, que rigen nuestra conducta, tienen por misión mantener a los hombres en el cumplimiento de su deber y hacer así de ella una escala para la vida eterna [...] Y aunque en los cristianos puedan surgir tantas controversias como antiguamente entre los romanos y para resolverlas con rectitud sean necesarias tantas leyes [...] Cristo, no obstante, ha reducido éstas y todas las demás leyes que rigen la moral y conducta humana a una sola corroboradora del Derecho Natural, fundamento de la sociedad humana” (Sepúlveda, 1997: 46).
- 5 “Debiendo en todo buen estado tender toda la legislación al ejercicio de la virtud (esta es la opinión de los filósofos, no ya religiosos y cristianos, sino aún paganos) y debiendo por su naturaleza apetecerse y practicarse la virtud sobre todo, según Dios, resulta que las mejores leyes más se acomodan a la naturaleza, según el testimonio no sólo de los hombres mejores y más sabios, sino aún del mismo Dios” (Sepúlveda, 1997: 47).

Valga decir que los preceptos de la ley de la naturaleza no son seguidos por obligación, sino que son *reconocidos* como justos por cualquier ente racional.<sup>6</sup> Lo más importante es que la ley de la naturaleza también proporciona criterios generales para juzgar éticamente los méritos y defectos de cualquier pueblo en el mundo.

Para Sepúlveda, el seguimiento de los principios de la ley de la naturaleza, aplicados a la vida de los individuos, definirá el grado de perfección de una comunidad. Si estos principios no son seguidos y reforzados por la autoridad política, podrían no sancionarse conductas nocivas (como el incesto, el canibalismo, los sacrificios humanos, etcétera) y se actuará de manera contraria a la voluntad divina. Para evitar estas posibles transgresiones a la ley natural, el estado tiene el deber de usar apropiadamente la fuerza, considerándose incluso como un deber cristiano (Schäfer, 2020: 207). La autoridad política también está autorizada a obligar a los más intransigentes a seguir la *ley de la naturaleza*, parar sus ofensas contra la comunidad, la naturaleza y, ulteriormente, contra Dios.<sup>7</sup> Este principio

- 6 “A esta ley se refería San Pablo cuando hablaba de aquellos hombres buenos entre los paganos que por naturaleza guardaban una recta conducta [...] Quiere ello decir: “La Luz de la recta razón”, que es lo que se entiende por ley natural. Esta es la que hace que el hombre bueno discerna el bien y la justicia de la maldad y la injusticia; y no sólo el cristiano, sino todo aquel que no ha corrompido la recta naturaleza con su conducta depravada, y tanto más cuanto cada uno es mejor y más inteligente [...] Precisamente para que se entienda que el juicio sobre la leyes naturales hay que buscarlo no sólo en los autores cristianos y tratados evangélicos, sino también en aquellos filósofos, considerados como los mejores y más sagaces tratadistas de filosofía natural y moral y de todo género de Política [...] Ahora bien opinión general que a la cabeza de los filósofos están Platón y Aristóteles, cuyos preceptos, a excepción de muy pocos sobre materias que exceden la capacidad humana y que el hombre sólo puede conocer por revelación divina, han sido recibidos por la posteridad con tan unánime aprobación, que ya no parecen palabras de un solo filósofo, sino sentencias y decisiones comunes a todos los sabios” (Sepúlveda, 1997: 47-48).
- 7 “Al recordar con tales testimonios [San Cipriano con su Exhortación al Martirio] que la idolatría, ya por sí, ya per accidens, a saber, que los sacrificios de víctimas humanas, fue causa justa de guerra y exterminio, queda bien claro que la idolatría brinda por sí a los fieles causa justa para hacer la guerra a los idólatras [...] quienes adoran a los ídolos violan sobre todo a la ley natural. Con derecho pueden, pues, los idólatras ser obligados por la guerra a someterse a los cristianos,

podría ser aplicado a través de una guerra de agresión contra aquellos pueblos que, por ignorancia o voluntariamente, actúan de esa forma amparados por sus autoridades.

Sepúlveda reconoce que para obligar a un pueblo a obedecer la ley de la naturaleza se deben seguir las reglas que delimitan la *guerra justa*: 1) que sea hecha por una autoridad legítima (Losada, 1973: 214); 2) con una buena intención fundamentada en causas justas, como repeler injusticias, recuperar bienes tomados injustamente y el castigo de ofensas (Tosi, 2021: 181). Ahora bien, la guerra de los españoles contra los indios americanos no cumple con estos criterios, pues en ningún momento declararon su enemistad contra los españoles o la fe cristiana. Por ello, Sepúlveda busca otros motivos para justificar la conquista de América.

Nuestro autor da cinco razones, relacionadas entre sí, para justificar la guerra y dominación política de los indios americanos: 1) incapacidad para manejar su vida doméstica y seguir los mandatos de la ley de la naturaleza; 2) defender a víctimas inocentes de sacrificios humanos, práctica supuestamente normalizada por los pueblos amerindios (Tosi, 2021: 182); 3) impedir los crímenes *contra natura* cometidos por las autoridades de los indios; 4) facilitar la aceptación del cristianismo y la soberanía del rey de España mediante la remoción de sus líderes; 5) evitar un regreso a su antiguo modo de vida y prescribir sus religiones a través de un gobierno que los obligue a vivir *políticamente* (Castilla, 2013: 155). Para Sepúlveda resulta una obligación del príncipe cristiano detener y castigar los crímenes cometidos por comunidades enteras, como considera que sucede en el Nuevo Mundo, incluso mediante una guerra de agresión:

Pero si hubiese algún pueblo tan bárbaro e inhumano que no contase entre las cosas torpes todos o algunos de los crímenes que he enumerado y no los castigase con sus leyes o moral, o impusiese penas muy suaves a los más graves, sobre todo a aquellos que más detestan la naturaleza [...] de un pueblo así se diría con razón y propiedad que no observan la ley natural [...] Un pueblo así podría con el mejor derecho ser destruido por los cristianos si a causa de su barbarie, inhumanidad y delitos nefandos, rehusaba su gobierno lo que constituiría un gran bien para él,

---

para, sujetos a su imperio, vivir según la ley natural y no blasfemar u ofender a Dios con su idolatría” (Sepúlveda, 1975: 62 y 64).

al pasar a la obediencia de ciudadanos buenos, civilizados y adictos a la verdadera religión, los hombres pésimos, bárbaros e impíos, quienes con las amonestaciones, leyes y trato de aquéllos podrían alcanzar la piedad, la civilización y la salvación, con lo cual se cumpliría la obligación máxima de la caridad cristiana. (Sepúlveda, 1997: 83)

Al enfatizar la supuesta normalidad de varios pecados *contra natura* entre los indios americanos, Sepúlveda duda de su capacidad racional, al punto de parecerle *esclavos por naturaleza*. Con este término se refiere a su incapacidad para hacer uso de su razón y requerir de la guía de otro, pues sin control podrían hacerse daño a sí mismos y a los demás. Resulta un deber del príncipe cristiano tutelar a estas comunidades, incluso a través de medios violentos. Dicho de otra forma, la conquista armada fue el mejor medio de los españoles para obligar a los indios a vivir con un gobierno justo o “policía”, pues de otra forma seguirían cometiendo diversos crímenes *contra natura*.

### ¿POR QUÉ LOS INDIOS SON ESCLAVOS POR NATURALEZA SEGÚN SEPÚLVEDA?

Las opiniones de Sepúlveda acerca de los indios americanos se encuentran en su famoso *Democrates secundus sive de iustis belli causis apud Indos*.<sup>8</sup> En esta obra se desarrolla su tesis más conocida: cómo los crímenes contra la ley natural de los pueblos nativos americanos justifican su conquista y dominación (Fernández-Santamaría, 2008: 206). Desde un plano político, esto niega los derechos políticos de los indios americanos, a quienes define retóricamente, en el *Democrates secundus*, como individuos ferales, inferiores en inteligencia y valor en comparación con los españoles.

Lo más llamativo del texto de Sepúlveda es el uso del término aristotélico *esclavitud por naturaleza*. Para El Estagirita, en la *Política* (1254b 21-24), bajo

8 Existe una confusión en torno al título de la obra más conocida de Sepúlveda. En algunos casos se le nombra como *Democrates secundus* y en otros como *Democrates alter*. Según Alejandro Coroleu (en Sepúlveda, 1997: xxxi), esto se debe a que en la edición traducida por Menéndez Pelayo se substituye el adjetivo *secundus* por *alter*. Para mantener la fidelidad del título original, me referiré abreviadamente a la obra como *Democrates secundus*.

esta categoría se incluyen a individuos con limitada capacidad intelectual y más adecuados para el trabajo físico. Aunque pueden poseer virtud moral, los *esclavos por naturaleza* no controlan sus pasiones y necesitan ser guiados para que no “dejen de realizar sus deberes cuando sufran de la cobardía y la falta de autocontrol” (1260a 36-38).

La opinión de Sepúlveda no resultaba extraña en su contexto, por ejemplo, para el teólogo escocés John Mair los indios de las Antillas: “vivían como bestias [...] y esto ha sido probado por experiencia; por lo tanto, la primera persona que los conquiste gobernará con justicia sobre ellos ya que son esclavos por naturaleza” (Pagden, 1990: 38). En un plano más amplio, Mair define dos naturalezas humanas: en una hay una disposición hacia la servidumbre, donde el bien de estos individuos depende de la obediencia a sus superiores (Pagden, 1990: 38); en otra, se encuentran personas que, por su disposición y educación, están destinados a gobernar. Estas opiniones eran compartidas por cronistas y exploradores como Gonzalo Fernández de Oviedo, Francisco López de Gómara, entre otros.

En este punto, conviene revisar las concepciones de esclavitud vigentes en la España de ese tiempo. Además de la concepción aristotélica de *natura servus*, a Sepúlveda le eran familiares las regulaciones jurídicas contenidas en el *Corpus Iuris Civilis* y en *Las Siete Partidas* (que a su vez se inspiran en el derecho romano). Dentro de esta legislación, la esclavitud era considerada un estado contranatural, opuesto a la libertad natural humana, acontecido por algún factor contingente (la guerra, la pobreza, esclavitud de vientre).<sup>9</sup> Resulta importante esto, pues dentro del derecho común castellano, los siervos y esclavos ontológicamente no se diferencian de sus amos,<sup>10</sup> más importante, a ninguno se niega su humanidad. Bajo este ordenamiento legal, como resalta Robert E. Quirk, los individuos que vivían

**9** “Servitus autem est constitutio juris Gentium, qua quis dominio alieno contra natura subijcitur [...] servi autem aut nascuntur, aut fiunt. Nascuntur ex ancillis nostris: fiunt aut jure Gentium, id est, ex captivitate; aut jure civili, cum liber homo, major viginti annis, ad pretium participandum sese venundari passus est” (Justiano, 2012: Título III, Del derecho de gentes).

**10** “Servidumbre es postura é establecimiento, que fizieron antiguamente las gentes, por la qual los omes que eran naturalmente libres, se fazen siervos, é se meten a señorío de otro contra razón de natura. E siervo tomó este nome de una palabra que llaman en latín servare, que quiere tanto dezir en romance como guardar” (Alfonso El Sabio, 2011: partida IV, Ley VI, título 21).

en esclavitud en la Castilla medieval difícilmente se distinguían de aquellos que pertenecían a la servidumbre. Aunque siervos y esclavos estaban privados de cierta libertad de movimiento, no les negaban ciertos deberes, privilegios y derechos, entre estos se destaca el derecho a la vida (Quirk, 1954: 358-360).

Si bien la opinión de Quirk parece coherente, tiene problemas en la interpretación semántica del texto de Sepúlveda. Como Tosi menciona (2021: 191-192), el español usa términos como *servus*, *ministerium*, los cuales refieren a una servidumbre doméstica y *mancipium*, entendida como propiedad. En el *Democrates secundus*, estos términos corresponden más a la esclavitud antigua que a la servidumbre medieval. Como anota Lewis Hanke (1971: 59-60), siendo Sepúlveda uno de los mayores conocedores de la obra de Aristóteles, es más probable su apego al Estagirita que al derecho común romano y las *Siete Partidas*. Sin embargo, en textos posteriores, como su *Epistolario* y la *Historia del Nuevo Mundo*, Sepúlveda recompone muchas de sus apreciaciones sobre los indios americanos.<sup>11</sup> La guerra contra ellos es para lograr un mejor avance de la fe cristiana e impedir pecados contra naturaleza sin negarles su humanidad, patrimonio y racionalidad.<sup>12</sup> Aunque reconoce los excesos y crueles tratos de encomenderos y

11 En su *Historia del Nuevo Mundo*, Sepúlveda reconoce la valentía y el arrojo de los indios. En un cambio de opinión sobre el éxito militar de los españoles, considera que la facilidad con la que los indios fueron derrotados se debió a su primitivo armamento: “Combatían con los nuestros en condiciones desiguales, puesto que casi inermes luchaban contra gente bien armada, bisoños e inexpertos contra veteranos, sin piezas de artillería y demás armamento contra gente equipada con toda clase de armas. Así que, cuando los nuestros se dieron cuenta, sobre todo en aquella adversa batalla, de que no luchaban contra hombres débiles como mujeres, sino contra valientes que despreciaban la muerte, llegaron a la conclusión de que no había que actuar con temeridad ni proceder despectivamente frente al enemigo” (1987: 212).

12 “Es de derecho humano y divino someter a los indios del Nuevo Mundo al poder del Rey de España, no para obligarles a ser cristianos por medio de la fuerza o la intimidación, pues, si así fuera, sería nulo según el derecho natural y las leyes cristianas, sino para llevarlos a observar las leyes de la naturaleza, que obligan a todos los pueblos y que los indios violaban de muchas formas y vergonzosamente, quedando sin embargo a salvo su libertad natural y sus bienes” (Sepúlveda, 1987: 61).

conquistadores,<sup>13</sup> se muestra de acuerdo con la legalidad de la conquista y la superioridad moral de los españoles sobre los indios, siendo ambos parte del género humano. De esta manera, Sepúlveda recompuso sus definiciones más radicales, proponiendo un mensaje más aceptable desde el punto de vista cristiano (Castilla, 2013: 187).

En el *Democrates secundus*, Sepúlveda endilga todos los defectos de los *esclavos por naturaleza* (falta de control de las pasiones, imprudencia, ausencia de una razón deliberativa) a los indios americanos. Siguiendo al Estagirita, estos individuos no tienen capacidad de vivir de manera autónoma y son incapaces de usar su razón. A esto se debe añadir, la incapacidad de realizar por sí mismos una vida política y tener un manejo adecuado del *dominium* (Schäfer, 2020: 202). Dicho de otra manera, los indios son descritos como infantes capaces de dañarse cuando quedan sin supervisión, dependiendo de la guía de individuos racionales. El cordobés sabe bien que su aparente barbarie no era suficiente para ameritar la pérdida de su libertad y propiedades, por ello necesitaba demostrar que ésta producía una política defectuosa que normaliza crímenes contra la naturaleza y el pecado. Desde esta perspectiva, la conquista no sólo era justificable, sino también benéfica:

[...] para mí la mayor prueba que nos descubre la rudeza, barbarie e innata esclavitud de aquellas gentes son precisamente sus instituciones públicas, ya que casi todas son serviles y bárbaras [...] ;Qué diré ahora de la impía religión y nefandos sacrificios de tales gentes, que al venerar como Dios al demonio no creían aplacarle con mejores sacrificios que ofreciéndoles corazones humanos? Y aunque esto último está muy bien, si por corazones entendemos las almas sanas y piadosas

13 “El caso fue que los españoles, a quienes se entregaron indios en clientela, no cumplieron con sus obligaciones y se excedieron en el trato. Y en efecto, cada uno de ellos trataba con avaricia y crueldad a las personas entregadas a su protección; es decir, no como clientes, sino como esclavos. Tal conducta no estaba de acorde ni con la justicia ni con el trato humanitario ni actuaban con la aprobación de los Reyes que los habían enviado. Estos querían que los indios se sometieran al poder de los españoles, pero sin tocar pese a ello, ni su libertad ni sus bienes; en suma, aplicando las mismas leyes con que el pueblo es en la misma España súbdito de los Reyes” (Sepúlveda, 1987: 71).

[...], ellos, no obstante referían esa expresión [...] al pie de la letra, al que mata y, dándole una interpretación necia y bárbara, pensaban que debían sacrificar víctimas humanas y abriendo los pechos humanos arrancaban los corazones [...] ¿dudaremos en afirmar que estas gentes tan incultas, tan bárbaras, contaminadas por tan nefandos sacrificios e impías religiones, han sido conquistadas por un rey tan excelente, piadoso y justo como fue Fernando y lo es ahora el César Carlos y mayor beneficio para los indios? (Sepúlveda, 1997: 67-68)

Sepúlveda llama a los indios americanos indistintamente *esclavos por naturaleza y bárbaros*.<sup>14</sup> Como los indios, los *esclavos por naturaleza*, según Aristóteles, no distinguen “entre mujeres y esclavos, porque no hay ni un gobernante natural entre ellos, por eso se da una comunidad entre mujeres, esclavos y hombres” (Aristóteles, 1252b 1-5). Al español no le interesa conocer los diferentes logros de los pueblos amerindios, no distingue las diferencias culturales y el grado de desarrollo, sugiriendo para todos ellos un tratamiento servil.<sup>15</sup> Esta opinión, compartida por varios de los primeros cronistas de las sociedades originarias de América, pudo deberse a un choque cultural y a un marcado etnocentrismo. Por ejemplo, para los españoles uno de los mayores escándalos fue encontrar sociedades matriarcales donde los hombres no poseen el dominio (Hanke, 1971: 51-52).

Al considerar a los indios americanos inferiores en moral y virtud, Sepúlveda propone una sociedad estratificada a partir de criterios etnológicos. Las esferas superiores estarían ocupadas por los españoles y sus descendientes descritos como probos, cultos y con cultura civil; mientras las clases inferiores serían conformadas

14 La argumentación de Sepúlveda resulta conceptualmente complicada, pues Aristóteles no comparte la postura nativista del español, para él, muchos pueblos extranjeros, también llamados *bárbaros*, igualan en inteligencia a los griegos, como los egipcios, los persas y babilonios (Huxley, 1980: 59).

15 “Porque los indios son o al menos eran, antes de caer bajo el dominio de los cristianos, todos bárbaros en sus costumbres y la mayor parte por naturaleza sin letras ni prudencia [...] Ahora bien, tales gentes [los indios], por Derecho Natural, deben obedecer a las personas más humanas, más prudentes y más excelentes para ser gobernadas con mejores costumbres e instituciones; si, previa la admonición rechazan tal autoridad, pueden ser obligadas a aceptarla con las armas” (Sepúlveda, 1975: 61).

por los indios, considerados como bárbaros sin cultura.<sup>16</sup> Por ello, se sugieren dos tipos de gobierno: uno civil o regio para los europeos, otro heril o de sujeción para los indios, pero sin pérdida de derechos (Losada, 1973: 277). Esta medida es provisional, pues se espera que los indios se comporten como cristianos sinceros y fieles súbditos de la corona española. Sepúlveda comenta:

En efecto, a los hombres probos, humanos e inteligentes les conviene el gobierno civil, que es propio de las personas libres, o el poder regio, que imita al paterno; a los bárbaros y a los que tienen poca discreción y cultura les conviene el gobierno heril [...] Una y otra causa concurren en el caso de estos indios todavía no bien pacificados. Así pues, la diferencia que hay entre los que son libres por naturaleza y por naturaleza esclavos, esa misma debe existir entre el gobierno que se aplique a los españoles y el que se aplique a esos indios por ley natural, pues para los unos conviene el imperio regio, para los otros algo así como el heril [...] Así con el correr del tiempo, cuando se hayan civilizado más y con nuestro gobierno se ha reafirmado en ellos la probidad de sus costumbres y la religión cristiana, se le ha de dar un trato de más libertad y liberalidad. (Sepúlveda, 1997: 130-131)

Para dar mayor fuerza a su argumento, Sepúlveda llama a los indios *homunculi*, término despectivo usado en la alquimia para referirse a copias embrutecidas de los seres humanos.<sup>17</sup> Esta singular alegoría esconde un discurso que propone

**16** Esto es reconocido en textos tardíos como la *Historia del Nuevo Mundo*: “Pues esto también atañe a la justicia y a la ley natural, de cuya explicación se han ocupado filósofos más importantes. Para estos autores, los pueblos bárbaros y salvajes han nacido para obedecer, no para mandar, estando sometidos por ley natural a los pueblos más civilizados y cultos” (Sepúlveda, 1987: 61).

**17** “Compara ahora estas dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad y religión, con las de esos hombrillos en los que apenas se pueden encontrar vestigios de humanidad, que no sólo carecen de cultura, sino que ni siquiera usan o conocen las letras ni conservan monumentos de su historia, sino cierta oscura y vaga memoria de algunos hechos consignada en ciertas pinturas, carecen de leyes escritas y tienen instituciones y costumbres bárbaras. Y a propósito de sus virtudes, si quieres informarte de su templanza y mansedumbre, ¿qué se va a esperar de hombres entregados a todas clases de pasiones y nefandas liviandades y no poco dados a alimentarse de carne humana?” (Sepúlveda, 1997: 66).

la *desigualdad natural*, vista como un principio universal que rige cualquier relación social. Si a nivel doméstico considera la existencia de dos categorías de seres humanos: los *domini* y los *servi* (Fernández-Santamaría, 2008: 190), esta regla también se aplica a los pueblos del mundo.<sup>18</sup> Algunas naciones destacan por su prudencia, sus instituciones y su buen entendimiento de la ley natural; mientras que otras se mantienen en el atraso, la barbarie y la pobreza. En este punto, Sepúlveda aprovecha para hacer gala de su etnocentrismo, comparando la virtud cívica de España con la de los pueblos clásicos (Castilla, 2013: 72-75). Teniendo esto en cuenta, se propone un régimen político totalmente dominado por los españoles y sus descendientes, quienes controlarían a estas aparentes masas bárbaras de indios, incapaces de controlarse a sí mismas (Castilla, 2013: 163).

De este modo, Sepúlveda postula un esquema de dependencia entre señores y siervos, en el que ambos pueden obtener beneficios comunes. Como sugiere Schäfer (2020: 203), Sepúlveda no pretende convertir a los indios americanos en esclavos como propiedad en el sentido entendido por Aristóteles y el derecho romano, sino incorporarlos en un sistema de dependencia de servicio como la *encomienda*.<sup>19</sup> Este sistema era conocido en la España de la *reconquista*, esta forma de explotación se entendía como una merced de tierras con carácter temporal, la cual incluía la prestación de servicios (por lo regular militares) y la donación de tributos al rey. No obstante, en América, la *encomienda* adquiere rasgos propios, ya que el pago de servicios incluía el trabajo de los indios en la agricultura y la minería por largos periodos (Weckmann, 1996: 40-41). Mientras los españoles se

**18** “[...] nada hay más opuesto a la llamada justicia distributiva que dar iguales derechos a personas desiguales y a los que son superiores en dignidad, virtud y méritos, igualarlos con los inferiores en favores, honor o paridad de derecho [...] Lo cual no sólo debe evitar cada uno de los hombres particularmente, sino mucho más la totalidad de las naciones, porque la varia condición de los hombres produce justas formas de gobierno y diversos tipos de imperio justos” (Sepúlveda, 1997: 130).

**19** En acuerdo con Luis Weckmann (1996: 342), la *encomienda novohispana* fue una merced concedida a los conquistadores para recibir tributos de las tierras y población asignadas durante su vida o, a menudo, hasta el primer heredero. Entre las obligaciones que adquieren se destacan el cuidado espiritual de los *naturales* y la defensa de su comarca.

aprovechaban de las riquezas en las tierras de los indios, éstos se beneficiaban de vivir bajo las leyes e instituciones españolas (Fernández-Santamaría, 2008: 213).

En conclusión, en el *Democrates secundus*, Sepúlveda veía a los pueblos originarios de América, más allá de sus símiles retóricos, como individuos ferales, acostumbrados a vivir con leyes simples y necesitados de un gobierno combinado de miedo y liberalidad. La encomienda cumplía este objetivo, en este sistema los indios americanos estaban en subordinación jurídica, siendo la mano de obra forzada en actividades como la minería y la agricultura de las colonias; a cambio, los españoles les enseñarían el cristianismo. Esta subordinación sería temporal hasta el momento que los indios muestren una “mejora en su condición” (Tosi, 2021: 193).

### **LA ECUACIÓN ENTRE VIRTUD CIVIL/CIVILIZACIÓN, LA IMPORTANCIA DE LA ENCOMIENDA Y LA CENSURA DEL PODER POLÍTICO HACIA LAS TESIS DE SEPÚLVEDA**

Para ejemplificar la inferioridad de indios americanos frente a los españoles, Sepúlveda refiere a su aparente cobardía y su falta de virtud civil. ¿Cómo es posible, se pregunta, que Cortés, con unos pocos cientos de soldados, haya podido conquistar a un imperio tan vasto en recursos como el azteca? (Castilla, 2013: 167). Según esta interpretación, los indios fueron incapaces de mantener la fidelidad a su rey y lo traicionaron apenas tuvieron oportunidad. Para ello recurre a una explicación común del pensamiento político humanista: los ritos civiles y la religión hacen mejores ciudadanos, pero en el caso de los aztecas, el tipo de vida comunal y la religión los había vuelto más abyectos y salvajes (Fernández-Santamaría, 2008: 202).

Este argumento era común del humanismo renacentista (bien conocido por Sepúlveda), donde se destaca el papel necesario de los ciudadanos en la seguridad del Estado (Baron, 1958: 6). Cuando la virtud es compartida por todo el cuerpo civil, éste es capaz de afrontar cualquier amenaza interna o externa (Pocock, 1975: 88). El arrojo de un pueblo en la defensa de su patria sirve para medir la valía de su sociedad. En cambio, la apatía contra los enemigos del Estado significa que los ciudadanos privilegian sus intereses privados sobre el bien público (Costa, 1993: 54).

Para Sepúlveda, la facilidad con que fue realizada la conquista española indicaba que los reinos de los indios americanos no estaban formados por ciudadanos, sino por siervos y esclavos como los reinos despóticos de Asia, obligados a servir mediante el miedo, pero sin ningún tipo de pertenencia a su comunidad (Brading, 2003: 106). Cuando los indios tuvieron que decidir entre la defensa de sus reinos o su vida, optaron por su supervivencia personal, sin mostrar fidelidad hacia sus gobernantes ni virtud civil. En Sepúlveda, la seguridad del Estado es una combinación de virtud individual y entrega total del ciudadano hacia su patria (Castilla, 2013: 168).

La conjunción de templanza y mansedumbre, como sugieren Pietro Costa (1993: 120-121) y Felipe Castañeda (2002: 89-90), tan apreciada por el pensamiento humanista, parece ausente en la descripción de los indios de Sepúlveda. Ellos muestran poco control de sus pasiones, pasan de la cobardía a la furia, cometen actos de crueldad bárbara en contra de sus enemigos y se comportan cobardemente cuando están en igualdad con sus enemigos.<sup>20</sup> Para probar este punto, Sepúlveda compara a un *noble y virtuoso* Cortés, con un *pusilánime* Moctezuma:

Para no entretenerte más con esto, aprecia la naturaleza y dignidad de esos hombres por un solo hecho y ejemplo: el de los mexicanos, considerados como los más prudentes y valerosos. Su rey era Moctezuma, cuyo imperio se dilataba en longitud y extensión por aquellas regiones [...] Al enterarse éste de la llegada de Hernán Cortés, de alguna de sus victorias y de la intención que tenía de ir a México con el pretexto de una entrevista, procuraba con todas clases de razones disuadirlo de ello [...] Cortés, por su parte, después de haberse apoderado de la ciudad, hizo tanto desprecio de la cobardía, ineptitud y rudeza de aquella gente, que no sólo obligó, infundiéndolo al rey y sus principales súbditos, a recibir el yugo y gobierno

20 “Y a propósito de sus virtudes [de los indios], si quieres informarte de su templanza y mansedumbre [...] se hacían la guerra casi continuamente entre sí con tal rabia que consideraban nula la victoria si no saciaban su hambre prodigiosa con las carnes de sus enemigos...siendo por lo demás tan tímidos que apenas pueden resistir la presencia hostil de los nuestros, y muchas veces miles de ellos se han dispersado huyendo como mujeres al ser derrotados por un número reducido de españoles que apenas llegaban al centenar” (Sepúlveda, 1997: 66).

del rey de España, sino que al mismo Moctezuma, por sospechas que tuvo de que en cierta provincia había tramado la muerte de algunos españoles, le encadenó, ante el estupor e inercia de sus conciudadanos, indiferentes ante su situación y preocupados de cualquier cosa menos de tomar las armas para liberar a su rey. (Sepúlveda, 1997: 66)

Para individuos con tan *poca virtus civil* como los indios americanos, Sepúlveda propone un gobierno paternalista tal “como lo demandan sus condiciones y circunstancias” (Fernández-Santamaría, 2008: 211), un régimen más despótico que el existente en España, debido a la *naturaleza servil de los indios*. La encargada de su administración sería la nobleza española, representada por los conquistadores españoles. Por ello, Sepúlveda propone un gobierno mixto, donde la aristocracia tendría la preponderancia, pues al tiempo de servir de contrapeso a posibles excesos del poder real, se encargaría de la administración política y económica de los territorios americanos (Castilla, 2010: 91-93).

Sepúlveda compara las obligaciones políticas de los españoles en las Américas con las de un jefe de familia en su hogar. En una casa, el padre divide a los miembros de acuerdo con sus condiciones. Los españoles serían tratados como hijos o *servi seu mancipa*, recibiendo un tutelaje suave con plenos derechos del patrimonio explotado en América. En cambio, los indios serían considerados *ministri conditionis liberae*, es decir, siervos con limitada libertad y derechos (Pagden, 1990: 116). Ellos no tendrían los mismos derechos políticos que los españoles ni hacer usufructo de las riquezas de su territorio. Con ellos se usará la coerción de manera discrecional y se les tratará mejor si muestran fidelidad a la religión cristiana y a la corona española (Castilla, 2013: 171).

Del mismo modo, pues, que en una casa grande hay hijos y siervos o esclavos, y mezclados con unos y otros hay criados de condición libre, y sobre todos ellos impera el padre de familia, con justicia y afabilidad, pero no del mismo modo, sino según la clase y condición de cada cual, digo yo que un rey óptimo [...] debe gobernar a los españoles con imperio paternal y a los indios como a criados [...] con cierto gobierno templado, mezcla de heril y paternal, y tratarlos según su condición y las exigencias de las circunstancias. Así con el correr del tiempo, cuando se hayan civilizado más y con nuestro gobierno se haya reafirmado en ellos la probidad de

costumbres y la religión cristiana, se les ha de dar un trato de más libertad y libertad. (Sepúlveda, 1997: 131)

Para Sepúlveda, la conquista de América se justificaba teológicamente, pues los indios americanos eran culpables de varios crímenes contra Dios, la guerra que sufren sería considerada un justo castigo divino por sus pecados mortales.<sup>21</sup> Sin embargo, antes se intentaría convencer a los indios mediante la razón, enumerando los beneficios que tendrían al entregar su soberanía al Emperador de España. Los indios tendrían un tiempo para deliberar en consejo público su decisión, el cual se utilizaría para instruirlos en las verdades cristianas, si rechazan las propuestas de los españoles y resisten con violencia el mensaje cristiano, con justicia se les podría entablar la guerra y privarlos de su libertad. Quizá Sepúlveda recuerde la sumisión y posteriores ventajas que tuvieron los líderes tlaxcaltecas al entregar pacíficamente su soberanía al rey español.<sup>22</sup>

Todos los planteamientos del *Democrates secundus* eran condimentados con frases elogiosas hacia el monarca y el pueblo español (comparados incluso con los héroes clásicos). Esta exageración de las virtudes de los españoles se explica por el nacionalismo defensivo de Sepúlveda frente a críticos extranjeros de España (Hanke, 1971: 47-48). De este modo, como es visto recientemente por Tosi (2021: 194), Sepúlveda valida ideológicamente *ex post factum* las conquistas de los españoles en las Indias. Todo esto lleva a la siguiente pregunta: ¿fue Sepúlveda un intelectual orgánico al servicio de su régimen? La experiencia del cordobés

21 “[...] cuando dicen que la infidelidad no constituye culpa para que, con intención de castigo, los príncipes cristianos en justicia puedan atacarle con las armas [...] del mismo modo sabemos que muchas naciones fueron arrastradas por completo por los ejércitos de los hebreos con el consentimiento de Dios, por crímenes cercanos a la infidelidad, y especialmente por estos dos: el culto a los ídolos y la inmolación de carne humana” (Sepúlveda, 1997: 73).

22 “[...] amonestar a los indios a que acepten los grandes beneficios del vencedor y se instruyan en sus óptimas leyes y costumbres, se imbuyan en la verdadera religión [...] si los indios piden tiempo para deliberar, se les debe conceder cuanto sea necesario para reunir un consejo público y redactar las decisiones, pero no conviene darles un lapso excesivo [...] pues esto no puede conocerse sino después de aceptado nuestro gobierno, con el trato continuo de nuestros hombres y con la doctrina de los maestros de moral y religión” (Sepúlveda, 1997: 61-62).

como capellán de Felipe II y su servicio a influyentes autoridades religiosas en España y en Italia parece indicar que sí.

Pese a lo anterior, los argumentos de Sepúlveda solo representan una de las posiciones en disputa acerca de la conquista (Castro, 2007: 128): aquella de los conquistadores y sus herederos que veían amenazados sus privilegios, debido a la censura de misioneros, teólogos y moralistas, pero sobre todo a los esfuerzos de centralización de la Corona Española. Las prohibiciones impuestas al servicio personal de indios, la proscripción de las encomiendas vitalicias y la legislación favorable a los nativos americanos después de las Leyes Nuevas fueron un duro golpe a las aspiraciones políticas de los colonos españoles (Weckmann, 1996: 345-346). A la luz de este conflicto surge el *Democrates secundus*.

Los problemas de Sepúlveda con su tratado más conocido, previa su aprobación por el doctor Moscoso y Fray Diego de Vitoria, comienzan en 1545. Dos años después, se ratifica la publicación del *Democrates secundus*, pero por instancias de Bartolomé de las Casas y debido a las dudas del Consejo de Castilla, se solicita a las universidades de Alcalá y Salamanca un dictamen del texto. En 1548, ambas instituciones rechazan su impresión por considerar que su “doctrina prueba plenamente lo que intenta, pero como no es suficientemente segura, no es conveniente que dicho libro se imprima y se divulgue” (Castilla, 2013: 184).<sup>23</sup> Si bien las razones del rechazo, en opinión de Sepúlveda, son frívolas y con poco peso (Castilla, 2013: 183), el cordobés no pareció considerar lo peligroso de sus tesis para los esfuerzos de concentración del poder de la corte real española en sus colonias americanas, pues tácitamente se propone la constitución de una nobleza formada por *conquistadores-encomenderos* que gobierne en América (Castro, 2007: 132).

Por lo demás, resulta extraño que la historiografía, que reflexiona sobre las posibles causas del rechazo del *Democrates secundus*, no ponga atención en este punto. En algunos casos, el repudio se debe a que “la Escolástica Española escogió, finalmente, la senda ética, y dejó de lado los halagos y las conveniencias del determinismo naturalista” (Zavala, 1993: 89); en otros, como el de Anthony Pagden (1999: 110-111), la molestia se debió al estilo retórico para discutir problemas que

<sup>23</sup> Fue hasta finales del siglo XIX, cuando el *Democrates secundus* fue publicado por Marcelino Menéndez Pelayo.

competen solamente a la teología. En opinión de Hanke (1971: 31), las quejas de Las Casas contra las tesis de Sepúlveda generan dudas en el Consejo de Castilla, las cuales son enviadas a un posterior examen a las universidades de Salamanca y Alcalá. Para Schäfer (2020: 202), la negación de la humanidad de los indios americanos, al sugerir que son esclavos por naturaleza, resulta en una contradicción teológica que provoca la censura del *Democrates secundus*. Esta última explicación tiene mucho más sentido, pues desde la publicación de la bula *Sublimis Deus*, de Paulo III, se reconocía la libertad de los nativos americanos y su capacidad para entender el mensaje de Cristo.

En relación con el punto anterior, Sepúlveda no fue el único en usar adjetivos despectivos contra los pueblos nativos de América, por lo cual parece extraña que esa haya sido la principal causa para la censura de sus textos. Si bien su estilo alegórico y retórico pudo enojar a los teólogos más ortodoxos, considero que hubo razones sociopolíticas estructurales de mayor peso. La más importante es la aparición del *Democrates secundus* en el momento de mayor tensión entre la corte real y los colonizadores en América. Para ejemplificar esto, hay que recordar el acuerdo del 4 de febrero de 1554 del Cabildo de la Ciudad de México para enviar 200 pesos de oro, joyas y ropa “al doctor Sepúlveda” en agradecimiento por sus posturas (Pereña, 1997: 30). Las ideas de Sepúlveda tenían resonancia con los colonos españoles, pero entraban en contradicción con los esfuerzos de las burocracias virreinales para fortalecer el poder de la Corona española en América.

Más allá de la retórica de Sepúlveda contra los nativos americanos, el tipo de régimen que propone otorgaría al emperador español una soberanía indirecta sobre sus posesiones de ultramar (Castro, 2007: 133). Por otro lado, a la corona española le era imperativo poner un límite a los reclamos de los herederos de los conquistadores. Si éstos se constituyeran como un poder establecido y legítimo, al convertirse en una nobleza, la corona española poseería un poder nominal sobre sus recién adquiridas colonias americanas, pero fácticamente no tendría ni medios ni recursos legales para dominar a estos hidalgos.<sup>24</sup> El régimen de *encomiendas* no desaparece de los virreinos españoles después de las Leyes Nuevas,

**24** Como comenta Weckmann (1996: 345), los encomenderos actuaron como una nobleza sin título y consideraron las mercedes asignadas como sus *feudos*. Ellos consideraban a los pueblos como propios y, por lo general, hablaban de *sus indios*, asumiendo su propiedad.

pero se fue haciendo excepcional al encontrarse con muchas trabas burocráticas y legales para su consolidación, por ejemplo los decretos que incorporaban tierras a la Corona después de la muerte de los encomenderos, la substitución del tributo indígena por tasas fijas de impuestos, la circulación de trabajadores libres, la formación gradual de haciendas, etcétera (Weckmann, 1996: 345-346).

## CONCLUSIÓN

Para legitimar la colonización española en América, Sepúlveda exagera las virtudes de los españoles y los defectos de los indios americanos. Para que su argumentación tenga mayor peso, se vale de herramientas retóricas aprendidas con los humanistas italianos, aunque también hace uso de la teología y el derecho canónico. Con ello, podía justificar la conquista de los indios desde varias disciplinas, pues le interesaba retratar la *conquista* como un castigo divino a los pecados de los indios americanos.

Para Sepúlveda, la ausencia de buenos códigos jurídicos que regulen la moral de los indios impidió que sus comunidades se convirtieran en auténticos estados políticos. En estas circunstancias, los individuos viven bajo la tiranía de sus instintos, siendo gobernados de manera casi feral o despótica. Para pueblos en apariencia arcaicos, su única oportunidad de vivir políticamente es incorporarlos a una comunidad política como el imperio español. Teniendo lo anterior en cuenta, para Sepúlveda la soberanía de España sobre las Indias se justifica de dos maneras: a) como una guerra justa para evitar supuestos crímenes de naturaleza; y b) una ocupación de tierras sin propietario, ya que los indios por su falta de *raciocinio* no ejercían *dominium* político. Esta guerra conlleva un importante componente pragmático en vistas a una futura evangelización, pues al dislocarse los centros de poder político y religioso de los nativos americanos, aceptarían con menos resistencia el cristianismo. Por otra parte, si se apela a la buena fe y el convencimiento, es muy seguro que el mensaje de los misioneros no sea escuchado y, en determinadas circunstancias, se ponga su vida en peligro. Esta opinión fue confirmada por Sepúlveda en textos posteriores al debate de Valladolid de 1551, al afirmar que las bulas alejandrinas daban facultades al rey de España y sus sucesores para conquistar las Indias y reducir posteriormente sus habitantes al cristianismo (Castilla, 2020: 241).

Finalmente, se debe resaltar que, a pesar del carácter panegírico de los textos de Sepúlveda hacia España y su rey, estos sufrieron de censura por parte de la Inquisición. Esto es destacable, pues a pesar de que Sepúlveda se considera vencedor en los debates de Valladolid, esto no cambió el dictamen contra la publicación del *Democrates secundus* y la confiscación de su *Apología*. Asimismo, mientras otros tutores de Felipe II fueron ascendidos a importantes puestos de gobierno, Sepúlveda se vio relegado a tareas menores (Castilla, 2020: 241). Su fama como defensor de la esclavitud indígena impacta su reputación duraderamente hasta la actualidad. En mi parecer, a pesar de su cercanía con la corte española, a Sepúlveda le faltó astucia para enfrentar adversidades políticas y capacidad de *lobbying* para hacer valer su narrativa (una virtud que poseía en exceso Bartolomé de las Casas) frente a tomadores de decisiones de la corte imperial española y, posteriormente, sus futuros lectores.

## AGRADECIMIENTOS

Expreso mi agradecimiento a la Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), número de proceso 2018/06397-3, por el apoyo financiero para el desarrollo de esta investigación.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aquino, Tomás de (2017), *Summa Theologiae*, en *New Advent* [<https://www.newadvent.org/summa/2094.htm>], consultado: 10 de diciembre de 2021.
- Alfonso el Sabio (2011), *Las Siete Partidas* [[https://www.boe.es/biblioteca\\_juridica/publicacion.php?id=PUB-LH-2011-60&tipo=L&modo=2](https://www.boe.es/biblioteca_juridica/publicacion.php?id=PUB-LH-2011-60&tipo=L&modo=2)], consultado: 30 de octubre de 2021.
- Aristóteles (1988), *Política*, Madrid, Gredos.
- Baron, Hans (1958), *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Nueva Jersey, Princeton University Press.
- Bataillon, Marcel (1986), *Erasmus y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bradshaw, Brendan (2008), "Transalpine humanism", en James Henderson Burns (ed.), *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 95-131.

- Brading, David (2003), *Orbe indiano: De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Castañeda Salamanca, Felipe (2002), *El Indio: Entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre la conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*, Bogotá, Alfa Omega/Ediciones Uniandes.
- Castilla Urbano, Francisco (2020), “The debate of Valladolid (1550–1551): Background, discussions, and results of the debate between Juan Ginés de Sepúlveda and Bartolomé de las Casas”, en Jörg Alejandro Tellkamp (ed.), *A Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*, Leiden-Boston, Brill, pp. 220-251.
- Castilla Urbano, Francisco (2013), *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Castilla Urbano, Francisco (2010), “El *Democrates Secundus* de Juan Ginés de Sepúlveda, ¿Retórica o ideología?”, *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. LXVI, núm. 247, pp. 83-107.
- Castro, Daniel (2007), *Another Face of Empire: Bartolomé de Las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism*, Londres, Duke University Press.
- Coroleu, Alejandro (1996), “The fortuna of Juan Ginés de Sepúlveda’s Translations of Aristotle and of Alexander of Aphrodisias”, *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. LIX, pp. 325-332.
- Costa, Pietro (1993), *Civitas: Storia della cittadinanza in Europa*, Bari, Laterza.
- Curtis, Catherine (2008), “The social and political thought of Juan Luis Vives: Concord and counsel in the Christian commonwealth”, en Charles Fantazzi (ed.), *A Companion to Juan Luis Vives*, Leiden-Boston, Brill, pp. 114-176.
- Fernández-Santamaría, José A. (2008), *The State, War and Peace: Spanish Political Thought in the Renaissance 1516-1559*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hanke, Lewis (1971), *Aristotle and the American Indians: A Study in Race and Prejudice in the Modern World*, Bloomington, Indiana University Press.
- Hanke, Lewis (1959), *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- Huxley, George Leonard (1980), “Aristotle, Las Casas, and the American-Indians”, *Proceedings of the Royal Irish Academy. Section C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature*, vol. LXXX, pp. 57-68.

- Justiniano (2012), *Corpus Iuris Civilis* [<https://web.archive.org/web/20120831060912/http://web.upmf-grenoble.fr/Haiti/Cours/Ak/>], consultado: 30 de octubre de 2021.
- Lines, David (2001), “Natural philosophy in Renaissance Italy: The University of Bologna and the beginnings of specialization”, *Early Science and Medicine*, vol. VI, núm. 4, pp. 267-323.
- Maravall, José Antonio (1951), *El concepto de España en la Edad Media*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Losada, Angel (1973), *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su epistolario y nuevos documentos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Pagden, Anthony (1999), *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pagden, Anthony (1994), *The Uncertainties of Empire: Essays in Iberian and Ibero-American Intellectual History*, Londres, Variorum.
- Pagden, Anthony (1990), *Spanish Imperialism and the Political Imagination: Studies in European and Spanish-American Social and Political Theory 1513-1830*, New Haven, Yale University Press.
- Pereña, Luciano (1997), “Estudio preliminar”, en Alonso de Veracruz, *De Iusto Bello Contra Indos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 17-62.
- Pocock Agard, John Greville (1975), *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Nueva Jersey, Princeton University Press.
- Quirk, Robert E. (1954), “Some notes on a controversial controversy: Juan Ginés de Sepúlveda and natural servitude”, *The Hispanic American Historical Review*, vol. XXXIV, núm. 3, pp. 357-364.
- Sepúlveda, Juan Ginés de (1997), *Democrates Segundo. Apología en favor del libro sobre las causas justas de la guerra*, Córdoba, Excmo. Ayuntamiento Pozoblanco.
- Sepúlveda, Juan Ginés de (1987), *Historia del Nuevo Mundo*, Madrid, Alianza Editorial.
- Sepúlveda, Juan Ginés de (1975), *Apología*, Madrid, Editora Nacional.
- Skinner, Quentin (2010), *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Schäfer, Christian (2020), “*Conquista and Just War*”, en Jörg Alejandro Tellkamp (ed.), *A Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*, Leiden-Boston, Brill, pp. 199-221.
- Strauss, Leo (1986), *Droit Natural et Histoire*, París, Editorial Flammarion.
- Tosi, Giuseppe (2021), *Aristóteles e o Novo Mundo: A controvérsia sobre a conquista da América (1510-1573)*, Rio de Janeiro, Lumen Juris Direito.
- Tuck, Richard (1979), *Natural Right Theories: Their Origin and Development*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Weckmann, Luis (1996), *La herencia medieval de México*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México.
- Zavala, Silvio (1993), *La filosofía política en la conquista de América*, México, Fondo de Cultura Económica.

**MANUEL MÉNDEZ ALONZO:** doctor en Historia, Cultura y Pensamiento por la Universidad de Alcalá de Henares y maestro en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus intereses son la historia de las ideas políticas, la historia de la medicina y el pensamiento filosófico en España y sus colonias durante el siglo XVI. Actualmente es receptor de la Ayuda María Zambrano para la atracción del talento internacional, trabajando en la Universidad de Las Palmas de Gran Canarias. Ha sido investigador posdoctoral en el departamento de Historia y Geografía de la Universidade de Sao Paulo y becario por la FAPESP. Desde el 2018 es miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT, nivel C.

**D. R. ©** Manuel Méndez Alonzo, Ciudad de México, enero-junio, 2022.