

LA LUCHA POR LA LIBERTAD DE NATURALES Y AFRICANOS EN LAS INDIAS OCCIDENTALES (SIGLOS XVI Y XVII)

RESUMEN

El presente trabajo presenta la argumentación que sustentaba, en las Indias Occidentales primero la esclavitud de los naturales y, posteriormente, la Trata. Para ello se parte del origen de la encomienda, para luego analizar la entrada de la institución de la esclavitud. En ese juego de fuerzas se pone en diálogo a Bartolomé de las Casas, como defensor de los indios, y Francisco José de Jaca y Epifanio de Moirans, como primeros defensores y abolicionistas de la esclavitud de los africanos. Es interesante constatar como, un siglo después, estos autores siguen recurriendo a idénticos argumentos para lograr esos fines.

Palabras clave: Esclavitud, Abolición de la esclavitud, Bartolomé de las Casas, Francisco José de Jaca, Epifanio de Moirans.

ABSTRACT

This paper presents the argument that sustained, in the West Indies, first the slavery of the natives and later the trafficking. In doing so, they start from the origin of the order, and then analyze the entry of the institution of the slavery. In this analysis of the forces at play, they put in dialogue Bartolomé de las Casas, as the advocate of the Indians, and Francisco de Jaca together with Epifanio de Moirans, as the first supporters and abolitionists of the slavery of the Africans. It is interesting to see how, a century later, these authors keep using identical arguments to achieve these goals.

Keywords: Slavery, Abolition of the Slavery, Bartolomé de las Casas, Francisco José de Jaca, Epifanio de Moirans.

Aunque el tema que nos ocupa es la esclavitud negra y la lucha por su libertad, tarea desempeñada por algunos misioneros, de manera personal y, lo que es más significativo, desmarcándose de toda visión oficial, mantenida tanto por los poderes civiles como eclesiásticos del momento. No cabe duda que es preciso retomar algunas cuestiones previas a la *Trata*, con la intención de ver el desarrollo de instituciones que llevaron hasta esa realidad. Lo haremos de manera breve y sucinta, centrándonos sólo en lo esencial, pero con la conciencia de que los grandes temas y problemas indianos han de ser vistos también como una aportación fundamental en la comprensión de los Derechos Humanos. No se puede olvidar que, con gran frecuencia, la historia de éstos se ha visto casi siempre en relación directa a los hitos y acontecimientos que han tenido lugar en el contexto europeo, olvidando los hechos que tuvieron lugar en las Indias, ya fueran occidentales u orientales. Así sucede, de manera especial, con la legislación indiana promulgada en Castilla, fiel reflejo de las preocupaciones, polémicas y reconocimiento de los derechos de los naturales, en un sentido amplio, aunque inmediatamente tengamos que señalar que una cosa es la teoría y otra muy diversa la práctica concreta¹. De esta manera, proponemos una comparativa entre los siglos XVI y XVII, entre la encomienda de los naturales y la esclavitud de los africanos. Será interesante, en este sentido, ver cómo son usadas y propuestas dichas instituciones. Partimos, por tanto, de instituciones jurídico-canónicas y su uso en la argumentación teórica.

1. ANTECEDENTES

En este orden de cosas, no cabe duda que la *encomienda*, es la primera institución que ha de ser tenida en cuenta. Como señalaba Silvio Zavala en el lejano año 1935, «la encomienda, al igual que otras instituciones indianas, nació en las Antillas. Las dificultades teóricas y los perfiles jurídicos de la institución comenzaron a señalarse en esta primera etapa, y la experiencia adquirida influyó en el desarrollo posterior de la encomienda en el Continente»².

Al mismo tiempo, no se puede perder de vista que la encomienda indiana tenía su antecedente, en la Baja Edad Media, especialmente en la repoblación castellana al Sur de la cuenca del Tajo. La corona cedía territorios —de manera temporal o vitalicia— a aquellos señores que habían participado de manera activa en la Reconquista. Como es de suponer, la mayoría de éstos

1 El presente trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación del Ministerio de Economía y Competitividad: «Las Universidades Hispánicas (siglos XV-XIX): España, Portugal, Italia y México. Historia, saberes e imagen», con la referencia HAR2012-30663.

2 S. ZAVALA, *La encomienda indiana*, Madrid 1935, 1.

eran nobles o caballeros. A dichos señores se les hacía cesión *in commendam*³ de dichos territorios, comprometiéndose al amparo y protección de los mismos, pudiendo percibir un rendimiento económico, ya fuera por medio de la tierra o del territorio que quedaba bajo su custodia y protección.

No cabe duda que, aunque la Conquista de América está vinculada con la Modernidad, aquellos que llegaban a las lejanas tierras de las Indias, seguían acariciando el ideal medieval de títulos nobiliarios, que entendían llevaban aparejados derechos sobre la tierra y el vasallaje, en razón de los servicios prestados a la Corona. Esto tuvo como consecuencia que, en la medida que vaya desarrollándose la epopeya indiana, será también necesario encontrar fórmulas que ayuden al control de la tierra y a la regulación de la población⁴. A este fin responderá atentamente la encomienda indiana, generando una institución capaz de acomodarse a dichos intereses, que llevaban implícitos unos derechos y deberes. Pero, en este orden de cosas, la propuesta ya no iba formulada exactamente como lo había sido en la Península, sino que ahora se desvinculaba de la misma la concesión de tierras, delimitándola sólo a la fuerza del trabajo y al tributo de los naturales⁵. De esta manera, la encomienda era una cesión de tributos por parte del soberano, —que era quien debía cobrar los de los naturales— a favor de los encomenderos, en razón de que éstos merecían una compensación por los servicios prestados a la Corona en la conquista. Con estos antecedentes, los naturales eran progresivamente incorporados en la economía de aquellas tierras, convirtiéndose prácticamente en usufructo del encomendero.

En el juego de derechos y deberes, el encomendero recibía de los naturales el tributo que todo varón, entre 18 y 50 años, debía pagar al Rey, por su condición de vasallo libre de la Corona de Castilla. Además, estaba también

3 La expresión, *in commendam*, proviene del Derecho Canónico para referirse a un beneficio eclesiástico. Originariamente era aplicada a la colación provisional de un beneficio eclesiástico, que no contaba temporalmente con un poseedor titular. Por lo tanto, era opuesto al *titulum* que era aplicado a la colación regular e incondicional de un beneficio eclesiástico. Como progresivamente los laicos comenzaron también a disfrutar de los beneficios, tenían la obligación de pagar y contratar a un eclesiástico para satisfacer las obligaciones espirituales inherentes al propio beneficio. Al mismo tiempo, por beneficio eclesiástico se entendía el conjunto de bienes que garantizaban el adecuado sostenimiento de un clérigo. A lo largo del tiempo serán frecuentes las prohibiciones para impedir que los beneficios recayesen en manos de los laicos, Cf. X. 3. 6. 1; In VI 1. 6. 15 (II Concilio de Lyon). También se prohibiría la acumulación de los mismos sin mucho éxito, Cf. Extrav. Io. XXII. 3. Acerca de este tema, Cf. G. MOLTENI MASTAI FERRETTI, *L'amministrazione dei benefici ecclesiastici. Autonomia della Chiesa e intervento dello Stato*, Milano 1974; V. DE REINA, *El sistema benefical*, Pamplona 1965; A. García y García, *Beneficios y clérigos patrimoniales en Castilla*, Catanzaro 1998.

4 Somos conscientes de que no se trata exactamente del sistema feudal, sino que el asumido en la América española estaba directamente vinculado con el de la Reconquista, creando una red de ciudades que se iba extendiendo a lo largo y ancho del Continente conquistado, donde se iba afianzando la estructura, tanto militar como administrativa, canalizando aquellas actividades económicas que proporcionaban mayor riqueza.

5 Cf. S. ZAVALA, *De encomienda y propiedad territorial*, México 1940.

obligado a velar para que los naturales a él encomendados recibieran la doctrina cristiana, pagar a los doctrineros y, al mismo tiempo, acudir en defensa de la tierra si hubiera apelación por parte de las autoridades. Posteriormente, se impondría también la obligación de vivir en la villa de españoles que fuera cabecera de los términos en los que residían los naturales encomendados⁶.

La situación que se genera, ya sea en la primera encomienda antillana o en la continental posterior, pone de manifiesto intereses y lenguajes encontrados. Por una parte estaban los económicos y, por el otro, la necesidad de un discurso teórico que pusiese freno a una explotación física, que se veía como algo intrínsecamente perverso. Podríamos incluso identificar en distintos grupos sociales a aquellos que defendían o atacaban la propuesta contraria. El tema aparece especialmente en los enfrentamientos entre misioneros, particularmente dominicos —y los representantes de la Corona de Castilla—. Los personajes más representativos son Bartolomé de Las Casas, por un lado, y Juan Ginés de Sepúlveda, por otro⁷. Después del grito de Antonio de Montesinos: «Estos, ¿acaso no son hombres?», en el advenimiento de 1511, se convocaron progresivamente las Juntas de teólogos y togados, intentando poner luz sobre los problemas de la conquista y el dominio. Era el compromiso en la búsqueda de la verdad y la justicia, lo que implicaba incluso oponerse a los intereses del Soberano⁸.

De manera concreta, Las Casas considerará que las encomiendas de indios a los españoles, que incluía servicios obligatorios o repartimiento de trabajos forzados o de tributos, eran perniciosas o inmorales en sí mismas. Entendía, además, que tanto las conquistas como las encomiendas habían sido la causa de la ruina y destrucción de las Indias. El principio del que partía era la inaceptabilidad de la esclavitud de los indios por causa alguna: ni en razón de guerra, ni por compra de los que ya lo eran, ni por cualesquiera desmanes que pudieran cometer los indios. Ni siquiera cuando se trataba de la antropofagia, como sucedía en el caso de los caribes. Su planteamiento era realmente elocuente y lo expresa por medio de la conclusión y los tres corolarios de uno de sus tratados:

«Todos los indios, que se han hecho esclavos en Las Indias del mar Océano, desde que se descubrieron hasta hoy, han sido injustamente hechos esclavos, y los españoles poseen a los que hoy son vivos, por la mayor parte, con mala consciencia, aunque sean de los que hobieron los indios. ... Su Magestad es

6 Cf. Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias [Viuda de Juan Ibarra, Madrid, 1791], Madrid 1998, t. II, lib. VI, tit. IX, ley 10, p. 266.

7 J. GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Apología*, Madrid 1975; B. DE LAS CASAS, *Apología o declaración y defensa universal de los derechos del hombre y de los pueblos*, Valladolid 2000.

8 Acerca de este tema, Cf. F. MARTÍNEZ - R. MATE - M. R. RUIZ (coords.), *Pensar Europa desde América. Un acontecimiento que cambió el mundo*, Barcelona 2012.

obligado de precepto divino a mandar poner en libertad todos los indios, que los españoles tienen por esclavos. (...) Los obispos de las Indias son de precepto divino obligados, y por consiguiente de necesidad, a insistir y negociar importunamente ante Su Majestad y su Real Consejo, que mande librar de la opresión e tiranía que padescen los dichos indios, que se tienen por esclavos, y sean restituidos a su prístina libertad, y por esto, si fuere necesario, arriesgar las vidas. (...) Docta y santamente lo hicieron los religiosos de la Orden de sancto Domingo y sant Francisco y sant Agustín en la Nueva España, conveniendo y concertándose todos a una, de no absolver a español que tuviese indios por esclavos, sin que primero los llevase a examinar ante la Real Audiencia, conforme a las Leyes Nuevas; pero mejor hicieras, si absolutamente a ello se determinaran, sin que los llevaran a la Audiencia»⁹.

Estas ideas estaban justificadas desde la comprensión del indio como hombre, sujeto de derechos y deberes y, por lo mismo, llamado a la salvación eterna y, como consecuencia, alejándolos de la condenación eterna, a la que podían ser llevados por la esclavitud. Esa amenaza de condenación, además, deducía que se extendía también a las autoridades reales y hasta al mismo soberano. Los castellanos, con el trato cruel infligido a los naturales, precipitaban al infierno sus propias almas, así como las de los indios. Para Las Casas los naturales llevaban una vida racional, lo que era evidente a partir de sus propios gobiernos, en una vida doméstica común. Incluso aquellos que se encontraban diseminados, al margen de formas socializadoras comunitarias, consideraba que gozaban del oportuno ingenio natural y buena razón como para vivir en policía cristiana. Era una reafirmación de que no eran gente bárbara, como los consideraba gran parte de la sociedad castellana afincada en las Indias.

Con estos antecedentes, una vez que es prohibida la esclavitud por medio de las *Leyes Nuevas* (1542), el sistema se sustentará a partir del propio funcionamiento de las comunidades indígenas. Dichas leyes, así como las normas de *Repartimiento* (1548), dotarán a los naturales de tierras y de una organización administrativa y urbana semejante a las villas de españoles. Estando, por lo mismo, obligados a abonar tributos en especie y moneda, así como prestaciones de trabajo, basadas en dicho repartimiento.

Así, cuando ya está potencialmente consolidada la organización política y estatal, por medio de los virreinos de la Nueva España y del Perú, surge la explotación limitada de la mano de obra natural, dando paso a la encomienda y al repartimiento de indios. El tema se complicará rápidamente, pues las grandes minas de plata de Potosí (1545) y Zacatecas (1546) harán derivar los acontecimientos de manera sorprendentemente veloz y novedosa. Será

9 B. DE LAS CASAS, Tratado sobre los indios que se han hecho esclavos, [Sevilla 1552], in: Id., Obras completas. X. Tratados de 1552, Madrid 1992, 221, 254, 258, 271.

ya una preocupación económica que pondrá en funcionamiento multitud de resortes sociales, políticos, culturales, religiosos y estatales.

Aunque los indígenas habían quedado libres de la servidumbre, se veían obligados a prestar sus servicios a través de un sistema de rotación, que se llevaba a cabo por medio de los repartimientos. Éstos exigían el trabajo de una cuarta parte de los indios, por turnos semanales, de donde recibían un salario. Los indígenas trabajaban para particulares o para autoridades. Y, para evitar formas de esclavitud encubierta, se llegará a prohibir que se pudiera hacer anticipos a modo de préstamos que obligaran a trabajos futuros. Todo este proceso es el que ha llevado a Luis Navarro a afirmar que la encomienda es la primera clave de la sociedad indiana¹⁰.

Al comienzo, el repartimiento de tierras se llevó a cabo de forma gratuita, excepto respecto a los derechos mineros por parte de la corona y de los intereses de los indios. Al mismo tiempo, se exigía que los beneficiarios residieran cierto tiempo en sus nuevas tierras y tuvieran un usufructo por medio de los cultivos, estando además obligados a construir viviendas, con el compromiso de no traspasar su tierra a la Iglesia.

No se puede olvidar también que la argumentación venía apoyada en el derecho natural, argumentación esencial de la Segunda Escolástica, y no en las posteriores teorías de los Derechos Humanos. Con todo, la encomienda pronto dejará de tener la importancia de las primeras décadas. La razón se podía encontrar en el hecho de que ésta no era a perpetuidad y en el descenso de la población indígena, así como en la creciente diversificación económica, que había supuesto la introducción de nuevas actividades económicas, que generaban más beneficios, al tiempo que exigían mano de obra especializada. Por ello, la institución que había sido diseñada y pensada como base de un régimen señorial, acabaría siendo una mera renta debilitada por impuestos y pagada por la hacienda real sobre fondos procedentes del tributo indígena.

2. LA INSTITUCIÓN DE LA ESCLAVITUD

Esto nos lleva a vincular la encomienda con la servidumbre, puesto que diversos autores la considerarán como una esclavitud encubierta de los indios¹¹. La trata será una propuesta de solución amplia y multiforme, que responderá perfectamente a las necesidades económicas que se iban generando.

10 Cf. L. NAVARRO GARCÍA, *La encomienda, primera clave de la sociedad indiana*, in: J. BAUTISTA RUIZ RIVERA-H- PIETSCHMANN (coords.), *Encomiendas, indios y españoles*, Münster 1996, 34.

11 Acerca de este particular, Cf. M. A. PENA GONZÁLEZ, *Un documento singular de fray Francisco José de Jaca, acerca de la esclavitud práctica de los indios*, in: *Revista de Indias* 61, 2001, 701-713.

No se puede obviar que la esclavitud era una institución muy antigua y presente en múltiples pueblos que, en la cultura occidental, gozaba unánimemente de legitimidad teórica y legal. Aparecía ya como algo admitido en el Antiguo y Nuevo Testamento, en la filosofía griega, en el Derecho Romano, en los Santos Padres y teólogos más sobresalientes, que la veían como un castigo del pecado, lo que venía abalado mediante un cuerpo doctrinal y jurídico, que ubicaba dicha institución en el derecho de gentes.

A la esclavitud se llegaba, fundamentalmente, desde tres formas: mediante la guerra, por nacer del vientre de una sierva y, en tercer lugar, por compra o rescate. En las Indias la fórmula más frecuente será el recurso a la primera causa. En este sentido, se exigía que la guerra fuera justa, lo que obligaba a que ésta hubiera sido declarada por el príncipe o la autoridad legítima competente y que, al mismo tiempo, se diera una justa causa, que suponía necesariamente la violación de un derecho y, además, que hubiera recta intención. Al mismo tiempo, era lectura común que aquel que era capturado en una guerra justa, si ésta no tenía lugar entre cristianos, podía ser reducido a servidumbre.

Una cuestión fundamental será los motivos —títulos— aludidos para validar las guerras justas contra los indios: Título de servidumbre natural, Título de los pecados contra la ley natural, Título del poder universal del Romano Pontífice sobre todo el orbe, Título de la infidelidad, Título de la predicación y conservación del Evangelio. Desde época muy temprana se levantarán voces contra esta lectura e interpretación interesada. Una de las más significativas será la de Bartolomé de Las Casas, pero no la primera, aunque sí la más conocida. El tiempo dará la razón a aquellos que negaban la licitud de la esclavitud de los naturales de Indias; por lo que el Emperador la erradicará definitivamente de aquellas tierras, en las *Leyes Nuevas* de 1542, como ya se ha indicado.

Con anterioridad, lo había expresado en la *Instrucción* a Diego de Velázquez de 1523, en la que se afirmaba:

«Y en caso que por esa vía no quieran venir a nuestra obediencia, y se les hubiere de hazer guerra, aueys de mirar que por ningún caso se les haga guerra no siendo ellos agresores, y no auiendo hecho, o prouado a hazer mal o daño a nuestra gente, y aunque ellos ayan acometido antes de romper con ellos les hagays de nuestra parte los requerimientos necesarios para que vengan a nuestra obediencia vna y dos y tres y más vezes quantas viéredes que sean necesarias conforme a lo que os embia ordenado y firmado de Francisco de los Couos mi secretario, y del mi consejo, y pues aulla aura con vos algunos christianos que sabrán la lengua con ellos les daréys primero a entender el bien que les verna de la guerra, especialmente que los que se se tomaren vivos en ella han de ser esclauos, y para que desto tengan entera noticia, y que no puedan pretender ignorancia les hazed la dicha notificación, porque para que puedan ser tomados por esclauos, y los christianos los puedan tener con sana concien-

cia, es todo el fundamento, en lo suso dicho aueys de estar sobre el auiso de vna cosa que todos los christianos, porque los indios se les encomienden, como lo han sido en las otras islas que hasta aquí se han poblado tendrán mucha gana que sean de guerra, y que no sean de paz, y que siempre han de hallar este propósito y porque no os podáys escusar de platicar con ellos sobre ello, es bien estar auisado de esto para el crédito que en esto se les deue dar, y para remediar que en ninguna manera se haga»¹².

De esta manera, se iba afianzando una visión en la que se entendía que existía una progresión que, ineludiblemente llevaría hacia la libertad del indio, en razón de su consideración de persona, algo que no sucedería posteriormente con el negro, que sería visto e interpretado como bárbaro. El paso siguiente será la posición defendida en las *Nuevas Leyes y Ordenanzas*, de 20 de noviembre de 1542, en la que se abolía definitivamente la esclavitud de los naturales:

«[VII] Y porque nuestro principal intento y voluntad siempre ha sido y es de la conseruación y aumento de los indios y que sean instruidos y enseñados en las cosas de nuestra sancta fe Cathólica y bien tratados como personas libres y vasallos nuestros como lo son, encargamos y mandamos a los del dicho nuestro Consejo tengan siempre muy gran atención y especial cuidado sobre todo de la conseruación y buen gouierno y tratamiento de los dichos indios, y de saber cómo se cumple y executa lo que por nos está ordenado y se ordenare para la buena gouernación de las nuestras Indias y administración de la justicia en ellas, y de hazer que se guarde, cumple y execute, sin que en ello aya remisión, falta ni descuydo alguno.

[XXI] Item, ordenamos y mandamos que de aquí en adelante, por ninguna causa de guerra ni otra alguna, aunque sea so título de rebelión, ni por rescate ni de otra manera, no se pueda hazer esclauo indios alguno, y queremos que sean tratados como vasallos nuestros de la Corona de Castilla, pues lo son.

[XXIII] Como avemos mandado proueer que de aquí en adelante por ninguna vía se hagan los indios esclauos, así en los que hasta aquí se han fecho contra razón y derecho y contra las provisiones y instrucciones dadas, ordenamos y mandamos que las Audiencias, llamadas las partes, sin tela de juicio, sumaria y breuemente, sola la verdad sauida, los pongan en libertad, si las personas que los touieren por esclauos no mostraren título cómo los tienen y poseen legítimamente, y porque a falta de personas que soliciten lo susodicho los indios no queden por esclauos injustamente, mandamos que las Audiencias pongan personas que sigan por los indios esta causa, y se paguen de penas de cámara y sea hombres de confianza y diligencia.

¹² Cedulaario Indiano de Diego de Encinas [Imprenta Real, Madrid 1596], Madrid 1945-1946, lib. IV, 361-362.

[XXVII] Otrosí, mandamos que a todas las personas que tovieren indios sin tener título, sino que por su autoridad se an entrado en ellos, se los quiten y pongan en nuestra corona real¹³.

Además, las *Leyes Nuevas* tendrán un valor intrínseco, por el hecho de no ser simplemente una declaración estricta de la norma, sino que ofrecían también sus motivos y razones, en el amplio contexto histórico y doctrinal del momento, lo que servía además para justificarlas. A partir de este momento, la legislación se multiplicará para que la prohibición se haga efectiva. Se logra así que los naturales sean liberados paulatinamente, amparados en una reflexión bien informada, que responde a argumentos de carácter ético, jurídico y religioso. De esta manera, el cambio de rumbo obedecerá a motivaciones de buen gobierno, juntamente con los principios éticos y religiosos, que lograrán hacerse valer, frente a otras razones políticas y económicas que podrían haber sido tenidas en cuenta. Quedaban así, a la muerte de sus beneficiarios, suprimidas las encomiendas y se prohibían los trabajos forzados de los naturales, quedando teóricamente abolida la esclavitud de éstos¹⁴.

En esa línea se había promulgado también la bula *Veritas ipsa* (2 de junio de 1537), de Paulo III¹⁵, que consideraba como demoníacos a aquellos que trataban a los indios como brutos e incapaces de la fe, al tiempo que declaraba que éstos eran seres racionales, hombres verdaderos libres y, por lo mismo, capaces de recibir la fe. Entendía, además, que los indios aunque no eran cristianos, no podían ser privados de su libertad y bienes, ni ser reducidos a servidumbre, por lo que declaraba como írrito y falto de valor todo lo que se obrara en este sentido. Hay que señalar como, Paulo III no hace ninguna distinción entre derechos fundamentales de los cristianos y los de la población no cristiana, ya fuera conocida o estuviera por descubrir. El texto se dirige, de manera concreta a los naturales de las Indias, mientras que la población negra no está explícitamente referida.

Con todo, el problema de la encomienda siguió vivo, por lo que en 1546, Carlos V tuvo que conceder que éstas pudieran heredarse, en contra

13 Carlos V, Nuevas leyes y ordenanzas para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los indios, in: J. DE LA PEÑA, *De Bello contra Insulanos. Intervención de España en América. II. Escuela española de la paz. Segunda generación, 1560-1585: Posición de la Corona*, Madrid 1982, 106. 110-112.

14 Cf. Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias, t. II, lib. VI, tit. II, 201-207.

15 Cf. Paulo III, *Veritas ipsa*, in: J. METZLER (ed.), *América Pontificia primi saeculi evangelizationis (1493-1592)*, t. I, Città del Vaticano 1991, doc. 84, 364-366. Ese mismo año, enviado por el obispo de Tlaxcala, había llegado a Roma, el dominico Bernardino de Minaya, con una carta del obispo para conseguir del Pontífice una declaración doctrinal que aseverase que los indios eran hombres libres, capaces de la fe cristiana y, por lo mismo, que no podían ser reducidos a servidumbre. La bula será llevada por el dominico de vuelta a México, a finales de ese año, no tardando en ser conocida en todo el Continente. Pero, en razón del pase regio, ésta será retirada por mandato del Emperador.

de lo establecido en las *Leyes Nuevas*¹⁶. Pero paulatinamente irá reduciéndose al cobro de tributos que los indios encomendados estaban obligados a pagar al Rey, excluyéndose a tal efecto cualesquiera trabajos forzados. La renta tributaria estará regulada por la Corona, con el objeto de que no se excediera nunca de lo que los naturales habían estado pagando antes a sus señores. De manera práctica, para la recaudación de los tributos e ir imponiendo su abono en metálico, se iniciará entre los años 1530 y 1560, una organización administrativa que sustituirá a la de los encomenderos.

Con estos pronunciamientos, de manera progresiva, los indios se verán alejados y liberados de la esclavitud. El recurso, como se deja ver, venía apoyado en el derecho de gentes, teniendo en cuenta que, cuando Alejandro VI había confiado aquellos territorios y sus gentes a la Corona de Castilla, lo había hecho considerándolos como súbditos, por lo que merecían idéntica consideración que el resto de los castellanos. Por lo mismo, no quedaba obstaculizada la esclavitud de los naturales, ya que podían ser sometidos a servidumbre, pero siempre en razón de los títulos.

En este orden de cosas, hay que reconocer que, en los planteamientos que va haciendo Las Casas en la defensa de los indios, la mayoría de las ideas están ya presentes, incluso con mayor precisión, en otros autores. Con todo, habrá también matices y detalles que son propios basándose en toda la tradición teológica occidental. Dos son especialmente sugerentes y es necesario tenerlos ahora presentes: la comprensión de que todo lo que se ha realizado en las Indias es nulo y, al mismo tiempo, la obligación de restitución de todo lo adquirido en el nuevo orbe.

La *restitutio* él la aplica a las Indias y sus naturales. No se trataba simplemente de un precepto de la moral cristiana, sino de una exigencia de la justicia. Por ello estaba ya presente en el derecho de distintos pueblos, especialmente en el derecho romano¹⁷. De ello deduce que, la consecuencia

16 Junto con la superación de los servicios personales se sucederán los pleitos por el derecho a sucesión y la perpetuidad de las encomiendas. No se puede perder de vista que, los primeros grupos de criollos, herederos de los conquistadores y pobladores, tenían como único medio de subsistencia unas encomiendas cada vez más debilitadas, no sólo por las medidas jurídicas y políticas emanadas de la Corona, sino también por el descenso de población indígena, que implicaba menos ingresos en los tributos.

17 Su fundamento se encontraba en el principio de la «*restitutio in integrum*» del derecho romano, que suponía la restitución total y completa, que obligaba a la cancelación plena de los efectos o consecuencias de un hecho o negocio jurídico, restableciendo así la situación anterior, como si tal hecho no se hubiera realizado. El principio va a estar presente, de manera muy temprana, en la teología cristiana. Santo Tomás de Aquino lo aborda en la II^a-II^{ae}, q. 62 de la *Summa Theologiae*. Tendrá una plasmación singular en el marco del siglo XVI, cuando la moral, pasa a configurarse como ciencia independiente respecto a la teología. No se puede olvidar que, en ese contexto la tensión entre teología, moral y derecho es una práctica habitual, por lo que estas ciencias están especialmente imbricadas entre sí. Precisamente por ello se constata esa fluctuación entre la teología y el derecho, con un uso frecuente de términos jurídicos desde la moral y la ética. Cf. G. CERVENCA, *Studi vari sulla «restitutio in integrum»*, Milano 1965; A.

última es la devolución de todo lo que los castellanos habrían obtenido en aquellas tierras. Entendiéndose que había sido robado el patrimonio y bienes de los indígenas, pues las guerras, conquistas, encomiendas y esclavitud eran ilícitas. Habían sido usurpados los señoríos, en razón de que no existían títulos jurídicos que los fundamentasen. De ahí deducía también que se trataba de un robo o expolio, por lo que era de justicia devolverlo a sus legítimos poseedores, que serían los caciques y señores como representantes de su propia soberanía, así como a todos los indios sus bienes y riquezas. Amén de la libertad usurpada, por medio de las instituciones de la esclavitud y de la encomienda.

En relación a su propia argumentación teológica, entendía que la *restitutio* debía abarcar, no sólo la devolución de lo robado, sino también la compensación de los daños ocasionados, por lo que habría dos niveles fundamentales de restitución: en el de la justicia que exige la entrega de aquello de lo que alguien se ha apoderado de manera inapropiada y, al mismo tiempo, en el que se refiere a lo concreto y, vinculado a ello, al ámbito de la conciencia personal bien formada, lo que llevaba necesariamente hasta el delicado terreno de la absolución sacramental.

La confesión será el arma concreta que utilizará para gravar la conciencia de los castellanos, negando la absolución a los que no estaban dispuestos a aceptar unos compromisos tan duros y exigentes. En las normas a los confesores de su diócesis de Chiapa¹⁸, manda que no se absuelva a español alguno a no ser que diese ante notario, caución jurídica de que se obligaba en conciencia a restituir todo lo adquirido de los indios por medio de la conquista o la encomienda. Así, todo lo que proviniera como fruto de estas instituciones, debía ser puntualmente detallado y especificado al confesor. Éste, por su parte, quedaba facultado para determinar el monto y modo de la devolución, así como la manera concreta para resarcir los daños y perjuicios causados a los indios. Al tratarse de una norma emanada del juez natural de la diócesis, el penitente estaba obligado a cumplir con lo ordenado por el confesor. Mandaba, además, que antes de la absolución debía hacerse la restitución y, en caso de peligro de muerte, se requería juramento expreso de que se procedería de ésta manera, dejando a los herederos despojados de los bienes.

Este arma, que así optamos por definir a la negación de la absolución sacramental, ha de ser entendida, tal y como señalábamos antes, como una preocupación permanente en el dominico, por reconocer y ponderar adecuadamente el valor fundamental y último de la vida cristiana, que no es otro

BETTETINI, La «restitutio in integrum» processuale nel diritto canonico. Profili storico-dogmatici, Padova 1994.

18 Cf. B. DE LAS CASAS, Aquí se contienen unos avisos y reglas para los confesores que oyeren confesiones de los españoles..., in: Id., o.c., 369-371.

que la salvación eterna. Entendiéndose por tal, tanto la de los indios como la de los castellanos y sus descendientes. Afirmar este elemento característico e identificador de una auténtica propuesta misionera cristiana, no era óbice para la defensa y el bienestar temporal de los naturales.

3. LA ESCLAVITUD DE LOS AFRICANOS

Es suficiente señalar cómo, durante la antigüedad clásica, existían amplias reservas sobre la población negra, considerando que no eran gente de fiar. Al mismo tiempo, a finales del siglo XV, su venta será frecuente por medio de transacciones con los corsos o del común mercadeo. Esto sucedía porque, el propio derecho romano, así como su explicitación en el castellano, por medio de las Partidas, lo hacía posible para cualquier etnia.

De esta manera, los primeros esclavos pasarán a las Indias occidentales como servicio personal de sus amos. Es el caso del propio Cristóbal Colón que, ya en su segundo viaje, se hace acompañar de dos ladinos para su servicio personal. Por tanto, de manera muy temprana, en 1511, cuando se ve que los indígenas no resisten el trabajo físico, diversos eclesiásticos propondrán que sean sustituidos por los negros bozales de la Guinea¹⁹. Algo que será afianzado un año más tarde, cuando los Reyes Católicos nombren a Nicolás de Ovando, gobernador de la Española, recomendándole e instruyéndole expresamente para que no lleve consigo ningún esclavo judío o moro, pero que fomentase la importación de negros²⁰.

Incidiendo en esta idea, Las Casas remitirá, en 1516, un memorial al cardenal Cisneros, donde narra «los agravios y sinrazones» de lo que estaba sucediendo en las Indias, a la vez que proponía el envío de esclavos africanos a las tierras descubiertas, para sustituir a los indios en los trabajos de las encomiendas. Aunque él no será el único que mantenía estas ideas, sí el más insistente, puesto que en sus informes del 20 de enero de 1531 y del 30 de abril de 1534, al Consejo de Indias, seguirá intimando la conveniencia de introducir esclavos africanos, para el servicio de los castellanos²¹. Las conclusiones a las que llega resultan especialmente elocuentes: considera que las

19 Precisamente, el 7 de octubre de 1492, el papa Pío II había escrito la letra *Rubicensem* al obispo de la Guinea en la que calificaba la esclavitud de los negros como un gran crimen —*magnus scelus*—. Desgraciadamente, el ejemplo quedó como algo puntual y aislado. Cf. J.-P. TARDIEU, *Le destin des Noirs aux Indes de Castille XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris 1984, 79.

20 Cf. A. QUENUM, *Les Églises chrétiennes et la traite atlantique du XV^e au XIX^e siècle*, Paris 2008, 81ss.

21 El detalle, además, tiene gran importancia, como pone de manifiesto Tardieu, puesto que propone el recurso a la esclavitud de los negros cuando estaba terminantemente prohibido el paso de esclavos moros. Cf. J.-P. TARDIEU, o.c., 52.

guerras en las Indias van en contra de todo derecho natural y divino, por lo que la esclavitud de sus naturales es ilícita. Si esto es así, los conquistadores y encomenderos están obligados a restituir los bienes y riquezas adquiridos y, al mismo tiempo, los gobernantes que no cumplen con su obligación deberán ser sustituidos por otros más adecuados.

Sentado el precedente teórico y vistos los resultados financieros logrados, por medio de la mano de obra africana, el paso al comercio de la *Trata* no será ya una tarea difícil, entrando en escena los negreros, especialmente portugueses, ingleses, holandeses y franceses²². Con todo, lo más importante es poder traslucir cuál será la argumentación teórica que sostenga todo el edificio. Y, en este orden de cosas, no se puede olvidar que es precisamente en el siglo XVI cuando la moral se configura como una ciencia teológica autónoma e independiente, sustentada a partir de una teología escolástica, en la que los autores más significativos tendrán una fuerte dependencia del tomismo y, por lo mismo, de Aristóteles.

Por lo mismo, la primera argumentación común recurrirá a Aristóteles, entendiendo que la esclavitud era algo intrínseco a la sociedad, aunque fuera contraria a la naturaleza. Así lo sostendrán Vitoria o Soto. En concreto, Vitoria es consultado por un dominico acerca de las técnicas usadas por los portugueses en África, para apoderarse de los naturales de aquellas tierras. Después de su opinión personal que, en líneas generales se atiene a los títulos de licitud, considerando que los africanos pueden ser esclavos de hecho o de derecho, por lo que el acento lo pondrá más directamente respecto al trato que se les inflige²³.

Si el pronunciamiento de Vitoria tiene un carácter meramente personal, no así las aportaciones de Domingo de Soto y Luis de Molina. Veamos muy brevemente las ideas esenciales de los mismos. El dominico segoviano recurre a los títulos por los que se consideraba lícita la servidumbre: la propia venta —de los mayores de veinte años—; la venta de los propios hijos; los reducidos en guerra justa²⁴. Soto está convencido de la importancia que la libertad tiene para el ser humano pero, después de exponer su razonamiento sobre la esclavitud de manera objetiva, la aplica a los africanos negros, expresando su indignación porque los bozales son reducidos con fraude y dolo. Entendía

22 Para una visión de conjunto sobre la trata en América, Cf. H. S. KLEIN-B. VINSON III, *African Slavery in Latin American and the Caribbean*, New York 2007, 2 ed.

23 Cf. F. DE VITORIA, Carta del Maestro fray Francisco de Vitoria acerca de los esclavos con que trafican los portugueses, y sobre el proceder de los escribanos, in: *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria* 3, 1930-1931, 38-40. Para un análisis de la misma, puede verse también M. A. PENA GONZÁLEZ, *Francisco José de Jaca. La primera propuesta abolicionista de la esclavitud en el pensamiento hispano*, Salamanca 2003, 99-102.

24 Cf. D. DE SOTO, *De iustitia et iure libri decem*, excudebat Ioannes Baptista a Terranova, Salamanticae 1569, lib. IV, q. 2, art. 2, f. 103v.

que tanto los que los capturaban, como los que los compraban, así como los que los poseían de antes no podían tenerlos lícitamente, por lo que deberían liberarlos, para que recuperasen su estado original, aun en detrimento de que el poseedor no recuperase aquello que había invertido en la compra. Si la justificación había sido el atraerlos a la fe, considerará que estaban cometiendo una grave injuria contra la fe misma. Sin olvidar que a ésta no se podía llegar por medio de coacción.

Por su parte, Luis de Molina hará una reflexión atenta y profunda, a partir de la experiencia que tiene de los mercaderes portugueses²⁵. Participa de la doctrina común sobre la esclavitud, por lo que la aceptará siempre que sea justa, lícita y conste título legítimo de la misma²⁶. Distingue de manera formal, entre esclavitud natural y legal, centrándose en la segunda, que analizará recurriendo a los títulos legítimos de servidumbre, que expone con precisión. En este sentido, respecto al *derecho de guerra*, considera que será lícito siempre que la guerra sea justa y cumpla los requisitos, de tal suerte que el vencedor puede reducir al vencido; excepto en el caso de guerra justa entre cristianos. En este último caso, los infieles podrán ser sometidos a servidumbre perpetua. Al mismo tiempo, como consecuencia de los *delitos cometidos*, cuando eran de particular gravedad estaban penados con la esclavitud: las mujeres que conscientemente contrajeran matrimonio con los que hubieran recibido órdenes sagradas; los cristianos que vendiesen armas a los sarracenos; el liberto que no fuera agradecido con el que le otorgara la libertad; el raptor que huyera con la raptada a la iglesia y constase violencia; los rebeldes apóstatas en la guerra. Respecto a la *compra-venta*, Molina señala tres motivos diferentes: el hombre como señor de su libertad, en virtud del derecho natural puede venderse como esclavo; el padre que en caso de grave necesidad puede vender a los hijos por un justo precio; los que van a ser asesinados por los suyos, pueden ser rescatados de la muerte por un precio. Si fueron castigados justamente, serán lícitamente esclavos, de lo contrario, concurriría cierta dificultad. Por último, en *razón de cuna*, considerando que todo el que nace de madre esclava lo es él también.

Posteriormente analiza la licitud de la compra de los esclavos negros africanos transportados por los portugueses. Refiere, además, las prácticas utilizadas por los reyes africanos para reducir a servidumbre, que serán las que acaba de formular de manera genérica: *Por guerras*, ya que la existencia de muchos y pequeños reinos hacía que siempre estuvieran en guerras, por

25 Acerca de esta cuestión Cf. J. M^o GARCÍA AÑOVEROS, Luis de Molina y la esclavitud de los negros africanos en el siglo XVI. Principios doctrinales y conclusiones, in: Revista de Indias 60, 2000, 307-329; M. A. PENA GONZÁLEZ, Francisco José de Jaca..., 117-123.

26 Cf. L. DE MOLINA, De iustitia et iure tractatus, apud Sessas, Venetiis 1611, lib. I, tract. 2, disp. 32, col. 143.

lo que muchos eran reducidos a servidumbre y vendidos a los portugueses. Al mismo tiempo, los mercaderes portugueses que vivían entre los negros los vendían como esclavos a los navíos. *Por delito*. Las condenas solían ser muy desproporcionadas con los delitos. Y, el hurto en gran parte de los reinos de África, estaba penado con la esclavitud. Constata que la *compra-venta*, en Etiopía, era lícita. Tanto la de uno mismo como la de los propios hijos. Así, sucedía con aquellos que iban a ser asesinados por los de su propia etnia, para cobrar las deudas de los difuntos, mediante la servidumbre de los hijos.

La concreta descripción del jesuita pone de manifiesto lo afianzada que estaba la esclavitud entre los africanos, viéndose ésta especialmente potenciada con la llegada de los portugueses. Al mismo tiempo, muestra cómo los mercaderes no reparan en los títulos. Señala que compran los esclavos a un precio acordado de antemano, preocupándose sólo de su enriquecimiento... De todos estos agravios y excesos obtiene su propia deducción, entendiendo que la situación no genera escrúpulos en ningún estamento de la sociedad²⁷. En el fondo, tampoco él ve ningún motivo de escrúpulo, ya que a renglón seguido se pregunta por las guerras de los esclavos negros con los portugueses, considerando que no hay que dudar del título justo, pues aquellos reyezuelos dieron causas justas para la guerra al invadir o robar a los portugueses. Si algunos de aquéllos fueron capturados bajo título de guerra justa, son esclavos lícitos²⁸. Por último da su parecer como teólogo moralista a cada uno de los títulos. El detalle es realmente significativo, pues será un lugar común para todos los autores posteriores.

Entenderá que la guerra entre negros estaba al margen de toda justicia, por lo que no podían ser consideradas como justas. Pero, en relación a los que habían sido esclavizados por enfrentamientos bélicos con los portugueses, los mercaderes no precisan hacer ninguna averiguación, entendiendo que eran consecuencia de guerra justa. Al mismo tiempo, aquellos que procedían de delitos cometidos, se entendía que era lícito, en cualquier lugar, comprar un esclavo que hubiese sido reducido a tal estado por la autoridad pública, en razón del delito cometido. Con todo, entiende que, por el delito de uno, no es lícito esclavizar a otros; ni siquiera de su familia. Pone también de manifiesto como esos delitos, en otros lugares, conducirían a galeras u otro delito más leve. No considera lícito el simple robo. Pero, se conformará con el hecho de que los portugueses puedan comprar lícitamente a aquellos negros que han sido condenados a muerte por hurtos leves. Por último, en relación con la compra-venta, considerará que tampoco es lícito vender a sus mujeres e

27 Cf. *Ibid.*, 153.

28 Cf. *Ibid.*, 154.

hijos por capricho, con la salvedad del adulterio y la violación, que podrían ser motivo de esclavitud.

La conclusión a la que llega es que, fuera de aquellos negros esclavizados por guerra justa, así como por alguna otra excepción, el resto de los negros habían sido esclavizados injustamente y, en razón del derecho natural, era obligatorio devolverles su libertad, reparando, además, los daños cometidos en ellos²⁹. Por si esto no fuera suficientemente explícito, razonará que todos aquellos que compran esclavos de los infieles, deben tomar conocimiento que la mayoría han sido hechos tales sin justo título. Teniendo además presente que al comprarlos sin indagar sobre el título de justa esclavitud, así como la causa o delito, olvidando la presunción para lo contrario, pecan mortalmente. Por ello, siempre que tengan ocasión, han de buscar la verdad, quedando obligados a restituir al esclavo en la medida de la duda.

En este sentido, Molina intenta responder a aquellos que consideran que se hace un beneficio al esclavizarlos, puesto que así se les atrae a la fe, entendiendo que el beneficio de la fe no puede ser una justificación de la servidumbre. Al mismo tiempo, tampoco es aceptable que las autoridades, civiles y eclesiásticas, lo permitan. Desarrollando el discurso, se pregunta también acerca de los que en Portugal y otros reinos poseen esclavos. La cuestión es si lícitamente los pueden tener o comprar. Como era frecuente en la época, distingue entre la primera y segunda compra, centrándose ahora en la segunda, de donde deduce que, todos los que de buena fe compraron dichos esclavos a los mercaderes, o los poseen vendidos de aquellos que los habían poseído antes de buena fe, lo hacen lícitamente. El poseedor de un esclavo de buena fe, si tuviera certeza de que el esclavo fuese sometido a servidumbre injustamente, estaría obligado a darle libertad, recuperando el dinero de la compra de manos de aquél que se lo había vendido. De igual forma, si quien compra un esclavo traído de África supiera que había sido injustamente reducido, puede comprarlo lícitamente siempre que no sea directamente de los mercaderes, debiendo adquirirlo de otro que ya lo poseyera de buena fe. De esta manera, los que compraron esclavos directamente de los mercaderes, no habiendo motivos para escrúpulo, pueden retenerlos lícitamente. Sin embargo, el que compró con duda, está obligado a la restitución, puesto que no se puede retener a un esclavo cuando se tiene conciencia de que fue injustamente esclavizado.

Con todo, hay que poner de manifiesto que Luis de Molina habla como un teórico que aplica unos principios, manteniéndose al margen de la situación, viviéndola como algo distante e, incluso, en lo que su propia Orden tenía unos fuertes intereses económicos, de cara al traslado de negros a las

29 Cf. *Ibid.*, disp. 34, n. 6, col. 170.

reducciones de la América portuguesa. Por ello, al final podríamos decir que deja la cuestión en tablas. Algo que se pone especialmente de manifiesto en los asertos de otro jesuita, Diego de Avendaño. Éste, después de considerar y recorrer el pensamiento de los autores más significativos, propondrá también una conclusiones de corte manifiestamente oficialistas: el negocio de la compra de esclavos en África, la mayor parte es ilícito, injusto y con obligación de restituir; los esclavos negros que son transportados por los mercaderes de África no es lícito comprarlos en las Indias y Europa; tampoco es lícito comprar de los mercaderes cualesquiera esclavos si existe sospecha acerca de la injusticia de su servidumbre. Por lo mismo, no es lícito comprar esclavos, aunque hubieran tenido varios dueños.

Con todo ello, Avendaño considera que dicha compra en las Indias y Europa se puede justificar «*de alguna manera*»³⁰. Para ello desarrolla siete razones con las que justificar su postura: porque algunos doctores, no siendo consecuentes con la doctrina que admiten, sostienen que dicha compra no es abiertamente condenable, pues al contrario la favorecen; porque es práctica común aceptada por todo el estado eclesiástico; Porque el Rey no sólo lo permite, sino que compra y vende esclavos negros, cuyo ejemplo es seguido por sus vasallos; porque los obispos fulminan excomuniones contra los esclavos que roban, a instancia de sus amos, considerando que su derecho es legítimo; porque algunos opinan de los esclavos que han nacido para servir, no se les debe aplicar el derecho con mucha rigurosidad; porque son necesarios para el sostenimiento de las repúblicas de las Indias; porque su traslado a las Indias no puede impedirse, pues los reyes tienen urgentes motivos para permitirlo y autorizarlo.

4. LA PROPUESTA DE FRANCISCO JOSÉ DE JACA

Resulta novedosa la distinción que el capuchino aragonés Francisco José de Jaca hace hablando de *humanos derechos* y *católico-piadosos* entendiendo por tales aquellos que le vienen dados a todo hombre por su mismo ser de criatura, donde están reflejados todos los seres humanos sin distinción³¹. La razón de esta primera distinción la encuentra en el ser propio del hombre, tal y como plantea la teología judeo-cristiana, de un hombre que es imagen de Dios.

30 Cf. D. DE AVENDAÑO, *Thesaurus indicus*, apud Iacobum Meursium, Antuerpiae 1668, vol. I, tit. 9, cap. 12, n. 204, f. 330.

31 Cf. F. J. DE JACA, Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios, en estado de paganos y después ya cristianos. La primera condena de la esclavitud en el pensamiento hispano, M. A. PENA GONZÁLEZ (ed.), Madrid 2002. En adelante: Resolución, pars, § y las páginas.

Es significativo que el autor comience su tratado con la cita bíblica de *Génesis* 1,27, en la que se resalta el poder absoluto de Dios, al tiempo que se presenta al hombre como criatura de su dominio y bondad inagotable. Si Dios ha dado poder al hombre, no tiene ningún sentido ni explicación el que unos hombres sometan a los otros. Por lo mismo, considera un error seguir manteniendo como válida la esclavitud de los bárbaros, pues su condición de seres humanos les confiere ya unos derechos universales. Distingue entre ley natural y la ley de la gracia, por lo que el hombre ha de mostrar eterno agradecimiento, expresado también en las relaciones humanas. De la misma argumentación deducirá que la esclavitud es fruto del pecado original y se opone a la naturaleza humana, por lo que no tiene ningún sentido que se siga practicando.

Como consecuencia de esta primera idea, entiende que el derecho de gentes fundamenta las relaciones entre las distintas comunidades e individuos y, a semejanza del derecho natural, se ha de estructurar como una doctrina que marque la ley y la justicia entre los hombres. Jaca comienza señalando las condiciones para una guerra justa: que la causa haya sido averiguada, auténtica y legítima³². En el caso de que éstas no se dieran, sería injustificada y se trataría de un latrocinio y de una tiranía³³.

Presentado ese principio analiza las condiciones para que un título de guerra justa sea válido. Aquí no hay ninguna novedad, pues son los ya conocidos de toda la tradición: que se efectúe por la autoridad pública del príncipe o de la república. Se cuestiona sobre quién ha probado que en las tierras de África existan guerras lícitas, ya que de ello no existe ningún testimonio objetivo: «¿quién lo ha averiguado? ¿quién con testimonios auténticos lo ha expresado, declarado y de ello, en limpio ha tenido certeza?»³⁴; que haya justa causa para realizarla. Considera que no hay constancia válida que pruebe la licitud, mientras se constatan «enredos y testimonios falsos»³⁵. Y, aún en el caso de que se diera guerra justa, las dificultades morales para el tráfico y venta de los esclavos no facilitarían el negocio a los asentistas; que haya recta intención, lo que considera que es imposible en los asentistas ya que, en el caso de que existieran guerras entre ellos y se vendieran los unos a los otros, esto llevaría a concluir que «no admite razón de guerra justificada, sino de altercación, sedición y perturbación inicua a todo derecho opuesta»³⁶; que haya guerra justificada. No se puede justificar afirmando que la esclavitud de los bozales, ayuda a que vivan en sociedad. El hecho lo hace más visible comparando

32 Cf. D. DE AVENDAÑO, *Ibid.*

33 Cf. *Ibid.*

34 Resolución I, §. 7, 9.

35 *Ibid.*, §. 8, 10.

36 *Ibid.*, §. 9, 11.

los sufrimientos de los indios, en los primeros días de la conquista, con los que ahora sufren los esclavos africanos, «sin que tengan más remedio que su misma destrucción y propia desventura»³⁷.

Sostendrá, además, sin ningún tipo de ambages que la compra de los esclavos es ilícita, no existiendo distinción alguna entre la primera y segunda compra. Como respuesta a las dudas que se le pudieran argüir afirmará que en las compras no sirve razón de buena fe, entendiéndose que no hay tal en las transacciones, ya que si la hubiera, habría que averiguar la licitud de la compra y si se llegara a descubrir que ésta era ilícita, el comprador estaría obligado a liberar y restituir. Al mismo tiempo, considera que no hay posibilidad de ignorancia en el comercio humano, por lo que tampoco puede atentarse contra el derecho inalienable de la libertad. Por ello, para que la ignorancia fuera válida, ésta debería ser invencible por el hombre, no pudiendo superarla con los medios que tiene a su alcance. Por este motivo reflexiona que no se ha de admitir la libertad usurpada, por lo que peca tanto el comprador como el vendedor, puesto que si estos últimos no compran esclavos, se puede terminar con el negocio fraudulento y pecaminoso. Por último, presenta un argumento *ad hominem*, el hecho de que los autores confiesan las violencias cometidas, haciendo una crítica profunda de los sistemas de pensamiento que, dando vueltas al argumento, evitan tomar una postura clara. La argumentación moral y jurídica permite mostrar cómo la servidumbre de los africanos es injusta. Por todo ello está convencido que los compradores pagan en sus vidas y en su descendencia los delitos cometidos. Así, los negros y sus originarios son por naturaleza libres y, en razón de derecho, están exentos de toda servidumbre.

Francisco José de Jaca, de manera parecida a Bartolomé de Las Casas considera que los problemas de conciencia, que tuvo en un principio, dejan de ser tales para convertirse en una propuesta de fe, capaz de remover la estructura existente. Precisamente por ello, al afrontar los *derechos católicos*, el Evangelio ocupa un papel relevante. Presenta ya un corolario de lo que luego desarrollará: «No tiene lugar la esclavitud, en los antedichos negros y sus originarios, principalmente por ser cristianos y de la Iglesia santa hijos»³⁸. Para aseverar esto, no hará otra cosa que aplicar la doctrina católica, que contaba teóricamente con argumentación suficiente, para declarar la esclavitud como una práctica ilícita³⁹.

37 Ibid.

38 Resolución II, §. 1, 19.

39 Acerca de este tema, Cf. J. M^o GARCÍA AÑOVEROS, *El pensamiento y los argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo XVI y su aplicación a los indios americanos y a los negros africanos*, Madrid 2000.

La idea general que quiere defender es que no hay lugar para la esclavitud en el cristiano. Para ello sitúa lo que considera como los argumentos teológico-morales más consistentes. Comienza, por el de autoridad que son las pruebas de la Escritura. Tiene presente que si los africanos, antes de ser cristianos, no eran esclavos, con menor razón lo pueden ser cuando forman ya parte del pueblo de Dios. Entendería, por tanto, que el argumento de la guerra justa tendría validez con anterioridad al mensaje evangélico. Al mismo tiempo, hace evidente que cuando san Pablo habla de siervos no está entendiendo esclavos según la ley romana, sino que está refiriéndose a aquellos que se encuentran en el camino de la fe. Concluido este primer principio analiza la injusticia en las acciones y, para hacerlo más patente por medio de las prácticas mantenidas por los cristianos, cree conveniente compararlas con distintos grupos que son referencia para toda la sociedad: el ejemplo del pueblo de Israel, donde no se podía esclavizar por más de siete años, cumpliéndose para ello los requisitos prescritos en la ley: urgente necesidad, pobreza, voluntad propia y ausencia de violencia y, al mismo tiempo, el ejemplo de los prosélitos, que una vez que se casan dejan de ser dos para convertirse en uno solo. Propone también el ejemplo de los naturales de Indias, que eran llevados a las minas de manera violenta, «como es común y consta»⁴⁰; contra toda la legislación existente.

Por si esto no fuera suficiente elocuente, considera que la libertad es la condición propia y peculiar del cristiano, por lo que se ha de devolver la libertad de los africanos, para que se muestre de manera veraz su ser como hijos de Dios y de su Iglesia⁴¹. Esto lo defiende desde el derecho y la teología: con una serie de títulos elocuentes que comenta en un discurso barroco: «Partus ventrem sequitur»; títulos de esclavos entre cristianos; la Iglesia quiere a todos sus hijos libres; en Cristo no cabe ignominia de esclavos; la libertad del cristiano: herencia de Cristo; y, libres por ser hijos de la Iglesia. Así, después de presentar su visión acerca de la libertad, a modo de respuesta, obtiene dos criterios con los que evaluar las distintas situaciones y posiciones. Son los criterios de piedad y de caridad. Entendiendo que, desde una actitud cristiana, la piedad como criterio se ve completada por la caridad. De esta manera, la condición del cristiano complementa la condición humana.

Teniendo presente que la esclavitud de los africanos es ilícita y, en razón de los criterios señalados, deduce que no hay justificación alguna para que se siga manteniendo la esclavitud, por lo que tampoco sirve el recurso a afirmar que ya es costumbre asentada. El planteamiento lo explica recurriendo

⁴⁰ Resolución II, §. 6, 24.

⁴¹ Acerca de la esclavitud y la Iglesia, Cf. J. ANDRÉS - GALLEGO - J. M^a GARCÍA AÑOVEROS, *La Iglesia y la esclavitud de los negros*, Pamplona 2002; J. ANDRÉS-GALLEGO, *La esclavitud en la América española*, Madrid 2005. Esta última sin mucho matiz y sin recurrir a las últimas fuentes publicadas.

a *Génesis* 3,19, comparando a los esclavos con Abel, muerto a manos de su hermano. El hecho lo ejemplifica a partir de unas pruebas que él considera irrefutables. Actuar de esta manera, es un hurto de la libertad cristiana, pues si el pecado de tener sometidos a servidumbre a otros cristianos es grave, mucho más cuando se pretende justificar desde criterios de piedad. Además, el trato inhumano e injusto con los esclavos, así como las consecuencias de la tiranía, es algo visible en los cuerpos de los africanos. Frente a la actitud general, en la que todo el mundo da su opinión, como si todo fuera válido, califica que sólo los jueces tienen autoridad, de tal suerte que respeta el orden socialmente establecido, tanto civil como eclesiástico, pero obligando a que también este cumpla con la equidad y la justicia, sin hacer acepción de personas. Si esto es así, como consecuencia directa no puede tampoco recurrirse a la disculpa por medio de cualesquiera autoridades, que son los recursos utilizados vulgarmente por la sociedad: que el Rey lo permite y que el Papa lo consiente.

Concluida esta apología aborda las dificultades que viven los africanos para formar una familia, separándolos e impidiéndoles cualquier forma de vida familiar, mostrando así la barbarie de los que se dicen cristianos, impidiendo el sacramento del matrimonio y no respetando el derecho civil ni tampoco el canónico.

Desde un ángulo diferente, se enfrenta nuevamente al comercio, centrándose esta vez, en los argumentos «ad hominem» a que se recurre para la justificación. Esto sería el sostener que todos los negocios que provienen de la trata son hurtos y, al mismo tiempo, el escándalo que produce la crueldad de los amos, por entender que en su proceder se da un doble delito: como abuso hacia la persona y como sacrilegio contra el bautismo. Lo concreta en una serie de ejemplos: el hurto manifiesto, el abandono de los viejos, la utilización de los esclavos para obras de piedad y la conciencia de que el negro retenido para el servicio de Dios, se convierte en algo especialmente sórdido.

Incide, de manera particular, en el trato que los eclesiásticos dan a los siervos, así como al ejemplo que la gente ve en ellos. Es una maldad añadida a la realidad, de la que entiende que tendrán que dar cuenta. Al mismo tiempo condena a los compradores, vendedores y propietarios de esclavos por su manera de actuar. Sostiene que sufrirán el castigo al que han sometido a los africanos, con la particularidad de que será por toda la eternidad. Por lo mismo, aquel que obre en justicia, se dará cuenta de la conducta desviada y será consciente del castigo que lleva implícito, lo que entiende ha sido ya sancionado por el Romano Pontífice.

El autor da un nuevo paso en su obra, mostrando las consecuencias que se derivan de la asunción de los abusos cometidos. El razonamiento es de una claridad absoluta:

«No sólo hay obligación de restituirlos a su justa libertad. Pero también, en vigor de justicia, pagarles lo que de sus antecesores, padres, etcétera heredar podían, lo que en ellos han podido enriquecer, el tiempo perdido de ellos, sus trabajos y daños»⁴².

Entiende la restitución como un auténtico criterio de verificación, que ha de pasar por las normas existentes en el derecho. Si la restitución es algo prioritario, parece lógico que haga mención a cada uno de los sectores que deberán asumir esta tarea. Su interés se centra ahora en contestar a cuatro dificultades que él considera importantes, señalando primero en qué consiste cada una:

«La primera que a los poseedores les excusa su opinión, en la retención de dichos negros y sus originarios. La segunda su buena fe e invencibilidad. La tercera que a su Majestad le pertenece el remedio caso que haya injusticia o agravio, pues tal permite. La cuarta que no se manifieste tal doctrina pública ni privadamente, pues aunque sea verdadera, se pueden seguir inconvenientes y no se remediará»⁴³.

Además de estos cuatro aspectos, entiende que se valen de otros a los que considera también necesario aludir, por las implicaciones concretas que tienen. Por ello, sin dilación, se introduce ya en el análisis de las justificaciones: la condena en razón de un delito cometido universalmente, que ataca el principio de la institución de la esclavitud en sí, puesto que si dichas guerras están orientadas hacia el interés de un tercero, no puede tratarse de una razón válida, en segundo lugar, la esclavitud de los hijos le lleva a preguntarse qué culpa pueden tener éstos, para que se proceda contra ellos. La única razón es la injusticia en que se mueven los asentistas.

Planteada una primera respuesta se centra en los argumentos aducidos con anterioridad, analizando las implicaciones de cada uno de ellos. Sobre la justificación que sostiene que a los poseedores les excusa su opinión, afirma que para que eso sea un argumento, tiene que ser firme y estar sólidamente sostenida, no siendo suficiente con la simple apariencia de verdad. Por esta razón ataca a todos los que se defienden diciendo: «Que sus dineros y plata les cuestan, que allá se las hayan los que se los traen, venden y logrean»⁴⁴. Si el recurso es a la buena fe e invencibilidad de los compradores, cree que, al tratarse la libertad de un derecho objetivo, otra serie de valores que no tienen ese carácter, como pueden ser la buena fe o la ignorancia quedan en un segundo plano. Ante esta tesis presenta dos posturas diversas en las que considera necesario hacer hincapié: la de los más rudos, que sostienen que si

⁴² *Resolución II*, §. 39, 51.

⁴³ *Ibid.*, §. 41, 53.

⁴⁴ *Ibid.*, §. 45, 56.

fueran apresados en legítimas guerras, se les podría conceder la duda o buena fe, pero considera falsa la intención de los señores y la de los sabios, que se encierran en su aparente verdad, convirtiéndola en criterio de medida. Condena ambas posturas en razón de su ser de católicos, puesto que no les puede justificar el desconocimiento de los derechos naturales y de todo aquello que se deduce de los mismos.

Expone, por último, las razones aducidas por el jesuita Diego de Avendaño, ordenando los títulos por él desarrollados según su criterio: que los reyes tienen urgentes razones; porque dichos pobres han nacido para servir; por ser viles entre los hombres y tener las Repúblicas de las Indias necesidad de ellos; porque los señores obispos fulminan excomuniones contra los tales a instancias de sus amos; porque dichos señores obispos y religiosos sin escrúpulo los tienen por tales; porque algunos doctores inconsecuentemente no lo condenan. No puede aceptar que el adverbio *aliqua*⁴⁵, con el que cierra Avendaño su argumentación, pueda servir para justificar todos los excesos. Recurre al derecho canónico, donde había quedado expuesto la dificultad que lleva implícita la confusión: «el error que no se detiene, se aprueba, y la verdad que mínimamente se defiende se subyuga»⁴⁶.

Se detendrá brevemente en responder cada una de sus seis propuestas considerando que, ni por razones de imperiosa urgencia del rey y de sus vasallos, puede tener sentido la servidumbre. Al mismo tiempo, la igualdad del género humano es un principio objetivo que afecta a toda la sociedad y a los derechos inalienables del hombre, de tal manera que tiene carácter de universalidad, por lo que no se puede justificar afirmando que esos pobres han nacido para servir. Tampoco, por tanto, se puede justificar sosteniendo que son viles entre los hombres y que las Repúblicas de las Indias tienen necesidad de ellos. Hace así caer en la cuenta que, en la baja condición viene atestiguada por el color de piel, sin que sea necesario recurrir a ningún otro elemento. Respecto al argumento de la jerarquía eclesiástica, que afirmaba que los señores obispos fulminan excomuniones contra los africanos a instancias de sus amos, considera que es una profunda iniquidad que quienes han recibido el bautismo y se presentan públicamente como hijos de la Iglesia, en sus obras aparezcan cual son en verdad: como judíos capaces de llevar a sus semejantes a una muerte en vida. En ese mismo contexto, respecto a la justificación de Avendaño de que los obispos y religiosos, sin escrúpulo,

45 «¿Es pues posible, que a un *aliqua* reduzca una materia tan grave, de tanta entidad, de tanta injuria y agrabio? ¿es posible? Pregunto; o *totaliter*, ¿es lícito lo dicho o no? Si es lícito, ¿para qué *omnimode* se lo deja condenado? Si no es lícito, para qué *aliqua*, hace justificación, pues de ese *aliqua* al *omnimode* o *totaliter*, no hay menos distancia que el ser y deber ser bueno por todas partes, o ser todo malo, por solo un lado». *Ibid.*, §. 55, 64.

46 Cf. D. 83 c. 3.

los tienen por esclavos no puede entender este proceder que no lleva a una condena pública, que podría ser fácilmente defendida desde la Escritura. Por último, reclama la necesidad de afrontar el compromiso personal respecto a este asunto de conciencia. No es suficiente con que el individuo reciba una doctrina errónea, sino que tiene que proveer la manera de formarse en aquellos asuntos que afectan a su realidad y los que le rodean por ello, el hecho de que algunos doctores no lo condenen, no es dificultad para probar que la práctica es escandalosa. Esta provisión, a su vez, le debe ordenar para la transmisión del bien a los demás ciudadanos.

Después de haber desarrollado su exposición recurre implorando clemencia y misericordia del Rey, que espera se concrete en la liberación y salvación de los esclavos africanos y, al mismo tiempo, en la salvación de los hacendados, eclesiásticos... Si el asunto viene abordado con rigor por el Estado, no se podrán dar tales injusticias. Espera, además, que el soberano pueda remediar «los daños que padece el eclesiástico estado»⁴⁷. Ya que, en muchos de los que están dedicados al servicio de la Corona, justificándose desde el Patronato Regio, mantienen una actitud hostil respecto de los eclesiásticos.

Expresa abiertamente que su intención es servir a la Iglesia. Quizás por ello recurre a presentar, con toda su crudeza, un ejemplo que le ha impactado especialmente, puesto que además de esclavizar a los bozales, se les impide participar de la gracia que confiere la fe católica. El autor se dirige a Dios con la intención de que actúe sobre tanta impunidad manifiesta, convencido de que Dios castiga «las maldades hasta la tercera y cuarta generación»⁴⁸.

5. EL «SERVI LIBERI» DE EPIFANIO DE MOIRANS

También la obra de Epifanio de Moirans⁴⁹ tiene una intencionalidad concreta, que él se encarga de delimitar en un corolario, a modo de prólogo:

«para que la misericordia y la justicia con los esclavos preparen bienes, reconociendo el error, compensando las injurias, devolviendo la libertad a los negros, haciendo penitencia, reparando las injusticias y restituyendo lo sustraído»⁵⁰.

Para que su propuesta pueda ser aceptada, sigue el esquema clásico de argumentación analizando la validez de los títulos de servidumbre. A este fin

47 Resolución II, §. 62, 69.

48 Ibid., §. 64, 70.

49 Cf. E. DE MOIRANS, Cap., Siervos libres. Una propuesta antiesclavista a finales del siglo XVII, M. A. PENA GONZÁLEZ (ed.), Madrid 2007. En adelante: *Servi liberi*, § y páginas.

50 *Servi liberi*, §. 1, 19.

desarrolla la argumentación en tres secciones sucesivas: los títulos de justa esclavitud, las disputas de los autores y la restitución y satisfacción.

Respecto a los títulos desarrolla el esquema común de los autores, mostrando cómo los títulos están sustentados a partir de errores de contenido y forma. Comienza también por poner de relieve que todos los hombres son libres por naturaleza, entendiendo dicho estado como la condición propia y característica del ser humano, en razón de la naturaleza y por voluntad de Dios. Por tanto, mantener a los africanos esclavizados va contra todo derecho y norma divina o positiva. Una vez planteado el argumento general presenta toda una serie de ejemplos en los que se evidencian las iniquidades y abusos.

En este sentido, los negros africanos son esclavizados contra el derecho natural, por lo que pecan contra él aquellos que se dedican a esclavizar, tanto si tienen alguna autoridad o no. La misma esclavitud, como muerte civil, no es justificable «por autoridad privada, coger y hacer esclavo a un reo, ni nunca es lícito, por autoridad pública, hacer esclavo a un inocente, pues cada uno es libre por derecho natural y tiene derecho a su libertad de la que no se le puede privar sin pecado»⁵¹. A partir del principio general deduce que, en este sentido, pecan tanto los que esclavizan como los que los compran⁵². Al mismo tiempo, se sigue que los negros africanos son esclavizados contra el derecho positivo⁵³, que le sirve para evidenciar, una vez más, los múltiples abusos que se dan por todas partes. Aceptará un único caso de servidumbre, el que se refiere a los enemigos de la Iglesia, entre los que no se encuentran los naturales de África:

«los cristianos pueden tener como esclavos a quienes pecan contra la Iglesia y son enemigos de los hijos de la Iglesia, como turcos y moros y todos los mahometanos enemigos de la Iglesia; pero no de su gente y de gente que no son enemigos de ellos. Pero los negros no son enemigos de los cristianos; más, muchos son cristianos. Luego no pueden ser hechos esclavos por los cristianos y, tanto menos, apresados con engaño, fraude, rapiña, ni comprados injustamente y contra el derecho natural por quienes adquieren negros, como ocurre hoy»⁵⁴.

En una lectura atenta del *iure*, tal y como se plantea en los siglos XVI y XVII entiende que no sólo son esclavizados en oposición al derecho positivo, sino también contra el de gentes. Después de explicar qué es exactamente el derecho de gentes, afirmará que en razón del mismo se puede esclavizar, puesto que es la manera de conservar con vida al esclavo apresado en gue-

51 Ibid., §. 29, 41.

52 Ibid., §. 33, 47-49.

53 Cf. Ibid., §. 36, 53.

54 Ibid., §. 43, 63.

rra justa⁵⁵. Con todo, atacará el derecho de guerra, diciendo que «la guerra justa nace del pecado de aquellos contra quienes se dirige la guerra»⁵⁶. De esta manera, la costumbre de comprar y vender africanos, por mucho que se hubiera extendido no debería ocultar la verdad. Llegado a este punto, presenta una conclusión provisional de su reflexión que no se puede dejar pasar por alto:

«Se dan tres primeras conclusiones de derecho de gentes, de derecho natural divino y positivo, porque quienes no son esclavos no pueden venderse ni ser tenidos como tales sino que hay que restituirles su libertad y devolverles el precio de su trabajo, porque todo se sigue de modo necesario: 1. Nadie puede comprar o vender a ninguno de los esclavos de África, llamados negros; 2. Todos los que poseen a alguno de ellos, deben liberarlos bajo pena de condenación eterna; 3. Sus dueños, al liberarlos, deben restituirles sus servicios y pagarles su precio»⁵⁷.

Después de la referencia al iure, presenta otros títulos que se consideran de justa esclavitud. Primero el de la venta, por motivo delito o extrema necesidad del padre. Respecto al cual dirá que los negros no son esclavos por razón de delito, lo que se prueba por el hecho de que si fueran esclavos justamente, no habría problema alguno para venderlos. Pero, haciendo alarde de su erudición canónica, sostendrá que aún en el caso de que fueran esclavos legalmente, debería constar la licitud para ser trasladados a las Indias, «pues los que no hubiesen sido condenados a esclavitud perpetua, no podrían lícitamente ser transportados»⁵⁸. Por otra parte, en relación a la venta de los hijos, dirá que «ni pudieron darse ni puede darse tal título entre los negros»⁵⁹, lo que prueba por medio de cinco razones, de las que nuevamente hace una afirmación rotunda: «los cristianos, al padre situado en extrema necesidad, no sólo no pueden comprarle el hijo sino que, si ya lo tienen como esclavo, están obligados a devolvérselo y, si no tienen ayuda, dársela de otro modo y servirle lo necesario»⁶⁰. Después de esta argumentación presenta una conclusión respecto de todo lo anterior, como fruto de su alegato:

«Los negros no son esclavos por ningún título: ni por el título de guerra justa, ni por el de delito ni por el de venta por el padre en extrema necesidad. Luego son injustamente esclavos contra el derecho de gentes, divino positivo y natural, universalmente y generalmente»⁶¹.

55 Cf. *Ibid.*, §. 48, 69.

56 *Ibid.*, §. 49, 69.

57 *Ibid.*, §. 56, 81.

58 *Ibid.*, §. 58, 83.

59 *Ibid.*, §. 59, 85.

60 *Ibid.*

61 *Ibid.*, §. 60.

De lo cual se deducen las tres conclusiones a las que antes había hecho referencia y en las que ahora nuevamente se detiene con otras palabras⁶². Se adentra ahora en la parte central de su razonamiento, en disputa con los diversos autores. Para ello recurre a los más relevantes sobre el tema, con los que irá dialogando atentamente. Es la parte más densa pero, al mismo tiempo, la más valiosa e interesante puesto que se trata de una dialéctica cuidada, de corte manifiestamente canónico, con la que intentar responder a los pensadores de su tiempo. Su razonamiento es dinámico, ya que va evolucionando de lo general a lo concreto. Lo más universal viene representado por el derecho natural, puesto que es el común a todos; al que se deben adecuar todos los hombres. Sus problemas de conciencia, dejan de ser tales para convertirse, en una propuesta válida, capaz de terminar con los abusos. Pero su argumentación está dirigida también a un respaldo social amplio en la aceptación de los principios antiesclavistas y abolicionistas, cobrando especial fuerza el Evangelio. Para él las consecuencias son lógicas: para un cristiano las exigencias son mucho mayores y tienen que estar todavía mucho más claras y firmes, de ahí que no tuviera problema en aceptar la esclavitud por parte de los musulmanes. Su misma manera de argüir permite traslucir que su intención va más allá, presentándose como un modelo de comportamiento en el que estarían implicados todos aquellos que, de una manera u otra, intervienen en la trata.

Comienza constatando la falta de claridad en la compra. La tan recurrida compra de buena fe, es un fraude que pone en peligro a infinidad de almas. A la mayoría de los moralistas sólo les importaba si los esclavos eran comprados de buena fe y sin sospecha, aunque posteriormente apareciera la duda; ya que a partir de este momento la compra se consideraba legal, y, por tanto, también legítima la posesión. Afirmando, además y siguiendo el Decreto⁶³, que en caso de duda era mejor la condición del poseedor. De esta manera, quedaba salvada la obligación de liberar y restituir. Era la doctrina que había formulado explícitamente Luis de Molina. La obligación moral del comprador exigía de éste, la superación de toda posible duda. Y existiendo ésta, los autores son unánimes en afirmar la libertad. Entrando en el debate, comienza por hacer referencia a los rumores que existen en las Indias:

«de que son llevados a los mercados para ser vendidos muchos que han sido tomados por hurto, o cuando al comprar a uno hay algunos indicios probables en base a los cuáles hay que sospechar que fueron captados injustamente, es completamente injusto comprarlos si no consta antes claramente, por una diligente investigación, que se pueden vender justamente; y que quienes los compran así, están obligados a liberarlos»⁶⁴.

62 Cf. *Ibid.*

63 Cf. *In VI. 5. 12.* 65: «*In dubio melior est conditio possidentis*».

64 *Ibid.*, §. 68, 99.

Contra la opinión general entiende que la posesión no está en favor del señor, sino de la libertad del siervo, que por derecho natural es libre. Seguidamente cuestiona toda la justificación de la venta de los propios hijos de donde deduce que, «sin caridad no aprovecha nada el Evangelio»⁶⁵, por lo que concluirá negando la posibilidad de la propia venta o la de los hijos.

Responde minuciosamente a cada una de sus tesis, molestándose en citarlos de manera rigurosa, para luego disputar con sus conclusiones, y presentarlos como sus interlocutores⁶⁶. Atacará a Molina cuando sostiene que, en razón del mal, es posible trasladar a los esclavos a Indias⁶⁷. Su solución está en lo esencial cristiano: no se puede exponer a un hombre a un peligro cierto de muerte. Por lo mismo, no puede aceptar cómo Molina termina por justificar los hechos, con un claro probabilismo moral: «Aunque parezca convincente que muchos esclavos de aquellas regiones fueron sometidos injustamente a esclavitud, sin embargo, no es convincente sobre todos y, por lo mismo, no es aplicable a cada uno en singular»⁶⁸.

No aceptará tampoco la actitud de Avendaño, que se autoproclama defensor de los indios. Su restricción mental es fruto de la encomienda, que entiende también como una esclavitud de facto⁶⁹. Moirans había expuesto algunos de los abusos padecidos por los indios en su *Historia Apostólica*, obra desgraciadamente desaparecida. Sus palabras son reflejo de su interpretación de la conquista y la evangelización indiana, evidenciando dónde se encuentra el problema:

«Los españoles entraron con buen título, pero una vez plantados y habiendo echado las raíces de la ambición, entonces descartado el título y arrojadas por la borda todas las leyes divinas, pontificias, humanas —al igual que las naturales— y pospuestos todos los escrúpulos, reducen a esclavitud a los indios, los someten a tributo, los fuerzan a extraer metales, los toman, los roban, los venden, entran en sus tierras para perpetrar latrocinios y asesinatos de hombres, al igual que servidumbres»⁷⁰.

En síntesis, considera que Avendaño quiere dejar una puerta abierta con la que justificar la dificultad del pecado. No entiende que si había querido luchar por la verdad y la justicia, termine, en un quinto aserto, justificando la trata.

65 Ibid., §. 72, 109.

66 Se trata de un esquema retórico escolástico, que hace más manifiesto su rechazo a las posiciones de aquellos que justifican la servidumbre.

67 Cf. Ibid., §. 82, 125.

68 Ibid., §. 91, 141.

69 En el siguiente capítulo volverá otra vez sobre el tema, precisándolo todavía más, Cf. Ibid., §. 105, 159.

70 Ibid.

Entiende que la última conclusión de Avendaño sirve para «excusar de algún modo a los Padres de la Compañía que tienen en las Indias tantos miles de esclavos contra la verdad, por la que luchó, y contra la justicia, por la que agonizó. Lo que no puede ser aprobado por los que sienten rectamente según verdad»⁷¹. Se centrará en atacar directamente la argumentación. Por lo mismo, no acepta el recurso al deber de vasallaje, que obligaría a seguir el ejemplo y el mandato de los que gobiernan, ya sea civil o canónicamente.

Estas actitudes llevan a que las grandes riquezas de las Indias no aprovechen al reino, ya que «los españoles llevan el peso y otros el éxito»⁷². En línea con el pensamiento de la *Leyenda Negra*, entiende que las Indias son el motivo del fracaso de España, debido al éxodo tan fuerte de población que se estaba dando, obteniendo de lo mismo tres conclusiones:

«1. Porque a causa de la avaricia, los españoles no hacen otra cosa y no quieren más que las Indias, despreocupados de los demás; 2. Porque, por las Indias, pierden otras tierras patrimoniales y, por las Indias, se rompen en partes; 3. Porque por las Indias, también se destruye la monarquía»⁷³.

Se centra, por último, en la restitución entendiéndola como una consecuencia directa de la libertad de los siervos, sin la cual la manumisión no sería total, puesto que quedarían muchos males causados sin la debida redención. Por ello, se fija ahora en los bienes y el salario del trabajo realizado, mientras estuvieron en servidumbre por los supuestos amos. Parte del principio, ya expuesto ampliamente, de que los europeos se habían hecho ricos con el trabajo de los esclavos africanos y, por lo mismo, de manera ilícita.

Afirma que los europeos «están obligados a restituir todo lo que adquirieron por medio de los africanos. Pero, como si les restituyera todo lo que tienen en Indias, se reducirían todos a la pobreza, comenzaré por lo que hay que restituir por necesidad de salud, a saber, la libertad y el precio de sus trabajos. Porque la libertad es de derecho natural y bien de orden superior a todos sus bienes, después de la vida, ya que tras la muerte, la esclavitud es un mal pésimo»⁷⁴. Y, en este orden de cosas, el primer paso es restituirles la libertad. Asumiendo, por ello, incluso, la pérdida de los bienes.

Moirans deduce la obligatoriedad de liberar a los africanos y restituirles el precio de sus trabajos. La libertad es entendida como un bien de orden superior a todos los demás después de la vida; así como la esclavitud es el peor de los males después de la muerte. Por eso el poseedor injusto y de mala fe ha de devolver la libertad, aún corriendo el riesgo de perder todos sus bienes.

71 Ibid., §. 113, 171.

72 Ibid., §. 118, 179.

73 Ibid.

74 Ibid., §. 121, 183.

Entiende que, en el caso de españoles y portugueses, no será suficiente con restituir lo que deben, sino que aun en caso de ignorancia, están obligados a restituir. La respuesta moral es ciertamente radical, ya que afecta incluso en el caso de que ya no posean esclavos, intentando así cerrar todos los vericuetos legales que se pudiera construir. Por ello, el paso siguiente será también la restitución en la persona de sus descendientes, así como la manumisión y el pago de todos los males sufridos como consecuencia de la servidumbre.

Se refiere ahora a la restitución en razón de la recepción injusta, entendiéndose que se ha de devolver aquello que el amo no hubiera percibido para sí, si no hubiera conservado al esclavo en su poder y a su servicio. Por tanto, los señores están obligados a la restitución inmediata de los africanos, aún si los hubieran tenido de buena fe, estando obligados a restituirles no sólo la libertad sino todos los daños que han padecido por su carencia. Esta restitución tendrá carácter integral, sin que se sitúe a favor del poseedor el largo tiempo transcurrido, ni siquiera en ninguna de las etapas de la venta. Y si no tuvieran esclavos estarían obligados de todas maneras. Alcanza también a los herederos y descendientes de los esclavos africanos, por lo que los dueños están obligados a restituirles el precio de la libertad de sus padres difuntos, sus trabajos, sus frutos y compensarles por todos los daños, según la opinión de los prudentes. Entiende que, si sustraer lo ajeno es pecado contra la justicia, también guardarlo, puesto que retener lo ajeno contra la voluntad de su dueño es impedirle el uso.

Su actitud final es de prudencia, aunque sin ocultar que éstos han incurrido en pecado mortal, del que no le toca a él dar respuesta:

«Por razón de las injurias que se les han hecho, no me atrevo a decir si se salva uno de entre los mil comprometidos en el negocio de los negros. No hemos visto ninguna restitución íntegra que, sin embargo, hay que hacer por necesidad de salvación»⁷⁵.

6. A MODO DE CONCLUSIÓN

De esta manera, se colige que la argumentación utilizada en la defensa de los naturales por Bartolomé de Las Casas, por una parte; o de los africanos, por Francisco José de Jaca y Epifanio de Moirans, por otra, responden a lugares comunes que tienen su origen en el Derecho romano y que, por medio del Derecho Canónico y la Teología Moral fueron asimilados como principios

⁷⁵ *Ibid.*, §. 137, 221.

básicos y sustanciales en la defensa del individuo —persona—⁷⁶. Era una argumentación escolástico-tomista, pero sustentada en la Tradición y en la Biblia, como pilares básicos de la Teología católica. Precisamente por ello la referencia a textos de la Escritura o a los Santos Padres resulta coincidente en muchos casos, no tratándose de que unos copien a los otros, sino que todos se están basando en el mismo ámbito de argumentación, acentuando aquello que consideran que les puede resultar más oportuno en cada momento.

Por lo mismo, es normal que no encontremos en ellos muchas novedades sino, más bien, frecuentes coincidencias que han de ser explicadas desde ese intento de fidelidad a la fe que han profesado y a la que han entregado su vida como misioneros. Todos ellos, por otra parte, muestran una profunda preocupación no sólo por el trato físico, sino también por el espiritual, la tan ansiada salvación y plenitud de vida, argumento que frecuentemente se olvida u oculta. Incluso, si nos fijamos en los métodos coercitivos utilizados, para llevar a término sus intenciones, también son coincidentes y tienen su punto más significativo en la negativa a impartir los sacramentos, lo que muestra una vez más preocupación por la salvación de los criollos y castellanos.

Miguel Anxo Pena González

Universidad Pontificia de Salamanca

⁷⁶ En este sentido, no se puede olvidar que ésta había sido una de las aportaciones del cristianismo, frente al Imperio romano. La preocupación por el individuo más allá del grupo o sociedad, que había sido la gran preocupación del Derecho romano.