

presentan abundante variedad alofónica en el habla mexicana, pero llama la atención que de la /s/ se presenten 45 posibles realizaciones, y se añade que la llamada /s/ 'mexicana' se realiza en la mayoría de casos como dorsoalveolo-predorsodental (o dorsodentoalveolar) fricativa sorda. Además se incluye un inventario de los signos diacríticos comunes a fonemas consonánticos y vocálicos, y por último los diacríticos usados solo en fonemas vocálicos y consonánticos.

Finalmente, vale la pena agregar que el tomo I del ALM acopia una gran cantidad de datos sobre fenómenos fonéticos, tales como la debilitación vocálica, el cierre de vocales, la nasalización, la pronunciación de los hiatos, el comportamiento de las oclusivas sordas y sonoras en determinados contextos, la sibilante y su variedad de realizaciones, las palatales, las vibrantes, etc. Estos datos dan cuenta de la variedad fónica del español hablado en México. Algunos de estos fenómenos lingüísticos se presentan exclusivamente en México y otros se comparten con las demás áreas dialectales del mundo hispánico.

Ojalá podamos contar con los demás tomos que faltan del ALM que tocan aspectos léxicos, morfológicos y sintácticos.

MARÍA BERNARDA ESPEJO OLAYA

Instituto Caro y Cuervo.

FERNANDO MURILLO RUBIERA, *América y la dignidad del hombre: los derechos del hombre en la filosofía de la historia de América*, Madrid, Mapfre, 1992, 321 págs.

Dentro de la rica y variada bibliografía a que dio lugar la celebración del quinto centenario del descubrimiento de América vale la pena destacar este libro que logra presentar en forma equilibrada, justa y hermosa en su desarrollo, cómo en el caso de la historia de América se da respuesta a una "verdad esencial para la comunicación de la historia y del hombre: la fundamental unidad natural y moral del género humano". El libro está centrado en el destino del indio americano, pero destaca el papel que en su dignificación ante la historia jugaron la antropología cristiana y la acción concreta de los españoles, que fueron protagonistas de ese descubrimiento valorado tan disímelmente por unos y por otros.

El libro tiene dos partes. En la primera trata de la América española (págs. 15-185), en la segunda (págs. 189-287) se refiere a la América independiente. Se complementa el libro con dos Apéndices (págs. 289-314), donde se destacan las fechas fundamentales de este proceso de

defensa de la dignidad del hombre en América, y se da una riquísima bibliografía orientadora. Por último (págs. 315-321) vienen los índices onomástico y toponímico.

Para ilustración de los lectores incluimos aquí una relación de los capítulos que integran este valioso libro, que nos acerca a un tema realmente apasionante de nuestra historia americana, reconociendo la fortuna que ha acompañado a Murillo Rubiera en el desarrollo del tema y destacando la solidez doctrinal de sus afirmaciones y la honradez que ha demostrado en sus conclusiones; honradez y equilibrio además que contrastan con el apasionamiento que otros ponen al estudio de estos temas.

El Capítulo I, *La concepción universal del género humano* (pág. 39), nos presenta un cuadro de esos cambios que produjo en la visión del mundo el descubrimiento de este nuevo. Arranca de la filosofía estoica, que construyó la idea de la *humanitas*, de la que se desprenden principios para la conducta del hombre como ser social: el *ius gentium* y la opinión concordante de los hombres, *omnium consortium consensus*. Ideas que florecen en el imperio, que hace suyas Cicerón y que Séneca recoge para lograr una concepción antropológica proto-cristiana: *homo res sacra homini*.

Un paso más lo da el cristianismo, que al afirmar la filiación divina concibe la humanidad como persona moral integrada por todos los hombres con una vocación a la salvación eterna gracias al misterio de la redención. Esta concepción cristiana del linaje humano abre camino a una verdadera historia universal de la humanidad entera. El hombre, creado a imagen o semejanza de Dios, estaba ya intuído por Cicerón: *Homini cum Deo similitudo*.

La edad media acoge obviamente la idea de universalidad como creencia de raíz cristiana. Pero esta concepción de lo universal implica la de lo vario, unido a aquel *plura ut unum*. Con todo, los antagonismos propios de la vida medieval hicieron difícil la afirmación de la unidad de la familia humana. Durante el periodo pre-feudal se define la doctrina de las dos espadas, es la *translatio imperii*, el sometimiento a las dos cabezas, el Papa y el Emperador, y la formación de una filosofía política teocrática o cesarista, según el caso.

Desintegración y dispersión fueron las consecuencias del pluralismo propio del mundo feudal. El mundo se fragmentó y vino un cúmulo de tensiones. El poder del rey se afirma y al mismo tiempo se da el ascenso del estamento nobiliario, mientras el pueblo libre se va degradando progresivamente en lo jurídico, lo económico y lo social. Este es el proceso de la dinámica medieval que lleva al advenimiento de una nueva organi-

zación política que desemboca en una sociedad estamental centrada en una mayor extensión de la economía y en el auge de los núcleos urbanos.

Ya en plena Edad Media se despierta el interés por buscar el camino hacia regiones remotas, no solo en plan de extender las relaciones comerciales, sino con preocupaciones religioso-políticas, que ayudaran a idear estrategias para defenderse del peligro islámico. En ese plan el Papa Inocencio IV envía en 1245 al franciscano Lorenzo de Portugal entre los tártaros, y luego a otros dos frailes de la misma orden, Juan de Piano Carpini y Benedicto de Polonia, en 1246, quienes alcanzan a llegar a Karakorum en el centro de Asia. El mismo jerarca envía al dominico Andrés de Longjumeau a Armenia.

En 1247 se conoce la *Historia mongolorum* del franciscano Giuliano di Perugia, y de 1253 a 1256 el franciscano flamenco Guillermo de Rubroneck actúa como legado del rey San Luis en Tierra Santa. Pero el más importante de estos viajes fue el de Juan de Montecorvino, franciscano, enviado por el Papa Nicolás IV ante el Gran Khan. Coincidió todo esto con el famoso viaje de Marco Polo.

El viaje al interior de Asia se hizo difícil al ser reemplazado el imperio mongol por el de Tamerlán en 1363, y acabó cerrándose en 1453 con la caída de Constantinopla. Luego vino el despegue de las grandes aventuras de la navegación al pasar el Cabo de Buena Esperanza y tomar la ruta asiática por el Océano Índico. Pero se despertó también la curiosidad de hacer la ruta hacia occidente con la idea de llegar a Catay, sin saber que en el camino hacia la China se iba a tropezar con una enorme masa continental. Al encontrar pobladores aquí se suscitaban grandes inquietudes ante la expansión multiseccular cristiana.

No es de extrañar —concluye el autor— el alcance que habría de tener en el orden teológico, como en el filosófico o en el político, la realidad del indio en tanto que ser humano. Esta fue la magna *questio* que puso ante la conciencia de los hombres el descubrimiento del Nuevo Mundo (pág. 32).

Los hombres que llegaron a América en el siglo xv tuvieron el privilegio de ver cómo allí se daba por fin el paso entre el mito y la realidad. Ya desde la antigüedad clásica había sido constante ese pensar en la *perfección de los comienzos*. La idea del paraíso terrenal y de la edad de oro siempre está repetida.

Ya Hesíodo —siglo vii a. C.— hace referencia a la simbología de los metales para significar la escala de valores que marca la degradación de las edades: edad de oro, edad de plata, edad de bronce y edad de hierro. Ovidio recoge la idea en *Las metamorfosis*, poniendo acento en la pérdida de un estado de inocencia anterior. Tácito, en su *De origine et situ germanorum*,

opone “los bárbaros germanos, ejemplos de virtud y costumbres rectas y viriles” a los “civilizados romanos, dominados por la corrupción” (pág. 34). Séneca, en una carta a Lucilio, recoge esta misma idea.

Los humanistas adoptaron estas ideas, que fueron confirmadas por las primeras impresiones de Colón. Pedro Mártir de Anglería, dentro del marco del Renacimiento italiano, las interpretó con referencia a los clásicos antiguos. Todo llevaba a recuperar los mitos repetidos como una leyenda. Los mismos españoles, ante la realidad de las tierras conquistadas, lo hicieron con nuevo fundamento. Tal el caso de Fray Bernardino de Sahagún, en su *Historia de las cosas de la Nueva España*, y de Fray Martín de Murúa, en su *Historia general del Perú*.

En este contexto se insertan las preocupaciones cristianas inspiradas por los místicos franciscanos, por la *devotio* moderna y por la predicaciones de Savonarola. La *renovatio* del espíritu cristiano, que se veía imposible en Europa, iba a ser una realidad en el Nuevo Mundo. Se piensa en la *Utopía* de Tomás Moro, que tendrá un correlato americano en el *Memorial de remedios para las Indias* de Fray Bartolomé de las Casas, 1516, y en el plan realista ingeniado por Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán.

Quiere decirse —concluye el autor— que América no sólo fue un puente entre el mito y la realidad, sino que hizo realidad lo que eran creaciones nacidas del espíritu utópico del hombre, pero fecundadas por el propósito de crear verdaderas sociedades cristianas, en las que quedara asegurada la dignidad del ser humano (pág. 39).

El Capítulo II (págs. 41-67) trata de *La presencia de los habitantes del Nuevo Mundo*. El autor responde con criterio antropológico a las preguntas que suscita este encuentro de seres humanos que en la mañana del 12 de octubre de 1492 se encontraron frente a frente. Colón, en su *Diario de a bordo*, dice que los naturales “nos preguntaban si éramos venidos del cielo”. Pero tampoco Colón estaba ante la gente que esperaba encontrar en su proyectado viaje a Cipango.

Murillo Rubiera establece las fuentes de conocimiento sobre la actitud hacia el indio, concretamente sobre el tema del primitivismo. La primera, sin duda, es el *Diario de a bordo* de Cristóbal Colón, original desaparecido, pero que se conserva en fragmentos, recogidos por Hernando Colón, su hijo, en la *Historia del almirante*, y por fray Bartolomé de las Casas en los capítulos XXXV a LXXV de la *Historia de las Indias*.

Estos textos, que en realidad forman la primera fuente, hay que completarlos con otros tres que corresponden también a la primera fase del descubrimiento: la relación del médico Diego Álvarez Chanca, miembro de la segunda expedición colombina, escrita para el cabildo de Sevilla; el relato del genovés Miguel de Cúneo, amigo de Colón, y la *Relación* del

ermitaño jerónimo Fray Ramón Pané, pertenecientes a la misma expedición, incluida esta última por Hernando Colón al final del capítulo LXII de la obra ya citada. Relatos y relaciones que nos dan cuenta del primitivismo de aquellos primeros pobladores encontrados.

Estos primeros testimonios se complementan con el de Pedro Mártir de Anglería en sus *Décadas del orbe nuevo* y en su *Epistolario*, que reflejan ya un momento de transición anunciador de una gran revolución cultural, la de la cultura humanista. Quedan todavía los testimonios de quienes confrontaron por primera vez posiciones frente a los naturales de las Indias: Fray Bartolomé de las Casas, quien sostuvo desde un principio la condición de seres racionales de los indios, y Gonzalo Fernández de Oviedo, quien, con respecto a ellos, predicó su condición de inferioridad, que los llevaba a permanecer en situación de sujeción y de esclavitud.

Con respecto a las Casas, las referencias son a su *Historia de las Indias* y, sobre todo, a la *Apologética historia*, y en el caso de Fernández de Oviedo, a su *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano*, publicada en 1526. Posteriormente vendría la gran polémica doctrinal que enfrentó al mismo Fray Bartolomé con Juan Ginés de Sepúlveda.

*La realidad indiana* es el título del Capítulo III (págs. 69-87). Se trata de considerar el fenómeno en su dimensión histórica, enmarcándolo en el hecho de que la propagación de los pueblos está alinderada por dos fuerzas que son su motor: la expansión y el dominio. Se hace referencia al consejo de Salustio: "cuenta los sucesos de manera que descubras las causas". No se puede olvidar que a fines del siglo xv tenían vigencia las contradicciones no superadas de la mentalidad cristiana. Desde fines del siglo xiii las teorías teocráticas defendidas por Enrique de Susa en su obra *Summa aurea* estaban en plena vigencia. Los gentiles estarían sometidos al vicario de Cristo, la usurpación de sus dominios y jurisdicciones se aceptaba, lo mismo que el derecho de propiedad condicionado a la sanción pontificia. De donde,

con arreglo al modo de pensar de la época, [...] el príncipe podía usar de la fuerza para imponer la fe a aquellos pueblos que le estaban sometidos, aunque fuesen infieles, por razón de conquista (pág. 70).

Los hechos y circunstancias del primer momento de la presencia española en las Antillas (1492-1510) son bien conocidos. El *Diario* de Colón deja ver que en su primer viaje (1492-1493) llevaba la idea de cristianizar o civilizar a los naturales, pero ésta queda ahogada por la sed de oro, *auri sacra fame*, que lo domina. No es posible, pues, disimular la codicia del almirante.

Ya en el segundo viaje se ve claramente que sólo quería crear una factoría al servicio de la corona, pero también de sus intereses personales. Por esto no extrañan los embarques de esclavos que se sucedieron a partir de 1493.

En un memorial de febrero de 1494 planteaba Colón el pago de los mantenimientos de La Española. Los reyes daban largas al asunto y ya en 1500 es clara la tensión entre lo que pretende el almirante y lo que no responden los soberanos. La primera remesa de esclavos tropezó con la negativa a pagar su precio “hasta que no hubiera un dictamen de teólogos y letrados que determinara si se podían o no vender”. En diciembre de ese año salió para La Española el comendador Francisco Bobadilla con la misión de acabar con el virreinato de Colón, llevando además los esclavos que la reina devolvía.

Era el choque entre dos concepciones opuestas, y precisamente el punto candente fue el de las relaciones con los naturales. Vino también un proceso de indianización de la reducida población española, siempre dentro del marco del sometimiento brutal de los indios. Los colonos dejaron los aperos de labranza y se convirtieron en mineros, pero esto también influyó en la suerte de los naturales, que acabaron siempre convertidos en esclavos de los nuevos señores. Para asegurar el trabajo ordenado de los indios se establecieron repartimientos a órdenes de un encomendero, con miras no solo de explotación sino con “la obligación de adoctrinarlos y cuidar de ellos”.

Los trazos negativos de la realidad indiana del Nuevo Mundo en estos primeros años de Conquista y Colonización no logran opacar un propósito claro de integración del indígena, propósito que se evidencia en las instrucciones que se entregaban a los que partían para las Indias.

En la Instrucción que se dio a Colón el 29 de mayo de 1493 para su segundo viaje, no solo se precisa la obligación de atraer a los indios a la fe, sino que también se refiere al trato que debían tener con los habitantes de los lugares a donde iban los españoles: “procure e haga el dicho almirante que todos los que en ella van, e los que mas fueren de aquí adelante, traten muy bien e amorosamente a los dichos indios” (pág. 84).

Igual preocupación aparece en la Instrucción dada al mismo Colón durante los preparativos de su tercer viaje. Posteriormente cuando Nicolás de Ovando es sustituido por Diego Colón en la gobernación de La Española, el rey Fernando V da una instrucción, que responde a la denuncia hecha por los dominicos de La Española en el momento en que se desencadena “el proceso de la defensa de la dignidad del hombre en el Nuevo Mundo cuyas repercusiones alcanzarán a España y todo el mundo” (pág. 85).

Por último, la instrucción dada a los frailes jerónimos por el cardenal Cisneros refleja la situación creada por los abusos cometidos con los indios:

vos embiamos desto movidos por los grandes clamores e querellas que de parte de los dichos indios, nos han dado, diciendo que por muchas maneras han sido opresos e agraviados e muertos por los dichos pobladores, especialmente por aquellos que an tenido encomendados los dichos indios (pág. 87).

El Capítulo IV trata de *El proceso de la defensa de la dignidad humana* (págs. 89-137). El autor establece los pasos de este proceso y los analiza con lujo de información y con afortunado orden y claridad. Sin duda son páginas definitorias y que tienen gran valor en el desarrollo del tema propuesto.

*El primero de estos pasos* es el sermón pronunciado por el dominico fray Antonio de Montesinos en la Iglesia de La Española el primer domingo de adviento de 1511. En presencia de las autoridades de la isla, dijo, entre otras, estas reflexiones que han pasado a la historia:

¿Con qué derecho, con qué justicia teneis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habeis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras, mansos y pacíficos, donde tan infinitos de ellos, con muertes y estragos nunca oídos, habeis consumido? ¿Cómo los teneis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer y sin curallos de sus enfermedades? [...] ¿Estos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? [...] ¿Esto no entendeis? [...] ¿Esto no sentís? [...] Tened en cuenta que en el estado que estais no os podeis mas salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Cristo (pág. 95).

A raíz de las intervenciones de Montesinos se planteó el problema de la legitimidad de la soberanía de Castilla en las Indias, y esto llevó al rey Fernando el Católico a convocar una junta en Burgos, con la intervención de los consejeros reales. Fue este *el segundo paso* en el proceso que analiza Murillo Rubiera. De esta salieron las Ordenanzas o Leyes de Burgos, promulgadas el 27 de diciembre de 1512.

Las deliberaciones burgalesas terminaron con una declaración “compuesta de siete principios, el primero de los cuales reconocía que los indios eran libres” (pág. 103). Las ordenanzas reunieron 35 disposiciones, las primeras en la materia. No fueron, desde luego, la respuesta que hubiera deseado Montesinos.

La supresión de las encomiendas en la forma radical que deseaba era irrealizable en aquel momento de la evolución económica de las Antillas, porque suponía desmontar la base de la estructura sobre la que descansaba. Lo que urgía no era otra cosa que impedir que siguieran siendo lo que habían llegado a ser (pág. 103).

En 1524 sucede algo importante: la creación del Consejo de Indias que tanta influencia iba a tener en el ordenamiento de una política coherente de España con relación al Nuevo Mundo. La presidencia de este Consejo se pone en manos del dominico Fray García de Loaysa, reconociendo así el empeño que habían demostrado algunos religiosos de esa orden, en lo relacionado con el justo trato a los aborígenes americanos.

Al año siguiente se reúne el Consejo en Granada y trata la cuestión básica de la legitimidad de la acción de España en América, frente a la pretensión del Bachiller Fernández de Enciso que sostenía la tesis de que la idolatría era causa suficiente para la conquista de los indios. El Consejo puso el acento en la legitimidad que tenían los aborígenes para ser y sentirse dueños de sus tierras.

Como se presentaba el hecho de que las islas se despoblaban rápidamente y de que la evangelización tropezaba con un grave obstáculo en la conducta de los colonos y en los abusos de los encomenderos, el Emperador Carlos V aprobó las *Ordenanzas sobre el buen tratamiento a los indios y manera de hacer nuevas conquistas*, provisión que fue adoptada en Granada el 17 de noviembre de 1526. Este es *el tercer paso* en el proceso estudiado por Murillo Rubiera.

En la introducción de este documento —dice el autor— el Emperador se declara informado de cuantos hechos habían sido objeto de denuncia por los dominicos. Lo hace en unos términos que sorprenden por su fuerza acusatoria. Se advierte un tono que recuerda al de las instrucciones de la época de la reina Isabel. Las incursiones para descubrir y poblar no se podrán hacer causando muertes, robos y esclavitud, y a tal fin se contienen allí doce normas a las que se tendrá que atener todo lo que se actúe en el futuro (pág. 119).

El sometimiento del Incario por Pizarro en la batalla de Cajamarca, hecho grande en la Conquista de América, tuvo consecuencias y desató fuertes reacciones por la conducta de algunos de los protagonistas de ese hecho. Eco de ese acontecimiento en la Península fue la carta dirigida por el Padre Francisco de Vitoria en 1534 al dominico Miguel de los Arcos. El problema de las Indias estaba vivo y creó la llamada 'Duda indiana'.

La situación que se vivía por esos años en Nueva España llevó al dominico Bernardino de Minaya a pensar en la necesidad de apelar al mismo Papa para poner coto a los desafueros cometidos por los conquistadores. Buscó entonces al obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga, y al arzobispo de México, el franciscano Juan de Zumárraga, para plantearles su idea, y, al pasar por Tlaxcala, consiguió del obispo Julio Garcés, dominico, una carta para el Papa, que Minaya pensaba entregarle personalmente.

Como antecedente estaba la opinión conjunta presentada en 1516 por los dominicos a los monjes jerónimos comisionados en La Española y un memorial preparado por un teólogo dominico. Ya en Madrid, Minaya obtuvo otras cartas de presentación para Roma y logró el apoyo de un miembro del Consejo de Indias, Juan Bernal Díaz de Lugo, por cuya mediación consiguió cartas de la Emperatriz, una para el embajador de España en Roma, otra para el Maestro General de la Orden de Predicadores y otra para el mismo Papa, Paulo III.

Resultado de estas gestiones fueron los documentos pontificios promulgados en mayo y junio de 1637, y que vienen a ser *el cuarto paso* de este viaje en que nos guía Murillo Rubiera. Estos documentos son las bulas *Sublimis Deus* y *Altitudo Divini Consilii*, de carácter disciplinario y jurídico sobre materia eclesiástica, y el breve *Pastorale Officium*, dirigido al cardenal Juan de Tavera, arzobispo de Toledo, ordenándole la aplicación de la *Sublimis Deus*.

Esta última bula fue un golpe directo a la práctica de la esclavitud, a la guerras de conquista y a cuantos pretextos se buscaban para el trato inhumano a los indios. Su parte dispositiva queda sintetizada en estos puntos:

1.- Que el Papa conoce que los indios no sólo son capaces de la fe, sino que la reciben con presteza. 2.- Que es necesario poner remedio a los daños que se hacen al obstaculizar la predicación. 3.- Que los indios no pueden ser privados de su libertad ni de la posesión de sus bienes. 4.- Que no se les puede someter a servidumbre. 5.- Que se les ha de invitar a abrazar la religión (pág. 124).

Viene ahora la aparición de los teólogos-juristas de Salamanca, cuyo precursor fue Francisco de Vitoria, dominico, quien se hallaba fuera de España en los años en que se inició el proceso de conquista de América. En 1510 es enviado a París para adelantar sus estudios y allí llegó a ser profesor de La Sorbona. En ese medio conoció los primeros intentos de interpretación de los hechos suscitados por la conquista del Nuevo Mundo. El cuestionamiento de la legitimidad de la conquista tuvo en un profesor de lógica del Colegio de Monteagudo, en París, el escosés Juan Maior, su primera expresión en un plano doctrinal, bajo la influencia del restaurador de la reforma religiosa en Francia, Juan Standock.

Pero Vitoria conoció el resultado de las juntas de Burgos y Valladolid sólo al volver a Salamanca en 1523. Al convento dominico de San Esteban, en Salamanca, donde residía Vitoria, llegaban muchos frailes y de allí salieron otros para Nueva España y el Perú, lo que le permitió empaparse de las inquietudes y cuestiones teológicas suscitadas en la España carolina por los hechos protagonizados por los conquistadores en América.

En su reelección *De potestate Ecclesia prior*, Vitoria “definió como cosa cierta que no se podía afirmar el señorío universal del Papa y explicó que los infieles son verdaderos dueños legítimos de sus bienes y de sus tierras, por exigencia del derecho natural” (pág. 127). Esto en 1532. Dos años después inició dos cursos sobre la *Secunda secundae* de Santo Tomás, “y eso le dio ocasión para explicar que no se podía obligar por la fuerza a abrazar la fe” (*ib.*).

En una nueva reelección, *De temperantia*, 1537, “trató de las consecuencias jurídicas de la intervención armada contra los bárbaros que mantenían costumbres inhumanas, como la antropofagia y los sacrificios humanos” (*ib.*). Había en Vitoria una evidente inquietud humana por los hechos suscitados por la Conquista, inquietud que se refleja de modo especial en las cartas que dirigió a otro dominico, Fray Miguel de Arcos, residente en el Perú. Dice una de ellas:

[...] hase de considerar que esta guerra [...] es, no contra extraños, sino contra verdaderos vasallos del Emperador, no veo de qué modo excusar a estos conquistadores de última impiedad y tiranía, ni sé qué tan gran servicio hagan a su majestad de echarle a perder sus vasallos (pág. 128).

Ante el hecho del Descubrimiento y Conquista del Nuevo Mundo, fue preocupación de Vitoria —como lo indica Murillo Rubiera—

la de ir demoliendo el edificio teórico que había dado cobijo durante siglos a unas ideas que servían para justificar las guerras de dominación y la esclavitud inhumana, que era su fruto natural (*ib.*).

Culminación de este trabajo del dominico fueron sus dos reelecciones *De indiis*, que pueden considerarse *el quinto paso* en este proceso, datadas en enero y junio de 1539, en la primera de las cuales desarrolló la doctrina sobre la ilegitimidad o legitimidad de los títulos para el dominio de las Indias; y la segunda, llamada también *De iure belli*, que pone las bases “de un nuevo derecho de gentes, no considerado hasta entonces como propio de la comunidad del género humano” (*ib.*).

En junio de 1540 llegó nuevamente a España Fray Bartolomé de las Casas, en compañía de Fray Jacobo de Tastera, franciscano francés, en momentos en que el Emperador había salido de España. Los dos frailes pretendían mover el ánimo de este para que resolviera de una vez por todas el problema del trato dado a los indios. En el seno de la sociedad española se había suscitado un profundo deseo de cambiar el trato dado a los aborígenes americanos, y el mismo Consejo de Indias era señalado como cómplice de la explotación de los naturales.

Fray Jacobo se dirigió a Flandes en busca del monarca y le transmitió las inquietudes que traía el Padre de las Casas. Impresionado el Emperador

pidió al franciscano que transmitiera a Fray Bartolomé su voluntad de hablar personalmente con él. En diciembre de 1541 volvió el rey a España y convocó una junta extraordinaria en Valladolid para tomar resoluciones de inmediata aplicación.

De allí salieron las *Leyes nuevas*, promulgadas en Barcelona el 20 de noviembre de 1542, dirigidas a suprimir las encomiendas y a tutelar el buen trato a los indios. Esto constituye *el sexto paso* en este proceso en busca de salvaguardar la dignidad del hombre en América. Se ordenó una visita al Consejo de Indias, que llevó a la destitución o sanción de varios consejeros.

Por todo ello —concluye Murillo Rubiera—, se puede decir que 1542 marca, a lo largo del proceso que nos ocupa, un final y también el inicio de la última etapa de esta enorme lucha en defensa de la dignidad humana que se ventilaba en la España del siglo XVI (pág. 131).

Las *Leyes nuevas* no tuvieron el efecto contundente que se esperaba. Esto motivó la reacción de de las Casas, quien en 1547 se embarcó nuevamente para España, su último viaje, en plan de luchar por la causa que siempre lo comprometió. Como opositor encontró a Juan Ginés de Sepúlveda, humanista de formación italiana, cronista del Emperador desde 1535. En su tratado *De regno et regis officio*, sostuvo la superioridad de los pueblos cultos y el derecho que estos tenían de asumir la tutela de los bárbaros aun por la fuerza.

Se preparaba así el terreno para la llamada 'Gran controversia', de julio de 1550 a abril de 1551, *séptimo paso* en este viaje. Para este evento Ginés de Sepúlveda preparó el *Democrates alter*, que fue conocido por copias, porque en realidad de las Casas logró que no se publicara formalmente. El dominico, por su parte, divulgó las *Treinta proposiciones muy jurídicas*, que resumían sus tesis, y escribió una *Apología*, en cuya lectura empleó cinco días.

La parte central de la Controversia se desarrolló en Valladolid, de agosto a septiembre de 1550. Primero intervino Sepúlveda y luego de las Casas. Otro dominico, Domingo de Soto, fue encargado de la relatoría. En realidad la Controversia tomó un camino un tanto distinto de lo que se había planeado y recayó en algo que había estado vivo desde los orígenes de la polémica indiana.

Lo que se había encargado a la Junta —dice el autor— era que hiciera luz sobre lo que sería la regla justa a aplicar para hacer eficaz la propagación de la fe en las Indias, pero los dos oponentes discutieron, encastillados en sus respectivas posiciones, sobre si se debía hacer uso de la fuerza para, una vez sujetos, evangelizar y civilizar a los indios, como quería Sepúlveda, o si eso era inicuo y solo podía entrarse de modo pacífico, sin recurso a las armas en ningún caso, como pretendía Las Casas (pág. 136).

A raíz de esto se creó una nueva disposición para encarar el asunto indiano.

El *último paso* en este viaje serían las Ordenanzas de población de 1573, aprobadas por Felipe II, con las que se puso fin al sistema de conquista y se estableció definitivamente una política pacificadora con miras al poblamiento.

Ella sería la que, a partir de entonces, constituiría el fundamento y guía de la acción española durante los dos siglos siguientes (pág. 137).

El Capítulo V (págs. 139-185) trata de *Los derechos del hombre en el sistema colonial español*. Un nuevo sistema de política oficial con relación a las Indias se plasma en las *Ordenanzas de nuevo descubrimiento, nueva población y pacificación de Indias*, del 13 de julio de 1573, cuando se consolida la orientación pacifista que la Corona propugnaba desde 1556. La ética de la conquista es el gran problema, y el autor lo desarrolla en tres puntos fundamentales: *La continuidad doctrinal en los siglos xvii y xviii* (págs. 144-152), *Cristianización y civilización* (págs. 152-165) y *La aculturación y los derechos del hombre* (págs. 166-174).

En cuanto a la continuidad doctrinal, se destaca el papel del jesuita Francisco Suárez (1548-1617), quien tanto influyó en la universidad jesuítica de Córdoba, y en los centros universitarios de Nueva España y el Perú, con sus *Disputationes metaphysicae* y el *De legibus*. El suarismo estuvo presente en la orientación de los estudios universitarios en muchos centros de la América española.

La voluntad de los reyes católicos de llevar la fe a los hombres que habitaban la tierra descubierta por Colón, respaldada por los documentos del Papa Alejandro VI, que les aseguraron la donación de la tierra descubierta, hizo posible esa empresa de cristianización iniciada por Bernardo Boil, quien vino a celebrar la primera misa en el Nuevo Mundo, en La Española, el 6 de enero de 1494.

Se inicia así esa labor evangelizadora que tuvo tantos y tan distinguidos protagonistas. El autor recuerda los nombres del ermitaño jerónimo Ramón Pané, los de los 'doce apóstoles franciscanos', que llegaron a Nueva España en 1524, el del dominico Miguel de Arcos enviado al Perú, los testimonios de los comisarios jerónimos enviados por el cardenal franciscano Francisco Jiménez de Cisneros, el de Vasco de Quiroga, llegado a México en 1531, el del jesuita José de Acosta, para citar solo algunos.

Otro tema que se desarrolla en este capítulo es el de *La aculturación y los derechos del hombre*. En este proceso fue un paso decisivo el abandono de los ritos y creencias, que traían los primitivos habitantes de

América. A propósito vale la pena destacar esta observación de Murillo Rubiera, polémica por cierto:

La idea de que debían haber sido dejados en sus primitivas creencias para respetar íntegramente sus culturas, prolongando unas cosmogonías ancestrales que así hoy podríamos ver en su perdurada vigencia –y satisfacer de paso nuestra refinada curiosidad antropológica en vivo y sin los esfuerzos de la reconstrucción científica–, es un ejemplo de no menos refinada inhumanidad [...], incluso si se hubiera conseguido tal cosa con la inconsecuencia de suprimir, en homenaje a nuestra sensibilidad, los sacrificios humanos y la antropofagia que le eran inherentes (pág. 166).

Lo cierto fue que simultáneamente con la cristianización se produjo la incorporación de los aborígenes a la cultura cristiano-occidental. Mestizaje y aculturación fueron la consecuencia de este proceso, lo que llevó a una verdadera fusión de elementos culturales. Un primer paso en este proceso fue lograr que los indígenas se sometieran a vivir en poblados, con toda la problemática de conciencia que esto implicaba para los mismos misioneros, defensores de los indios. Es el principio de la reducción así establecido en la *Recopilación de Indias* (libro V, t. III, 1, 1ª) de 1681.

Con mucho cuidado y particular atención se ha procurado [...] que los indios fuesen reducidos a pueblos y no viviesen divididos y separados por las sierras y montes, privándose de todo beneficio espiritual y temporal, sin socorro de nuestros ministros y del que obligan las necesidades humanas y deben dar unos hombres a otros (pág. 169).

Otro elemento fundamental para la adquisición de la cultura fue la asimilación de la escritura, incluso para la conservación de la propia de los aborígenes. Ciertamente estos tenían sus ideogramas, pero gracias al acercamiento a una cultura nueva se lograron salvar para la posteridad textos tan fundamentales como el *Popol Vuh*, libro sagrado de los quichés. Esto propició otro hecho importantísimo en la aculturación, la alfabetización. Los indios llegaron a dominar tanto el castellano como el latín.

Pero si los indios se hacían conocedores de la lengua de los conquistadores, los misioneros por su parte se dedicaron al estudio de las lenguas americanas, lo que daba eficacia a su labor evangelizadora y los acercaba al mundo mental de los naturales. Así “la presencia de la cultura hispana dio color y carácter a cuanto se refiere a la vida del espíritu en toda la extensión de la pluralidad de los reinos españoles en América” (pág. 173).

La última parte de este capítulo trata de la *Teoría y realidad de la protección del indio*. Es claro que la incorporación de los pueblos de América a la monarquía española requirió de toda una legislación, que marcó las líneas de procedimiento de esta empresa. Desde el siglo XVI se fue configurando este cuerpo legislativo en dos campos muy específicos:

las condiciones para la propagación de la fe y lo pertinente al trato que se debía dar a los indios. Ya en los siglos xvii y xviii se van notando algunas diferencias.

Desde mediados del siglo xvii toma fuerza la necesidad de controlar minuciosamente la conducta de los representantes de la corona en América. La autoridad tenía que ser protectora de los indios y había que cuidar de que así fuera. Se concibió una acción de tutela, que dio origen a muchísimos conflictos. En principio fueron los preladados los encargados de semejante misión; pero, en vista de los problemas que esto suscitó, se concedió a los virreyes y gobernadores el poder de nombrar las personas que debían cumplir esta misión.

Lo primero que hay que señalar —indica el autor— en cuanto a la forma de actuar de estos funcionarios es que tenían orden de respetar las instituciones prehispánicas, en tanto no lesionaran o fueran peligro para la religión o las buenas costumbres, según el modo de vivir y la cultura de España (pág. 178).

Desde luego, una cosa era la teoría y otra la práctica. Lo cierto es que el indio, ya sometido, se convirtió en pieza clave en el proceso de colonización. Al respecto resulta significativo el juicio del franciscano flamenco Pedro de Gante, uno de los 'doce' que llegaron a México:

Los nacidos en esta tierra son de bonísima complexión y natural, aptos para todo y más para recibir nuestra santa fe. Pero tienen de mal el ser de condición servil, porque nada hacen sino forzados y cosa ninguna por amor y buen trato; aunque en esto no parecen según su propia naturaleza, sino la costumbre, porque nunca aprendieron a obrar por amor a la virtud, sino por temor y miedo (pág. 179).

Es cierto que desde fines del siglo xvi y en los dos siguientes se dieron transformaciones grandes en el comportamiento de los núcleos humanos. El mestizaje fue uno de los protagonistas de esos cambios. También influyeron razones económicas, como los cambios que se fueron dando en la 'encomienda' y en las instituciones protectoras de los indios.

La propiedad de las tierras y la política de las reducciones fueron otros factores que incidieron en la vida americana durante los siglos xvii y xviii. Con otro ingrediente, que arranca de la segunda mitad del siglo xvi: el de mantener una separación racial entre indios y españoles. También la aparición del negro en América llevó a establecer que estos no pudieran convivir con los indígenas, como se estableció en 1541. Estas políticas de segregación no dejaron de influir en la misma obra de evangelización.

A lo largo del siglo xvii se da una gran movilidad social. Hay que anotar además que la política de la corona trató siempre de favorecer a los indígenas. La Real Instrucción de 1754 busca sanear y legalizar situaciones de hecho. Todo era consecuencia de un doble proceso: el crecimiento

vegetativo de la población y la transculturación que en el siglo XVIII fue todo un hecho.

La segunda parte del libro (págs. 187-287) trata de *La América independiente*. Se inicia con el Capítulo VI de la obra, *Una nueva filosofía sobre el hombre y su libertad*. El imperio de España se mantuvo inalterable durante los siglos XVII y XVIII. La organización administrativa, judicial, eclesiástica y militar traída por la corona, perfeccionada a lo largo de esos siglos, dominó el mundo americano en sus varios elementos humanos y culturales: hispánico, indígena y negro. El siglo XVII, especialmente, puede considerarse el de la 'pax hispánica'.

En ese mundo, dueño ya de una personalidad propia, afloró una fuerte corriente cultural, el llamado 'mestizaje cultural', notoria en la arquitectura civil y religiosa, en el florecimiento de las artes plásticas, en la riqueza de la alfarería y los tejidos, y en ese florecer de las letras y el ingenio en los diversos centros de la cultura española y americana. Incluso llegó el eco de la rivalidad de la política europea con España. "Pero sería el siglo XVIII el de las inquietudes externas e internas, de la América española, y aquel en el que irrumpen las nuevas ideas procedentes de Europa que anuncian los grandes cambios con que se abriría el siglo siguiente" (pág. 191). A propósito de esto, Murillo Rubiera escribe unas líneas orientadoras (págs. 194-196).

Lo que sucedió a partir de ese momento lo dice el autor en la segunda parte del libro. Es la tensión dialéctica que se crea en la América española entre una concepción cristiana del hombre y otra, consecuencia de la evolución de las ideas y de las circunstancias históricas.

En este camino, el primer paso es la experiencia de la independencia de las 'Trece colonias'. La nueva filosofía del hombre y de la sociedad política quedó plasmada en la *Declaración de Independencia* proclamada el 4 de julio de 1776 por el Congreso Continental de las trece colonias inglesas de América del norte, redactada por Jefferson.

En este proceso juega un papel muy importante la influencia ideológica de Thomas Paine, inglés radicado en Filadelfia a instancias de Franklin, fundador del *Pensilvania Magazine* y autor de varios opúsculos, de los cuales el más famoso es el titulado *Common sense*, reflexiones sobre el origen del gobierno con referencia especial a la constitución inglesa.

Entre 1802 y 1810 llegó a Filadelfia el venezolano Manuel García de Sena, quien publicó en 1811 fragmentos de tres escritos del autor inglés bajo el título *La independencia de costa firme justificada por Thomas Paine treinta años ha*.

Paine se había hecho notar ya en 1791-1792 con su *The rights of man*, de contenido revolucionario dentro de la ideología anglosajona, en res-

puesta a las *Reflections on the revolution in France* de Edmundo Burke. Desde luego, la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de la revolución francesa ya era conocida en la América española por obra de Antonio Nariño, quien la había publicado en 1793, según la versión de 1789 inserta en la constitución francesa de 1791. Esta declaración también jugó papel importante en la conspiración de Gual y España (págs. 208-209).

En qué sentido influyeron estas ideologías en los procesos de independencia de los virreinos de la América española no es fácil de establecer. Pareciera que tuvieron más impacto entre los negros y mestizos. Pero en este punto el autor apenas esboza la problemática y enuncia algunas conclusiones. Otra cosa será con la influencia ilustrada española y con la llamada 'doctrina populista'.

Las nuevas ideas tuvieron en la América española resistencias por el influjo de dos factores: la pervivencia del escolasticismo, cuya huella se mantuvo viva a pesar de la expulsión de los jesuitas en 1767, especialmente por las doctrinas de uno de sus miembros, Francisco Suárez, y la influencia de la 'Ilustración' española, que tenía sello propio y que supo proyectarse en la realidad de los reinos americanos. Figura destacada fue el beneditino Benito Jerónimo Feijoo, quien logró el equilibrio entre la fe religiosa y el entusiasmo racional. Su influencia en América fue notable, desde luego en las clases más acomodadas de los criollos, y neutralizó en buena parte la de las ideas de la Ilustración francesa. Caso singular en este campo fue el del franciscano Vicente Solano, considerado como el Feijoo del Ecuador.

En cuanto a la huella del escolasticismo, se debió sobre todo a la influencia de los jesuitas, que dominaron en cierta forma el campo de la educación en los tres niveles. Aquí se dio incluso en el medio indígena, gracias a las reducciones.

Se deduce que el único título legítimo para el ejercicio de la autoridad civil es la búsqueda del bien común. Este es el fundamento de la filosofía política de Francisco Suárez, y se conservó como depósito doctrinal en la América española. Consumada la independencia sigue este principio como razón fundamental. Un ejemplo lo tenemos en la constitución del estado de Antioquia del 21 de marzo de 1812.

El Capítulo VII (págs. 223-259) trata de la *Sociedad política en la nueva realidad americana*, y se desarrolla en varios puntos: condicionamientos etno-culturales y socio-económicos, formalismo jurídico y realidad social, presencia del indígena en el orden jurídico, y el problema de las constituciones.

Se considera ante todo el gran fenómeno del mestizaje americano, que en realidad comenzó antes de la época hispánica. Para entender los

problemas humanos, tan variados en América en el tiempo presente, hay que destacar la presencia de las masas indígenas en diversos grados de incorporación y aislamiento, por un lado, y el ascenso de la población mestiza y mulata, por otro. Y como esa población ha estado incorporada a la propiedad de la tierra, hay que entender que la comprensión de sus problemas depende de un conocimiento adecuado de la propiedad rural.

El tema del formalismo jurídico y de la realidad social nos lleva al momento en que los nacionalismos y la adhesión al racionalismo jurídico trajeron como fruto la elaboración de proyectos de códigos y constituciones, lo que tuvo gran fuerza desde un principio. Por otro lado, la sociedad que se había formado en la América española estaba integrada por criollos blancos o mestizos, por indios, mulatos, por una población varia, mucho mayor en número que la de los blancos criollos.

En cuanto a la presencia del indígena en el orden jurídico, la primera actitud esclavista —la de Cristóbal Colón— fue corregida durante el tiempo en que rigió el derecho indiano al considerar al indio como hombre libre. Al realizarse la expansión española por el continente, lo natural fue que la realidad nueva quedara sometida al derecho regulador de las relaciones humanas del pueblo colonizador. Pero el indio siempre fue tenido por libre, “si bien con la consideración de digno de tutela”. Esta situación obviamente cambió cuando se puso fin a la dependencia de España. “El régimen jurídico del indio con arreglo a las ideas liberales que inspiraban la nueva situación ya no pudo seguir basándose en motivos de discriminación favorable como el que acompaña a la aplicación de un estatuto especial, y se sustituyó por otro en el que el principio rector era el de la igualdad del indio y el blanco” (pág. 240).

El problema de la tierra fue muy sensible y ocasionó muchas cuestiones legales provocadas por los indígenas en defensa de sus derechos de tradición ancestral. De manera que el nuevo ordenamiento dio ocasión a situaciones que se resolvían con ficciones de tratados de difícil aceptación jurídica, agravado todo por la imposibilidad de obtener determinados objetivos políticos sin tocar la protección de las tierras de los aborígenes, propietarios de ellas.

Se evidenciaba así que el dogma igualitario, que se invocaba para desmontar una legislación de protección indigenista por considerarla discriminatoria, tropezaba con lo que la realidad venía a imponer, y se llegaba así a una adulteración de los principios jurídicos del nuevo ordenamiento.

Dentro de este contexto el autor se plantea la presencia del indígena en el orden jurídico, concretamente en el campo de las constituciones. Solo

en el presente siglo se encuentran preceptos que abordan de forma directa este problema.

La constitución peruana de 1933 y la boliviana de 1938 son las primeras que incluyen disposiciones relacionadas con la regulación de la política indigenista. En el curso de la década de los 40 se nota una mayor recepción constitucional en Hispanoamérica sobre estos temas, destacándose la constitución de Guatemala, en 1945. En 1946, las constituciones de Ecuador y del Brasil incluyen también importantes disposiciones en materia indigenista. Igual sucede en la constitución de Panamá, en 1950.

Especial referencia se hace al texto de la constitución política de Colombia, del 4 de julio de 1991. Aquí se trata de las peculiaridades de los grupos étnicos que viven en el territorio colombiano, y a este respecto obseva Murillo Rubiera:

Por eso debe ser destacado el precedente que ha sentado Colombia y el camino que ha abierto para lo que es verdadera solución de la gran cuestión siempre planteada: la incorporación de las etnias y comunidades indígenas al cuerpo social del país constituido del que, por los azares históricos, son hoy parte de forma irreversible y al que deben saber integrarse sin que eso signifique la pérdida de sus propios valores (págs. 256-257).

Para esto de la organización territorial de los indígenas en Colombia es clave el conocimiento del título XI de la constitución, considerada como “un precedente de enorme importancia en un continente en el que la pluralidad étnica es la primera realidad humana que se impone” (pág. 259).

El Capítulo VIII, último del libro, que se titula *El hombre de la América de hoy y de mañana* (págs. 261-287), se propone varios temas conclusivos: el subdesarrollo, los derechos del hombre en el ámbito interamericano y el indigenismo americano.

El autor, al culminar la reflexión sobre los períodos de la evolución de América, recuerda lo dicho por Miguel Antonio Caro en su ensayo *Americanismo en el lenguaje*: “multitud de tribus discordantes en las ideas y en el habla, órgano de las ideas, poblaban nuestra América”. La reflexión sobre el destino y la historia americanos lleva a Murillo Rubiera a hacer afirmaciones conclusivas.

A propósito del subdesarrollo, consustancial a la realidad americana, reconoce que es un tema elaborado desde criterios económicos y de nivel de vida, porque estos países son, como lo vio Humboldt, “un mendigo sentado sobre un montón de oro”.

El autor confirma que detrás del tema del subdesarrollo, en sí mismo, está una política desacertada, imprudente, cuando no inmoral. “Ser rico en

un país de pobres genera unas responsabilidades mucho mayores que en cualquier otra situación” (pág. 266). De donde la responsabilidad recae en quienes han colaborado en el endeudamiento externo de administraciones arrastradas por su propia situación y por la evolución del mundo.

Lo que Josué de Castro llamó ‘la geografía del hambre’ es algo que golpea la solidaridad internacional y la fraternidad universal. Pero no puede olvidarse que el fin de las instituciones humanas es la persona, como quedó consignado en la constitución pastoral *Gaudium et spes* (núm. 3). El autor hace valiosas consideraciones sobre este tema y señala caminos que permitirían a los países subdesarrollados salir de la situación crítica en que se encuentran.

Otro tema propuesto por el autor es el de los derechos del hombre en el ámbito interamericano. Establece que en los países hispanoamericanos, y en unión con los Estados Unidos, se integra un sistema jurídico internacional de carácter regional, cuyas piezas claves son la *Carta de la OEA*, la *Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre* y la *Convención Americana sobre Derechos Humanos*. La tradición jurídica de carácter interamericano, en cuanto al derecho positivo, se remonta a la Conferencia Panamericana de Lima de 1938.

El autor observa que existe una ignorancia muy grande con relación al tema indígena. El comienzo del indigenismo científico de condición universal tuvo lugar en Pátzcuaro, México, en abril de 1940. En ese país se fundó a comienzos de este siglo la Sociedad Indianista Mexicana, secundada más tarde por la Sociedad Mexicana de Antropología. Murillo Rubiera considera como una irresponsabilidad “pretender servir la causa de los indios incitándolos a que tengan por una causa de sus males la cultura que les llevó España” (pág. 285).

El libro se cierra con unos *Apéndices* (págs. 289-321). El primero, *Fechas fundamentales en el proceso de defensa de la dignidad y derechos fundamentales del hombre en América*. Luego una *Bibliografía* muy completa de colecciones documentales y obras coetáneas, y de obras generales distribuidas según los capítulos del libro. Por último, un *Índice* onomástico y uno toponímico.

Son de reconocer la calidad del trabajo de Murillo Rubiera, la solidez de su exposición y el fervor que ha puesto en la defensa de la obra de España en América. Escrito para la celebración del V centenario del descubrimiento de América, toca puntos controvertidos y polémicos, y lo hace con lujo de competencia y elegancia.

CARLOS VALDERRAMA ANDRADE

Instituto Caro y Cuervo.