

EL PENSAMIENTO DE BARTOLOMÉ
DE LAS CASAS EN EL DISCURSO SOBRE
EL INDÍGENA. UNA PERSPECTIVA
COMPARADA EN LAS COLONIAS
AMERICANAS

Alicia Mayer

Universidad Nacional Autónoma de México

INTRODUCCIÓN

¿Existió el concepto de “derechos humanos” durante los siglos XVI al XVIII? Visto desde nuestra perspectiva actual, la respuesta iría en un sentido negativo, pero la pregunta no es ociosa. Aunque hay antecedentes en la filosofía griega, en las propuestas medievales tomistas y en la escuela de Salamanca en el siglo XVI (Vitoria y Soto), parece que un concepto *moderno* de “derechos humanos” surgió en Holanda en el siglo XVII (Hugo Grocio) y fue utilizado ya más francamente en Francia, así como en Estados Unidos de América en el siglo XVIII. Empero, dicho concepto alcanzó su sentido pleno en la época de la posguerra en la segunda mitad del siglo XX, cuando se llegó a acuerdos internacionales para la defensa de lo humano desde un punto de vista

Fecha de recepción: 14 de septiembre de 2012

Fecha de aceptación: 8 de febrero de 2013

verdaderamente universal, para toda etnia, credo, posición social o postura política.¹

Sin embargo, ya en el siglo XVI, la conquista y la colonización del Nuevo Mundo motivó a que surgiera un tipo de reflexión sobre la naturaleza de los pueblos originarios de América y sobre sus derechos, consideración que se dio dentro del llamado “derecho natural” o *ius gentium*, cuyos fundamentos debían ordenar las relaciones humanas para cumplir con los ideales de justicia. El derecho natural, que tiene su origen en la naturaleza del hombre en cuanto ser racional, es fuente subsidiaria del derecho positivo, el establecido por las leyes y disposiciones. Como hay una misma naturaleza para todos los seres humanos, éstos comparten también los mismos derechos, como el de igualdad o de libertad. Puesto que el hombre no vive aislado, la ley natural no se limita al individuo sino que se extiende a la sociedad. Además de estas ideas, muchos misioneros y teólogos en América, católicos y protestantes por igual, defendieron el universalismo cristiano, no en el sentido de la tolerancia de las distintas religiones, tanto paganas como cristianas, sino en el de las enseñanzas de la Iglesia de que todo hombre era igual ante Dios y sería juzgado en su última venida.

La discusión sobre los derechos naturales de los pobladores americanos² primero confrontó a los españoles, por razón de su primacía en América. Ha sido bastante estudiada la figura del fraile dominico Bartolomé de Las Casas

¹ Véase BUERGENTHAL, *Manual de derecho internacional público*.

² Sobre este tema, véase el amplio estudio de GOPINADHAN NAIR, “Contra imperio”.

(1474-1566) y su labor en defensa de los naturales.³ También se ha escrito sobre el debate que éste mantuvo con el distinguido humanista cordobés Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) sobre la justicia o la injusticia de los medios llevados a cabo por la corona para la conquista, cristianización y colonización de América, lo que pronto llevó a la Monarquía española a legislar en favor de los pueblos originarios.⁴ Pero poco se conoce del eco que tuvieron estas discusiones y de la influencia de estos autores en la experiencia de otros imperios coloniales.

El objetivo de este trabajo es estudiar, desde el punto de vista comparado, algunas consideraciones sobre la naturaleza del indio⁵ americano y de sus derechos, que surgieron —a

³ La bibliografía parece interminable. Basta referirme a algunos trabajos que considero imprescindibles. HANKE y GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, *Bartolomé de Las Casas, 1474-1566*; GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, *Bartolomé de Las Casas*; HANKE, *La lucha por la justicia en la conquista de América y Estudios sobre fray Bartolomé de Las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*; RAND PARISH, *Las Casas*. Remito también a todos los trabajos contenidos en *Actas*.

⁴ HANKE, *Uno es todo el género humano*; LOSADA, “La polémica entre Sepúlveda y Las Casas”; ZAVALA, “Aspectos formales de la controversia entre Sepúlveda y Las Casas”, pp. 137-151; ABRIL CASTELLÓ, “La bipolarización Sepúlveda-Las Casas”, pp. 285-313 y DÍAZ MARTÍNEZ, “Juan Ginés de Sepúlveda o las intermitencias del ser”, pp. 95-102.

⁵ Quisiera primero aclarar que, al utilizar en este trabajo el término “indio”, no intento darle connotación alguna desde un punto de vista discriminatorio o peyorativo. Hoy los historiadores preferimos utilizar el término “amerindio” o “pueblo originario”. Pero al referirme aquí al término “indio” me remito al uso jurídico que se le daba en España, por ejemplo, al habitante nativo de las Indias, lo que pasó a ser de uso corriente también en Nueva Francia o en Nueva Inglaterra. En la historiografía de esos siglos encontramos también las palabras “bárbaro” o “salvaje”, que derivaba de los argumentos aristotélicos, como se verá más adelante.

partir de la discusión de los tratadistas de habla hispana— en los ámbitos de la Nueva Francia y de la Nueva Inglaterra en los siglos que duraron los imperios coloniales (xvi al xix). Para lograr este objetivo, se tomarán sobre todo algunos ejemplos de las ideas de misioneros y teólogos (en el ámbito católico), así como de ministros del Evangelio (en el protestante), muchos de los cuales vieron pasar sus vidas en América. Se trata de entender, en última instancia, cómo estas percepciones impactaron en los aspectos culturales y vitales de los dos grupos, tanto del europeo, como del nativo.

Empezaré por justificar el método de investigación e interpretación elegido para este trabajo. El historiador británico John Elliott ha insistido sobre la necesidad de hacer historia comparada,⁶ toda vez que ésta nos da alternativas para una mejor comprensión de los procesos históricos. Ahora bien, como América es un entorno enorme, poner en un plano de comparación muchas de sus características culturales rebasaría a cualquier estudioso. Empero, si tomamos, por ejemplo, una serie de procesos compartidos, o patrones de organización social, política, económica o del pensamiento, encontramos la posibilidad de construir una realidad más comprensiva y “global”. De manera paralela, el estudio de las ideas es fundamental para entender la realidad colonial y puede analizarse por este tipo de metodología o de “arte”, como prefiere llamarle el propio Elliott, lo que arroja interesantes resultados.

Uno de esos elementos compartidos en los imperios coloniales fue la necesidad de incorporar al indio al esque-

⁶ ELLIOTT, *Do the Americas Have a Common History?* El método lo pone en práctica Elliott en su libro *Empires of the Atlantic World*.

ma cristiano y de “integrarlo a la humanidad”, pero también de explicarse su origen y esencia. Los habitantes originarios de este continente fueron vistos a través de la lente occidental y fueron juzgados de acuerdo a la concepción del mundo de los europeos. La percepción del “otro distinto” derivó de muchos aspectos culturales y regionales, así como de credos y rasgos que trajeron consigo los inmigrantes europeos, lo que transmitieron a las generaciones sucesivas.

Durante la época de expansión colonial europea en América, la conciencia sobre lo indígena fluctuó de una visión positiva a una negativa o viceversa, entre la percepción del indígena como “buen” o como “mal” salvaje, de acuerdo con las circunstancias y las vivencias. Encontramos visiones muy idealizadas, o, por el contrario, de desprecio y rechazo. En un principio, el Nuevo Mundo y sus habitantes son representados de manera fantástica o en los linderos de la mitología, en lo que sin duda influyeron los patrones estéticos del Renacimiento.⁷ Si bien los juicios estaban determinados por la lectura de tratadistas europeos, creadores de toda una filosofía política, quienes en su mayoría no visitaron el Nuevo Mundo, no obstante, éstos surgieron sobre todo de la observación práctica y de la experiencia. Vivir de hecho entre las comunidades autóctonas dio oportunidades para la observación y la interacción de los usos y costumbres de sus pobladores.

Sería muy prolijo describir en este espacio el complejo mundo de los pueblos originarios de las distintas regio-

⁷ KOHUT, “El Renacimiento”, pp. 29-94, y ORTEGA y MEDINA quien estudió las ideas acerca de la naturaleza del indio que se forjaron los puritanos ingleses y novoiñgleses en su libro *La evangelización puritana en Norteamérica*.

nes de América que encontraron los colonizadores, ya que el diferente grado de desarrollo de estos grupos determinó de manera importante la forma empleada por aquellos para la aculturación de los nativos. Es difícil imaginar el profundo impacto que pudo causar en los europeos el encuentro con un ámbito totalmente desconocido hasta entonces y tan distinto en caracteres, lenguas, costumbres y grados de sedentarismo.

Con los primeros contactos, surgieron también los argumentos para calificar a los indígenas de América. Hubo, incluso, enconados debates académicos entre teólogos notables sobre su capacidad racional y física, su naturaleza y su posibilidad de ser salvados. Afloró también la pregunta sobre la potestad y legitimidad de los naturales sobre sus personas y su entorno. Hubo discusiones álgidas sobre su derecho a la vida, a ejercer los dictados de su conciencia, a conservar o ceder sus propiedades y otras cuestiones que se convirtieron en asuntos centrales para la evangelización del Nuevo Mundo.

ANTECEDENTES: LA POLÉMICA LAS CASAS-SEPÚLVEDA

A raíz del descubrimiento y la colonización americana, la preocupación en Europa giraba en torno del carácter y las aptitudes de los naturales y de su capacidad para recibir el cristianismo. El gran reto fue atraer a los nativos a la fe, que antes ignoraban. Pero, ¿había sido posible para ellos lograr la salvación, aunque vivieran fuera de la Iglesia? ¿Tenían el conocimiento y la capacidad para entender el misterio de la salvación y los sacramentos? ¿Reunían los requisitos para entrar en la grey de la Iglesia en materia de civilidad? ¿Podrían reclamar derechos?

La evangelización, en todos los ámbitos europeos en América, se basó en la premisa —sometida inicialmente a profunda discusión por los tratadistas— de que los indios eran hombres, descendientes de Adán, considerados prójimos. Partiendo de esto, los europeos tuvieron que implementar un programa de conversión que, podemos adelantar, fue más exitoso a largo plazo en la América hispana que en la francesa e inglesa, debido no sólo a ciertas condiciones y circunstancias locales y al contexto general europeo, sino a las políticas de cada nación. En los primeros años de la colonización (1510-1512), inspirado por el entusiasmo reformador de los frailes franciscanos y dominicos, Bartolomé de Las Casas, religioso en la Isla Española, denunció vehementemente el maltrato a los indios por los colonos blancos y se convirtió en un incansable campeón de su causa, razón por la cual fue nombrado el “apóstol de los indios”. Las Casas consideró que los indios no eran bárbaros y aducía razones antropológicas y filosóficas para defender que no podían ser esclavos por naturaleza. Al decir de Mauricio Beuchot, “partiendo de la naturaleza humana, Las Casas postulaba un *ius naturae* o derecho natural, que fundamentaba al derecho positivo y debía ser respetado por él”.⁸ Su mente era *tabula rasa* en que podrían fácilmente inscribirse los preceptos de la cristiandad. Defendía el convencer lenta, paulatina y coloidalmente a los indios para que dejaran sus idolatrías y formas de vida. El fraile sostuvo que la fe no podía ser impuesta y que sólo por medios pacíficos de persuasión podía comunicarse, por lo que proclamó que la guerra contra ellos era injusta y criminal. El punto de vista de Las Casas otorgaba

⁸ BEUCHOT, “Filósofos humanistas novohispanos”, p. 121.

al indio una categoría racional sin restricción y proclamaba la igualdad natural, física, de éstos, posición original inherente que excluía la idea aristotélica de la servidumbre por naturaleza. Esto resultó en el cuestionamiento del estatus del indígena bajo la soberanía española y del sistema que daba indios en encomienda porque no respetaba la libertad de los naturales.⁹

La posición del padre Las Casas causó una importante controversia que se dirimió entre teólogos notables al presentar las radicales conclusiones de su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* en la ciudad de Valladolid en 1542¹⁰ y que se reflejó en asuntos de importancia política y teológica. El dominico se alzó contra las tesis del distinguido humanista Juan Ginés de Sepúlveda, confesor, consejero y cronista del emperador Carlos V quien, siguiendo a Aristóteles, reflexionó acerca de la relación de los hombres “civilizados” con los “bárbaros”.¹¹ Tomando los planteamientos del Estagirita, enraizados en la Edad Media y transmitidos a Europa en el Renacimiento, Ginés contemplaba el progreso de la cristiandad a costa de los pueblos gentiles o infieles.¹² Argumentó que los indígenas de América estaban condenados a ser siervos naturales por ser incapaces de gobernarse a

⁹ Las encomiendas no se suprimieron sino hasta el siglo XVIII, pero se declaró en la legislación indiana que el indio encomendado era libre y se reformó la institución a fin de aproximarla a los principios de la tutela cristiana y civilizadora. ZAVALA, *La encomienda indiana*, 1935.

¹⁰ Fue impresa en Sevilla en 1552.

¹¹ Para un resumen de la doctrina aristotélica del derecho natural véase HOBUSS, “Derecho natural y derecho legal en Aristóteles”. También HANKE, *Aristotle and the American Indians*.

¹² Para este tema, véase el estudio clásico de ZAVALA, *La filosofía política*, p. 23.

sí mismos, a lo que añadió que España tenía la obligación de terminar con los sacrificios humanos y la antropofagia, que eran costumbres comunes en muchos de esos pueblos, para abrir el camino de la predicación del Evangelio. Sepúlveda derivó su postura de una visión teológica más rígida que asumía que quienes habían estado fuera de la Iglesia e ignoraran la luz de Dios, tenían oídos sordos a la Verdad. Por lo tanto, estarían condenados por sus errores. España tendría el derecho a sujetarlos por medio de la fuerza y podía, por ello, hacer guerra de manera justificada (*ius belli*). Así se salvaguardaría el mundo cristiano al mismo tiempo que se les haría partícipes a los naturales de la civilidad y de la religión verdadera. Al defenderse del ataque lascasiano, Ginés de Sepúlveda resumía así sus tesis:

Yo no mantengo que los Bárbaros sean reducidos a la esclavitud, sino solamente que deban ser sometidos a nuestro mandato; no mantengo el que debemos privarles de sus bienes, sino únicamente someterlos sin cometer contra ellos actos de injusticia alguna; no mantengo que debemos abusar de nuestro dominio, sino más bien que éste sea noble, cortés y útil para ellos. Así, primeramente debemos arrancarles sus costumbres paganas y después, con afabilidad, impulsarlos a que adopten el Derecho natural y, con esta magnífica preparación para aceptar la doctrina de Cristo, atraerlos con mansedumbre apostólica y palabras de caridad a la religión cristiana.¹³

Sin embargo, según el humanista cordobés, el derecho natural daba la razón a aquellos pueblos que, “por simples motivos de generosidad”, implantaban su dominio en

¹³ LOSADA, “La polémica entre Sepúlveda y Las Casas”, p. 33.

pueblos bárbaros, no con el fin de sacar provecho material, sino para cumplir con un deber de humanidad, al intentar desarraigar sus costumbres, contrarias al derecho natural mismo, hacerlos cambiar de vida y que adoptaran las obligaciones de dicho derecho natural.

Es difícil saber a qué grado se leyó el *Demócrates Alter* (1547), la obra de Sepúlveda,¹⁴ por los tratadistas y teólogos no españoles, pero muchos de sus planteamientos están presentes en los tratados escritos en América, sobre todo en las crónicas inglesas. De lo que no cabe duda es de que la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* del padre Las Casas sí fue muy conocida y tuvo enormes repercusiones en el mundo europeo y, de manera especial, en las naciones protestantes, ávidas de tomar ejemplos de los horrores de la conquista para atacar al imperio español y su labor colonizadora,¹⁵ más aún si provenían de la boca de uno de sus religiosos, que acusaba a esta nación de crueldad y avaricia. Las Casas, filósóficamente hablando, no era original,¹⁶ a pesar de que fue el personaje con más impacto europeo. En Inglaterra, la obra

¹⁴ SEPÚLVEDA, *Demócrates Alter o de las causas justas de la guerra contra los indios* (introducción, notas e índices de Ángel Losada), 1951.

¹⁵ Un impreso inglés de los escritos de Bartolomé de Las Casas llevaba el título sensacionalista de *Popery Truly Display'd in its Bloody Colours: Or a Faithful Narrative of the Horrid and Unexampl'd Massacres, Butcheries, and all Manners of Cruelties that Hell and Malice Could Invent, Committed by the Popish Spanish* [El papismo verdaderamente expuesto en sus sangrientos colores: o una fiel narrativa de las horribles y ejemplares masacres, carnicerías y todas las formas de crueldad que el infierno y la malicia pudieron inventar, cometidos por los papistas españoles].

¹⁶ Le anteceden Juan Luis Vives, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y otros humanistas españoles, quienes conciliaron la filosofía tomista con el nuevo orden social del Renacimiento. Para ver sus tesis, KOHUT, "Guerra, guerra justa y conquista", pp. 35-85.

fue traducida por vez primera al inglés en 1583, y publicada en Londres de forma anónima bajo el título de *The Spanish Colonie*.¹⁷ Su réplica dio pie a la llamada “Leyenda Negra”, un sentimiento anti hispánico promovido por las monarquías enemigas de España, sobre todo las de confesión distinta.¹⁸ Como punto de partida, tanto Francia como Inglaterra comenzarían por enjuiciar de manera negativa la conquista de América por España, en lo que los temas éticos serían esgrimidos junto con los intereses políticos y económicos imperialistas para contrarrestar la actuación del mundo hispánico con los logros contrarios coordinados por las citadas potencias.

ECOS DE LA POLÉMICA EN AMÉRICA

La Nueva Francia

En el Canadá francés, también surgieron temas de índole moral, teológica y política en relación con la conquista

¹⁷ La segunda traducción de la *Brevísima* fue hecha en 1656 por John Phillips, dedicada a Oliver Cromwell con el título *The Tears of the Indians: Being an Historical and True Account of the Cruel Massacres and Slaughters of Above Twenty Millions of Innocent People; Committed by the Spaniards in the Island of Hispaniola, Cuba, Jamaica... Written in Spanish by Casaus, an Eye-Witness of Those Things; and made English*, Londres, 1656, aunque Samuel Purchas en su *Pilgrimage or Relations of the World and the Religions Observed in All Ages* (1613) ya incluía *A Briefe Narration of the Destruction of the Indies by the Spaniards: written by a Friar Bart. de las Casas a Spaniard, and Bishop of Chiapa in America*, vol. XVIII, Londres, 1625, citado en ORTEGA Y MEDINA, *La evangelización puritana en Norteamérica*, p. 40, basada en la primera traducción de *The Spanish Colonie*. Véase SAUER, “Toleration and Translation”, p. 26.

¹⁸ MALTBY, *The Black Legend in England* y CAÑIZARES ESGUERRA, *Puritan Conquistadors*.

de América y la manera en que se integraría a sus habitantes. En los prolegómenos de la colonización en América del Norte, a mediados del siglo XVI, Jean François de Roberval, quien viajaba en la expedición de Jacques Cartier, describió a los indios como “gente sin conocimiento de Dios y sin uso de razón”.¹⁹ Empero, estas noticias, y la dificultad de colonizar esas tierras de clima tan agreste, no desanimaron a las personas en Francia interesadas en la evangelización. En 1604 llegaron a Canadá los primeros ministros protestantes (hugonotes) y sacerdotes católicos. Seguramente traían un bagaje de lecturas sobre la experiencia española en el nuevo continente. Prueba de ello es la crónica escrita en 1610 por el escritor y cartógrafo hugonote Marc Lescarbot, en la *Relation Dernière*, parte de su *Histoire de la Nouvelle France* (1609), donde mostró que los argumentos de fray Bartolomé de Las Casas eran conocidos por los colonizadores y que los franceses habían sido receptores de la Leyenda Negra al señalar que:

En este último siglo cuando los españoles llevaron consigo algo de luz de la religión cristiana junto con su crueldad y avaricia, por la propia confesión de aquellos que han escrito sus historias, ellos han asesinado a casi todos los nativos del país, quienes, hace sólo setenta años, de acuerdo a un cierto *historiador*, numeraban más de 20 millones de personas. No hay derecho ni pretexto que nos permita matar a alguien, quien quiera que sea, y especialmente a personas a quienes hemos arrebatado sus propiedades.²⁰

¹⁹ En PARKMAN, *France and England in North America*, p. 79.

²⁰ Las cursivas son nuestras. LESCARBOT, *La Conversion des Sauvages qui ont esté baptizés en la Nouvelle France*, p. 5. Utilicé la edición en inglés de

En la crónica, el autor aseguraba que había gran apatía en Francia por cosas de religión y se preguntaba por qué la Iglesia, que tenía tanta riqueza, y la nobleza que gastaba tanto en lujos y cosas innecesarias, no establecían un fondo para llevar a cabo una labor sagrada, que era la evangelización. Para promoverla, Lescarbot hablaba de los indios como gente amabilísima, mansa, que “nunca huía de ellos [los franceses] como lo hacían con los españoles en todo este nuevo mundo”, gentiles y corteses, condescendientes a todos los deseos de los europeos, “especialmente en lo relativo a recibir la religión”, y que no deseaban otra cosa que abrazar la bandera de Jesucristo, quien sería recibido de mil amores “si los franceses tuvieran un pie firme en el país”.²¹ El mismo año en que Lescarbot transmitía su queja a la corte francesa, llegó un clérigo secular, Jesse Fléché de Langres, a la región que sería la primera colonia de Acadia, Port Royal y, al parecer, bautizó con celeridad a 20 abnakis, método que granjearía críticas por parte de los miembros de la Compañía de Jesús y de los teólogos de la Sorbona.²² Su trato afable y dedicado le granjó el cariño de los indios micmacs y el mote de “el Patriarca”.

Para 1611, los jesuitas, quienes ganaban influencia en la corte francesa, veían en aquellas lejanas regiones de América un nuevo campo de acción para sus energías misioneras. Los dos primeros evangelizadores, Pierre Biard y Ennemond Massé, llegaron a Port Royal, al norte del río San Lorenzo, en junio de ese año, una década antes que los purita-

THWAITES, *The Jesuit Relations*. Hay una selección de relatos interesantes de los misioneros franceses en GREER, *The Jesuit Relations*.

²¹ LESCARBOT, *La Conversion*, vol. 1, pp. 69 y 85.

²² THWAITES, “Introducción”, *The Jesuit Relations*, p. 310.

nos²³ ingleses a Plymouth. Sin embargo, fueron expulsados por los ingleses de Virginia, quienes acabaron con el pequeño establecimiento sin que éste pudiera dar aún frutos. En 1615, Samuel de Champlain se interesó por auspiciar misiones católicas a lo largo del río San Lorenzo a cargo de frailes recoletos, quienes por espacio de una década no vieron fructificar sus esfuerzos, por lo que solicitaron la presencia de los jesuitas, quienes retornaron en 1625.

Los miembros de la Compañía de Jesús narraron su propio sentir sobre los temas álgidos puestos en la mesa de discusión a raíz de la colonización, además de una gran variedad de sucesos de la vida cotidiana. Este conjunto de crónicas constituyen las *Relations*, las cuales comenzaron desde el año mismo de su arribo y fueron publicadas entre 1632 y 1673. La discusión sobre el origen y la naturaleza del hombre americano quedaron plasmadas en estas fuentes, si bien esos temas no se confinaron al campo de las preocupaciones religiosas, sino que también resultan invaluable para el campo de la antropología. En este *corpus* documental no he encontrado, sin embargo, un tipo de controversia como la que se suscitó entre los españoles y entre los ingleses en relación con los derechos de los indígenas. Esto tiene una explicación ideológica.

Por decisión de la monarquía francesa, a partir de 1632 los jesuitas fueron mayoritariamente los encargados de la evangelización de los indios, mientras que los recoletos, un pequeño contingente de capuchinos, los sulpicianos y el cle-

²³ Nombre con el que se conocía a los separatistas ingleses. Según el reverendo John Cotton, el nombre de puritanos les había sido impuesto por un jesuita. COTTON, *The Bloody Tenent*, p. 119.

ro secular, se entregaban al cuidado de almas de la población europea que migraba a estos confines de América. La historia de sus grandes misiones comienza en este momento. El proyecto de conversión parece haber sido más uniforme entre los miembros de la Compañía de Jesús, por los principios rectores y la metodología empleada. Los discursos de los jesuitas, si no del todo homogéneos respecto a los indios, sí están libres de una polémica similar a la que aconteció en España y en la Nueva Inglaterra, posteriormente, sobre la manera de concebir al indígena y los retos de su conversión. En Canadá encontramos un tipo de narrativa distinta a Nueva Inglaterra y Nueva España. Ésta se basaba en correspondencia de los misioneros a sus superiores, no en tratados o controversias entre teólogos. Se debe tomar en cuenta que muchas de las relaciones se escribieron en los campamentos indígenas.²⁴ Sobre los principios y la metodología, éstos se basaban en los siguientes supuestos: a pesar de que para estos misioneros los indios eran “ociosos e inestables”, no obstante, eran seres humanos que vivían “conforme a la razón, pensamiento y deliberación”, y eran dignos de toda compasión. Los jesuitas siguieron la línea estoica cristiana que defendía la plena libertad humana, aun para los indígenas, e interpretaba la misión colonizadora acorde con los principios de una tutela civilizadora. Como humanistas que eran, también sostuvieron de manera congruente que el derecho humano se fundaba en la razón natural, línea que venía desde el planteamiento del tratadista Francisco de Vitoria en el siglo XVI, aunque no lo citan. Mientras

²⁴ Un estudio sobre la práctica de escribir notas basadas en la observación es el de NELLES, “Seeing and Writing”, pp. 317-333.

se considerara que los indios la poseían, eran entonces sujetos dignos de respeto a sus vidas y patrimonio. El misionero Jerónimo Lalemant, quien después de años de bondadosa entrega fue martirizado y asesinado por los indios, dijo que “esta pobre gente tiene almas tan preciosas a los ojos del hijo de Dios, como las de los europeos”. Los padres jesuitas estaban muy conscientes, y así lo indican en sus Relaciones, de que el trabajo de civilización y conversión no era fácil labor de un día, pues implicaba “hacer de un bárbaro, un cristiano”.²⁵ Había razones providenciales para creer que su misión en América consistía en elevar a un grado mayor de razón y a mejores costumbres a estos pueblos y el reto era digno de acometerse *ad maiorem Dei gloriam*.

También siguiendo las líneas de pensamiento trazadas por Bartolomé de Las Casas, y, en primera instancia por los teóricos de Salamanca del siglo XVI, el jesuita Jean de Brébeuf (†1649) en la misión de San José de Ihonatiria, la más grande de la Nueva Francia en la región lacustre de la Huronia, defendió la racionalidad del indio y destacó su aptitud para el Evangelio. Propuso una enseñanza pacífica de las verdades cristianas, ya que estaba convencido de que la fe, para ser considerada genuina, debía adoptarse deliberadamente y sin coacción de ningún tipo. En una carta fechada en 1636, este gran misionero y también mártir de la Iglesia católica en estas tierras, ya que padeció un cruento tormento antes de morir destazado, señaló que los indios hurones, a pesar de que practicaban los sacrificios humanos y la antro-

²⁵ Lalemant, *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France, en l'année 1642, Saint Marie aux Hurons, 1642*, en THWAITES, *The Jesuit Relations*, vol. XXIII, p. 207.

pofagia, de que no contaban con instituciones coercitivas que frenaran la excesiva libertad²⁶ que implicaba vivir en el bosque, “tenían la luz de la razón” y los encontraba nobles y agradables a la vista. Aferrado a un pensamiento un tanto utópico, ya que consideraba que los misioneros debían soportar a los endemoniados, enseñarles con mansedumbre que estaban equivocados y guiarlos como dócil rebaño al conocimiento de la Verdad para escapar de las trampas del diablo, comentó que “estos pobre salvajes, siendo hombres, no han sido capaces del todo de negar a Dios... pues tienen ligeras concepciones de Él. No lo han buscado ni reconocido excepto en la superficie de los elementos que componen la creación”, y agrega, “esta gente no es tan tonta como para no buscar y entender algo superior a sus sentidos; y como su concupiscencia y su falta de castidad les impide encontrar a Dios, es muy fácil para el diablo lanzarse sobre ellos y ofrecerles sus servicios en sus incesantes necesidades”.²⁷

Joseph Jouvençy, destacado historiador de la Compañía en el siglo XVIII, quien hizo un amplio recuento de las misiones jesuitas de Canadá (1703), dijo enfáticamente que ningún indio era inútil o estúpido. “Sus cuerpos están bien proporcionados, por su altura, vigor y fuerza y éstos corresponden a sus mentes.”²⁸ Cuando trataba con ampli-

²⁶ Brébeuf, *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'année 1636*, Ihonatiria, julio de 1636, en THWAITES, *The Jesuit Relations*, vol. x, pp. 13-17. Sobre esto, véase también el trabajo de DOIRON, “Songes sauvages”, pp. 59-66.

²⁷ Brébeuf, *Relation*, 1636, en THWAITES, *The Jesuit Relations*, vol. x, p. 158.

²⁸ Jouvençy, *De Regione et Moribus Canadensium seu Barbarorum Novae Franciae*, en THWAITES, *The Jesuit Relations*, vol. I, pp. 277 y 285.

tud sobre su forma de vida, los encontraba seres sociables y cariñosos entre sí, especialmente con sus hijos. Jouvençy se lamentaba de que, a pesar de los esfuerzos de los evangelizadores, algunas prácticas entre los blancos, desafortunadamente, confabulaban contra los buenos oficios de los padres, pues los indios recibían estimulantes del apetito y bebidas embriagantes por parte de los comerciantes europeos, que sólo pensaban en su propio beneficio mediante un intercambio desigual.²⁹

Había gran variedad de costumbres entre los grupos indígenas en Canadá. En su mayoría eran seminómadas, sin una práctica permanente de agricultura y sólo con mínimas formas de organización política. Los hurones tenían hábitos más prolongados de agricultura y entre ellos los éxitos evangelizadores fueron más evidentes. Algunos, sobre todo los que rodeaban los Grandes Lagos, cultivaban los campos con maíz y tenían una vida más estable. A pesar de que los misioneros jesuitas seguían a las tribus en su desplazamiento de acuerdo con cada época del año, lo que implicaba enorme sacrificio y penurias, intentaron aplicar una política de sedentarización. Con eso en mente se fundaron misiones como Sillery, Québec, Montreal, Trois Rivières, Caughnawaga, Sault Sainte Marie, Saint Francis Xavier, Saint Ignace du Loyola y otras, donde los jesuitas cuidadosa y pacientemente instruían a los iroqueses cristianizados las artes de la agricultura y los ritos de la Iglesia. Mucho trabajo había por hacer, pero los padres esperaban algún día cosechar abundantes frutos de almas para la verdadera reli-

²⁹ Jouvençy, *De Regione et Moribus Canadensium seu Barbarorum Novae Franciae*, en THWAITES, *The Jesuit Relations*, vol. 1, pp. 277 y ss.

gión. No abandonaron las esperanzas de hacer a los nativos susceptibles de recibir la doctrina cristiana y hacerlos vivir conforme a los modelos de civilización occidentales, como se puede ver en sus cartas. Ejemplo de esto es la misiva que en enero de 1611 escribió el padre Pierre Biard, quien había renunciado obediente a la cátedra de teología escolástica en Lyon para hacerse cargo de la primitiva misión en Acadia, en la cual criticó los primeros esfuerzos del clero secular de bautizar primero a los indios y convertirlos después. Expresó muy bien su escepticismo cuando afirmó que: “escasamente se nota algún cambio en [los indios] después del bautismo. Es el mismo salvajismo; los mismos modales, las mismas costumbres, ceremonias, usos, modismos y vicios permanecen”.³⁰ Incluso, al poco tiempo de haber sido doctrinados, habían olvidado sus nombres cristianos y no tenían noción de los puntos principales de la religión. Observaba, asimismo, que era peligrosa la afirmación del cacique Membertou, el gran sagamore convertido al cristianismo, de que haría la guerra a sus vecinos paganos si éstos no se convertían.

Para Biard, el problema radicaba en el desconocimiento del lenguaje para poder transmitir la doctrina. El entorno tampoco ayudaba. Las invasiones, escaramuzas y masacres, producto de las enemistades intertribales, eran frecuentes en los establecimientos religiosos, donde muchos de los evangelizadores morían. Los jesuitas se quejaban de que tenían que tolerar la arrogancia de los indios, su sentimiento de superioridad y la laxitud moral. No tenían un sistema reli-

³⁰ Biard, *Lettre au R. P. Christophe a Baltazar*, en THWAITES, *The Jesuit Relations*, vol. I, p. 26.

gioso, confiaban totalmente en sueños y premoniciones y se guiaban más por los hechiceros, brujos y curanderos que por los padres franceses.

Este lugar es sólo un bosque, sin las cosas convenientes para la vida, que sólo pueden ser traídas de Francia. La nación es salvaje, ermitaña y llena de malos hábitos, la gente poca y aislada. Son como digo, salvajes cazando en la maleza, ignorantes, sin leyes y sin castidad [...] Nada tienen que los ate a un lugar, ni hogares ni relaciones, ni posesiones ni amor al país [...] Tienen malas costumbres, son extremadamente holgazanes, glotones, profanos, tramposos, crueles en busca de venganza y dados a los más grandes vicios, tanto en hombres como en mujeres [...] éstos tienen muchas esposas y las abandonan para tomar otras, y las mujeres sólo les sirven como esclavas, a quienes golpean y patean sin piedad, y quienes no se atreven a quejarse y, si así le place al asesino, deben en cambio sonreírle y acariciarlo.³¹

En otra carta al provincial de Francia, el padre Pierre Biard, desde Port Royal señalaba:

Esta gente miserable, continuamente debilitada por penurias, siempre permanecerán en un estado de perpetua infancia en cuanto a lenguaje y razonamiento; digo lenguaje y razonamiento, por que es evidente que sus palabras, mensajeros y dispensadores del pensamiento y del habla, se encuentran en estado totalmente rudimentario, pobre y confundido, así que es imposible que la mente y la razón se refinen algo, o se enriquezcan y disciplinen. Sin embargo, estos pobres debiluchos y niños se consideran a sí mismos superiores a todos los otros hombres, y

³¹ Biard a Baltazar, en THWAITES, *The Jesuit Relations*, vol. I, p. 31.

por nada del mundo dejarían su infantilismo y perversidad. Y esto no debe sorprendernos, pues, como he dicho, son niños.³²

En consonancia otra vez con los argumentos lascasianos, los padres jesuitas argüían que la infidelidad y la semejanza de la conducta de los indígenas a la de los párvulos no quitaban el derecho natural ni el humano. Biard agregaba que, a pesar de todo, con frecuencia veía en los salvajes (así les llamaban más comúnmente los franceses) cualidades naturales y graciosas. El jesuita concluía que los misioneros esperaban que pronto se les haría susceptibles de recibir las doctrinas de la fe y la religión cristiana católica y eventualmente penetrarían cada vez más lejos a las regiones altas que decían ser más populosas y con mejores cultivos, siempre con la esperanza de ganar adeptos a la verdadera fe.

³² Biard a R.P. Provincial en París, enero de 1612, en THWAITES, *The Jesuit Relations*, vol. II, pp. 11-12. Un elemento de identidad de cada grupo indígena fue el lenguaje. Pero también era una característica de su diversidad. A lo largo de toda la época colonial hubo también controversia en los distintos dominios sobre el derecho de que los indígenas se comunicaran entre ellos y con los europeos mediante sus lenguas originarias. Los misioneros españoles, franceses y la primera generación de ingleses pronto entendieron que la instrucción y el conocimiento debían derivarse de la comunicación en aquellas complicadas lenguas. Captaron que, para tener éxito en su empresa, necesariamente debían conocerlas. En América había cientos de dialectos distintos, muy difíciles de aprender y traducir. En 1636, Jean de Brébeuf informaba que se hablaban más de 300 000 dialectos entre los hurones tan sólo en la región de los Grandes Lagos de Canadá. *Relation*, julio de 1636, vol. x, p. 311. HERNÁNDEZ DE LEÓN PORTILLA, "Paradigmas gramaticales del Nuevo Mundo", pp. 73-107, se refiere también a otros misioneros que hicieron una gran labor de recuperación de las lenguas indígenas en estas zonas del Canadá francés y a los retos que significaron las lenguas indígenas.

En su guerra contra la superstición, a veces ni siquiera los jesuitas podían evitar un discurso de condena de ciertos usos y prácticas de entre los abnakis, montagnais, micmacs, hurones, iroqueses y demás tribus, acusándolos de insinceridad e hipocresía. En la lucha por ganar almas, los seguidores de Ignacio de Loyola tuvieron que resistir el rechazo de los indígenas hacia las prácticas y creencias occidentales. El poder de los sacramentos, los conceptos de resurrección, fe, perseverancia, salvación y otros eran ridiculizados por los naturales. Sin embargo, los padres, siguiendo fielmente los argumentos esgrimidos por Las Casas un siglo antes; defendieron la conversión pacífica y estaban determinados a bautizar sólo a quienes mostraran un verdadero acercamiento y conocimiento de la fe católica. Para lograr la conversión, se escribieron gramáticas y diccionarios, como la del padre Peter Michael Laure (1720-1737) y Jean Baptiste Labrosse, quien escribió obras de instrucción para los nativos y murió en Tadoussac en 1782, mucho después de que su orden había sido suprimida en Nueva Francia.

El sector laico, tanto desde Francia como en las propias colonias, presionaba mucho a los jesuitas para dar rápidos resultados del programa misional. Los padres ignacianos constantemente articulaban nuevos métodos de conversión y educación que demandaban siempre gran fortaleza física y entereza psicológica de sus misioneros. A veces éstos eran forzados a cambiar sus métodos ante el reto de la realidad que se imponía. Tuvieron que desarrollar estrategias para sobrevivir las hostilidades del clima y de la vida en estas comunidades indígenas tan primitivas. El historiador Reuben G. Thwaites no se equivocaba cuando señalaba que la labor misional en Canadá no tenía parangón con otra

región en América por la dureza del trabajo de conversión y lo difícil de urbanizar el entorno.³³ La gran misión huronesa, que fue conducida por los jesuitas durante 35 años, ocupó a 29 misioneros, de los cuales murieron siete en sus labores y otros tantos regresaron descorazonados a Europa. Sin importar el tiempo gastado, la tensión, el trabajo, la fatiga, la pobreza y el frecuente martirio, los jesuitas enteramente proclamaron la gloria y grandeza de su empresa. En 1611, el ya citado Biard, quien murió en Avignon en 1622, el mismo año en que Ignacio de Loyola fue canonizado, dijo: “Si son salvajes, es para domesticarlos y civilizarlos a lo que hemos venido aquí”.³⁴ Para 1710, el historiador Jouveney expresó que “nada más sucio y más horrible se puede uno imaginar que los salvajes canadienses, antes de que empezaran a suavizarse bajo la influencia de la religión. Ahora —proclama victorioso— la barbarie y el cúmulo de horribles pecados ha dado paso a la razón y a la virtud”.³⁵ Estas descripciones idealizadas referentes al éxito de las misiones le servían a la Compañía como propaganda en Europa para atraer a nuevos catequizadores, colonizadores y particulares que financiaran la empresa misionera.

En la opinión de Jean de Brébeuf, el problema para evangelizarlos era que los indígenas estaban demasiado apegados a sus formas tradicionales y ancestrales de vida, es decir, como había marcado Ginés de Sepúlveda en su momento, se trataba de civilizarlos primero y de forma urgente. Batalla-

³³ THWAITES, “Introducción” a la traducción al inglés de *The Jesuit Relations*, vol. 1, p. 24.

³⁴ Biard a Baltazar, THWAITES, *The Jesuit Relations*, vol. 1, p. 38.

³⁵ Jouveney, “Canadicae Missionis relatio ab anno 1611”, publicada en 1710 en THWAITES, *The Jesuit Relations*, vol. 1, p. 205.

ron mucho los padres, sobre todo para enseñarles la moral sexual y las reglas que regían el matrimonio. La castidad, la fidelidad, la monogamia fueron formas que causaron resistencia entre los indios. Hubo acaloradas discusiones entre los misioneros y sus catecúmenos sobre el pecado y la culpa, que les eran señalados por sus costumbres. Mas una cosa que distinguió a los hijos de Loyola fue su casuismo y su enorme capacidad de adaptación, lo cual impresionó con su ejemplo. Así lo muestran las Instrucciones de los Provinciales a sus jesuitas:

Amarás a los indios como a hermanos puesto que entre ellos pasarás el resto de tu vida. Nunca los hagas esperar cuando te embarques en sus canoas. Lleva contigo un pedernal y un eslabón para encender sus pipas y las hogueras durante la noche y gana sus corazones mediante estos pequeños servicios. Procura comer su *sagamité* tal como ellos lo cocinan, mala y suciamente. Arremanga tu sotana para que no introduzcas agua ni arena dentro de la canoa. No uses medias ni zapatos cuando te embarques; pero puedes ponértelos cuando cruces los portazgos. No te muestres molesto incluso con un simple indio. No les hagas muchas preguntas. Soporta sus faltas en silencio y muéstrate siempre ante ellos alegre. Cómprales pescado de las tribus por donde pasas y para este propósito lleva contigo algunas agujas, cuentas, cuchillos y anzuelos. Recuerda que es Cristo y su Cruz lo que andas buscando y si pones la mira en cualquier otra cosa no hallarás nada salvo aflicción de cuerpo y espíritu.³⁶

³⁶ Citado en ORTEGA Y MEDINA, *La evangelización puritana en Norteamérica*, p. 217.

Desde 1629 hubo cinco guerras intercoloniales durante las cuales franceses e ingleses se aliaron con grupos indígenas como fuerzas de exploración y choque. Los primeros atrajeron a la Confederación Huronesa o liga de cuatro tribus, las más poderosas, ricas y evolucionadas a las que estaban asociadas otras tribus menores de algonquinos. Los segundos se aliaron a los iroqueses, los más feroces y belicosos. Ambos bandos emprendieron severas campañas contra los grupos indígenas enemigos. De las pugnas que se dieron en el septentrión, la llamada guerra franco inglesa (1756-1763) se libró por el dominio definitivo del Canadá y las cuencas del Misisipi y Ohio. En este escenario, las misiones jesuitas, que para 1710 superaban la treintena y que amasaban éxitos entre los hurones y aun los iroqueses, eran constantemente amenazadas por las violentas incursiones de estos últimos y sus aliados ingleses, quienes pusieron a prueba la paciencia de los padres, señalados de manera despectiva como los “sotanas negras”. La supresión de la Compañía de Jesús en 1767 en Francia y, sobre todo, la eliminación de esta nación como potencia colonial americana después de la referida guerra franco inglesa o de los Siete Años, canceló la utopía evangelizadora. Así, al decir de Juan A. Ortega y Medina, “con la derrota francesa quedó sellado para siempre el frustrado destino de la cultura mestiza franco india”.³⁷

La Nueva Inglaterra

La vieja polémica española suscitada con motivo de la definición de la naturaleza del indio también tuvo eco y se pola-

³⁷ ORTEGA Y MEDINA, *La evangelización puritana en Norteamérica*, p. 256.

rizó en el mundo colonial inglés, en dos opiniones extremas. En el año de 1647, John Cotton (1585-1652) teólogo reformado y pastor de la Primera Iglesia de Boston, entabló un debate con Roger Williams (1603-1683), a su vez pastor de la iglesia de Salem, a quien consideraban los *elders* de Boston como un disidente, un heterodoxo, un hombre “embriagador y turbulento” por defender los derechos que tenían los indios sobre sus tierras, resaltar su dignidad como seres humanos y también por criticar la organización de la iglesia “nacional” congregacionalista. La controversia se centró principalmente en el tema de la libertad de conciencia y en la persecución que la gente sufría en materia de fe. Sin embargo, el intercambio entre los dos teólogos también trajo a la luz dos líneas de interpretación diametralmente opuestas sobre los indígenas en las colonias inglesas, así como ocurrió un siglo antes en España con el debate entre Sepúlveda y Las Casas.

En 1644, Williams publicó en Londres *The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Religion* contra las tesis de Cotton, quien respondió con *The Bloody Tenent Washed and Made White in the Blood of the Lamb* (1647), lo que obligó a Williams a hacer nuevamente la contrarréplica con *The Bloody Tenent Yet More Bloody* (1652). La presencia de los tratadistas españoles,³⁸ en particular del fraile sevillano y del cronista cordobés, está inmersa en estos textos angloamericanos, aunque no se citan más que indirectamente. La disputa de Valladolid (1550-1551) y la polémica en torno de

³⁸ El obispo de Segovia, Antonio Ramírez, Melchor Cano, famoso dominico, discípulo y sucesor de Francisco de Vitoria en la cátedra salmantina, entre otros.

la racionalidad del indio que se daba en el mundo hispánico se conocieron por medio de las obras del escritor londinense Richard Hakluyt³⁹ (1552-1616), uno de los promotores más influyentes de la colonización inglesa en América del norte, siempre atento a las crónicas e informaciones españolas y, sobre todo, del historiador Samuel Purchas (1575-1626), cuyo libro *The Summe of the Disputation betweene Fryer Bartholomew de las Casas or Casaus and Doctor Sepulveda* daba cuenta pormenorizada del debate.

El ataque de Williams a Cotton se centraba en la defensa irrestricta de la libertad de conciencia de los paganos que negaba su contrincante. A manera de diálogo entre la Verdad y la Paz, que presentaba los problemas, las objeciones y dificultades para el conocimiento del lector, Williams sostenía con toda razón cristiana que Cristo nunca había considerado la espada civil como un remedio o como un antídoto contra las conciencias disidentes, por lo que el Estado tampoco tenía derecho a hacerlo.⁴⁰

Tanto Williams como Cotton pensaban que los indios eran entes racionales (con intelecto y razón) sujetos a la catequización y ambos coincidían también en que había que evangelizarlos mediante el convencimiento. De hecho, cabe decir que los ingleses de fines del xvi, pese al empleo de ciertos calificativos más metafóricos que reales (bestia, animal

³⁹ *Principall Navigations, Voyages, Traffiques and Discoveries of the English Nation*, Glasgow, James MacLehose and Sons, 1903/1905 es la edición estándar de la obra de este autor; Hakluyt también editó a Pedro Mártir de Anglería, y de esta forma fueron conocidos en Inglaterra y sus colonias.

⁴⁰ Trabajé la versión traducida al español de la obra de WILLIAMS, *El sangriento dogma*, p. 30.

salvaje, perro, lobo), en términos generales vieron al indio pielroja como simiente de Adán, aunque degenerada.⁴¹ Mas en materia de derechos, John Cotton pensaba que los indígenas sólo los podían tener si dejaban de ser bárbaros y se hacían cristianos (condición *sine qua non*), a diferencia de lo que sostuvo Williams.

La posición de John Cotton se acercaba a la de Ginés de Sepúlveda en algunos aspectos. Veía al indígena como una criatura inconstante, inferior al europeo, con una inherente inclinación al vicio y, como el cronista cordobés, creía que la barbarie estaba fundada en la incapacidad político-urbana de los naturales. Negaba que una conciencia ciega de Dios pudiera ser un buen súbdito, pacífico y de provecho para el Estado civil, lo que le valió la crítica de Williams.⁴²

Llama la atención que la historiografía angloamericana fuera tan abiertamente contraria al filósofo Aristóteles, a quien uno de sus exponentes más destacados llamó “pagano de mente lodosa”.⁴³ Se preferían en el ámbito intelectual universitario las tesis del humanista francés Petrus Ramus (1515-1572), creador de una teoría antiaristotélica, opuesta al silogismo en el terreno filosófico, aunque éste no hiciera referencia a la ética de la conquista o al derecho natural de los nativos americanos. Sin embargo, John Cotton siguió una propia interpretación de los argumentos de Aristóteles relativa a los paganos. Pensaba que había una jerarquía

⁴¹ ORTEGA Y MEDINA, *La evangelización puritana en Norteamérica*, p. 41.

⁴² WILLIAMS, *The Bloody Tenent Yet More Bloody*, p. 87.

⁴³ MATHER, *Manductio*, p. 48. La raíz de esta animadversión está en el pensamiento del propio Martín Lutero, quien vociferó contra “la engañosa filosofía de Aristóteles”. LUTERO, *La cautividad babilónica de la Iglesia*, p. 95.

racional en la que descansaba la servidumbre, relacionada con un orden general de la naturaleza que exigía la sujeción de lo imperfecto a lo más perfecto. Asimismo, en concordancia con el filósofo griego, pensaba que las facultades morales e intelectuales de los individuos se reflejaban en su aspecto físico, por lo que se hacía alusión a esas horribles criaturas salvajes que manifestaban, en el fondo, la fealdad del alma.⁴⁴ Siguiendo estos principios, aceptaba el uso de la fuerza, en última instancia y cuando parecía imposible conducirlos a la verdad de Dios para la implantación del dominio de los hombres prudentes sobre los bárbaros.⁴⁵ Creía que las conciencias de los indios estaban “ciegas y equivocadas”, que eran deficientes en capacidad racional y, por tanto, se trataba de personas naturalmente inferiores.⁴⁶ En la visión puritana, el indio era un ser creado por Dios, descendiente de los primeros padres, pero en ínfimo estado natural, embrutecido, ciego a la luz espiritual. Por ello, no podía participar igual que los santos visibles en la comunión con Dios en la Iglesia, aunque era un deber de humanidad predicarles el Evangelio (*ius communicationis*) y esperar de ellos una respuesta positiva, según lo dictaba la teología calvinista (“llamado” y “vocación”).⁴⁷ Además, Cotton justificaba

⁴⁴ Sobre estas ideas en la retórica véase BORJA GÓMES, *Los indios medievales de fray Pedro de Aguado*, p. 110. También HOBUS, “Derecho natural y derecho legal en Aristóteles”.

⁴⁵ ZAVALA, *La filosofía política*, p. 40.

⁴⁶ COTTON, *The Bloody Tenent*, p. 171.

⁴⁷ “Entre todas las doctrinas cristianas —aseveró Ortega y Medina— ninguna como la calvinista ha mostrado tanta desconfianza e incluso desprecio por el hombre; éste, en definición de Calvino, es un ente esencialmente pecaminoso y depravado del que nada bueno es de esperarse.” ORTEGA Y MEDINA, *La evangelización puritana en Norteamérica*, p. 44.

el uso de la fuerza cuando los nativos se mostraran reacios a permitir que “el pueblo de Dios” avanzara para cumplir los designios de la Providencia y que éste se desarrollara óptimamente en la Nueva Canaán, como había ocurrido con el pueblo de Dios en Israel. Así, un pueblo “superior” (el inglés en este caso) estaba destinado a dominar sobre los nativos, un pueblo para él a todas luces “inferior”.⁴⁸ En este punto, no hay que olvidar que la reforma protestante, particularmente en Inglaterra, cortó toda relación posible con

Frente a esta universal perversión del género humano levanta Calvino la doctrina arbitraria y discriminatoria de la elección de unos pocos para la salvación. Los puritanos de la Nueva Inglaterra, fieles a la dogmática calvinista, pensaban que la salvación sólo era posible por voluntad divina, ya que sólo Dios confería la gracia santificante a unos pocos, los elegidos, y las obras de las personas no tenían ninguna validez para obtener la vida eterna. En este esquema, los naturales americanos pertenecían, en esta visión teológica determinista, al grupo de los réprobos, a quienes por decisión divina, se les había negado la posibilidad de ser redimidos. En cambio, en una versión completamente opuesta, para el padre Las Casas “Nunca hubo generación, ni linaje, ni pueblo ni lengua en todas las gentes criadas y más desde la Redención, que no pueda ser contada entre los predestinados, es decir, miembros del cuerpo místico de Jesucristo, que dijo San Pablo e Iglesia”.

⁴⁸ COTTON, *The Bloody Tenent*, p. 95. Estos fundamentos ideológicos descansan en el pensamiento de Juan Calvino. La lapidaria aseveración del reformador francés marcó el camino de sus sucesores espirituales: “ciertamente si se busca ignorancia de Dios en alguna parte, seguramente jamás se podrá hallar ejemplo más propio que entre los salvajes”, CALVINO, *La Institución de la Religión Cristiana*, vol. I, p. 8. No obstante, aconsejaba que “siga su curso la predicación, que se atraiga a los hombres a la fe y se les haga mantenerse perseverantes y aprovechar, pero, a la vez, no se impida la recta inteligencia de la predestinación”, vol. II, p. 759. Para Cotton, siguiendo al reformador de Ginebra, “los hijos del reino de la luz y los hijos del reino de la oscuridad no pueden sino ser opuestos”. COTTON, *The Bloody Tenent*, p. 47.

el papado de Roma, por lo que las discusiones en el ámbito inglés sobre los derechos de colonización en América dejaron lógicamente al pontífice católico fuera de la posibilidad de reclamar derecho de donación, sujeción a su autoridad o injerencia alguna en los dominios británicos.

Para el pastor de Boston — como en su momento lo proclamó Ginés de Sepúlveda para el caso de España—,⁴⁹ la idea de que la corona tenía derecho de conducir la guerra contra los infieles descansaba sobre la base de una necesaria ocupación de sus tierras por parte de Inglaterra, justificándose en una efectiva utilización o explotación, y para salvaguardar “las vidas, libertades y propiedades” de los nuevos colonos.⁵⁰ Es más, Cotton estaba convencido de que si los indios no se sometían, si se negaban a obedecer, el propio Dios enviaría castigos terribles — enfermedad y la guerra—, amén de destrucción y aflicción a los paganos cuando amenazaran o dañaran a los ingleses. Se les tomarían sus personas, las de sus mujeres e hijos, sus tierras y se les haría esclavos o como tales se les vendería, lo que sería resultado de una guerra justa.

John Cotton insta a no ofender a los indios y a hacerlos partícipes de la fe cristiana a cambio de la tierra cedida por éstos. Él mismo contrató a un indio para que le enseñara el

⁴⁹ La siguiente cita de Sepúlveda nos recuerda los infinitos argumentos de los puritanos para marchar sobre los territorios indios y someterlos. “¡Qué cosa pudo suceder —dice Sepúlveda— a estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados...”, citado en ZAVALA, *La filosofía política*, p. 55.

⁵⁰ COTTON, *The Bloody Tenent*, p. 64.

algonquino, lo que prueba su interés en saber más de la cultura autóctona para lograr no sólo la conversión religiosa con instrumentos más eficaces, sino negociar la compra de sus tierras. En el fondo no parecía ser el amor al prójimo o el interés antropológico lo que movía al santo puritano, sino la ambición materialista de la naciente colonia. Tanto Roger Williams como Robert Baily, colonos de Boston, acusaron a Cotton por ser negligente en las labores de conversión de los naturales, ante lo que él se defendió pormenorizando los supuestos logros relativos a su integración.

Cotton —y no es el único historiador angloamericano que lo hace— cita profusamente al jesuita Roberto Belarmino (1542-1621) como fuente, especialmente en lo referente a la controversia que el cardenal mantuvo con el rey de Inglaterra, Jacobo I, sobre asuntos de soberanía,⁵¹ lo que resultaba interesante para los tratadistas ingleses para refutarlo en cuanto a la defensa del papado.⁵² Sin embargo, éstos también lo analizaron en cuanto a su postulado de que el poder lo concedía Dios a las personas y por lo tanto éste descansaba en el pueblo, quien lo transfería al gobernante conservando siempre el derecho de cambiar de forma de gobierno si éste resultaba perjudicial o dañino a la mayoría. Belarmino había sostenido que el poder temporal no debía colocarse por encima del espiritual. Desde luego, el problema no era ya para los ingleses el tema de si el Papa tenía el poder o jurisdicción sobre las personas y los dominios de ultramar, como defendía Belarmino. Ahora, en los dominios británi-

⁵¹ COTTON, *On the Churches of New England*, *passim*.

⁵² BELARMINO, *Disputationes*, pp. 52-53.

cos, era claro que la soberanía de las tierras y los habitantes estarían sujetos al dominio del rey.

La posición de Roger Williams fue muy distinta. El teólogo inglés, afincado en Nueva Inglaterra, reconoció la igualdad y la legitimidad de los indios y estableció la obligación del poder civil de garantizar que fueran guardadas la paz, la seguridad, la persona y las propiedades de todos los súbditos, incluidos los indígenas,⁵³ independientemente de vivir fuera del cristianismo. En cuanto a su conciencia, escribió que ésta de ninguna manera podía ser violada, presionada o constreñida y afirmó que “coinciden la *humana razón* y la *justicia natural* en que cada hombre debe rezar a Dios sin compulsión alguna, y creer lo que desee; por eso nadie puede herir o aprovecharse de la religión y las creencias de otro”.⁵⁴ Incluso criticaba que los “papistas” obligaran a sus súbditos paganos a escuchar misa, ir a la iglesia y al rezo común, cuando su corazón y sus mentes estaban tan lejos de estas creencias y prácticas. Pensaba que los indios (paganos o bárbaros), antes que cualquier otro pueblo, eran quienes más alegremente y con contento podían ser llevados de su “religión natural” a una nueva forma de religión. Para Williams, la libertad de conciencia era un derecho, era algo común a todos los humanos, así fueran judíos, turcos, papistas, protestantes o paganos,⁵⁵ y agregó...

Estoy convencido que el modo de Dios es primero convertir a un alma separándola, tanto de corazón como de culto y razo-

⁵³ Fernández García, “Estudio introductorio” a WILLIAMS, *El sangriento dogma*, p. xxxvii.

⁵⁴ Las cursivas son mías. WILLIAMS, *El sangriento dogma*, p. 19.

⁵⁵ WILLIAMS, *The Bloody Tenent*, pp. 25 y 307.

namiento, de sus ídolos, antes de ser capaz de adorar al verdadero Dios. Entre los paganos, y aún entre los más salvajes de los hombres, así como entre los judíos, turcos y anti cristianos, debemos ser pacientes y amables aún cuando se oponen a la luz que les enseñamos, porque, a pesar de su oposición, puede ser que Dios finalmente les conceda la conversión.⁵⁶

Con base en las Escrituras y en el razonamiento, Williams reconoció la libertad irrestricta de conciencia y el derecho de los nativos a tener sus propias creencias. Esto implicaba una fundamental tolerancia, lo que lo convierte en un ave rara entre sus compatriotas novoingleses. El ministro defendió incluso las formas de gobierno de los grupos indígenas que, pensaba, eran tan legítimas como cualquier otra del mundo, lo que enfáticamente negaba John Cotton, su contrincante. Partiendo de san Agustín, Williams pretendía armonizar las enseñanzas divinas con la ley natural. Sostenía que, como resultado de la razón y de la experiencia, la soberanía y el poder civil se encontraban original y fundamentalmente en el pueblo, por la libertad natural de éste, lo que le permitía erigir y establecer la forma de gobierno que considerara más adecuada. A partir de ello se deducía lo siguiente:

No puede negarse, desde estas sus propias bases, que los Indios más salvajes de América deberían acordar su forma de gobierno, como de hecho algunos ya en diferentes grados lo hacen y han hecho, algunos más civiles en ciudades unidas, y otros algo menos. Y que, siendo sus gobiernos civiles y terrenales tan legítimos y verdaderos como cualquier gobierno del mundo, estos gobiernos podrían ser gobernadores y guardianes de la Iglesia y

⁵⁶ WILLIAMS, *El sangriento dogma*, p. 60.

de ambas tablas, si surgiese alguna Iglesia de Cristo entre ellos; y por ello, y finalmente, si Cristo confió y encargó al poder civil el cuidado de su Iglesia, ellos la juzgarán de acuerdo con su conciencia India o Americana, pues no se puede suponer que tengan otra conciencia.⁵⁷

Williams advertía que muchos de los propios nativos y de entre ellos “aún los más salvajes paganos” eran capaces de mantener la paz en sus pueblos y ciudades, a pesar de no vivir bajo la Iglesia de Cristo y concluyó, en respuesta a Cotton, que “la verdadera civilización y verdadero cristianismo pueden prosperar ambos en un estado o reino a pesar de permitir las conciencias diversas y contrarias, tanto de judíos como de gentiles”. Insatisfecho inquiridor (*seeker*),⁵⁸ desde su punto de vista los indios vivían según la ley natural. Debían ser considerados seres humanos plenos, con una voluntad libre y racional, capaces de entender y profesar la fe cristiana. En su opinión, siguiendo aunque no de manera tácita la de Las Casas, no había posibilidad alguna de justificar la violencia, la ocupación e invasión de sus tierras, o la esclavitud ni el hurto de sus personas y propiedades y, como el dominico, Williams demandaba que éstas se les restituyeran enteramente, lo que se consideró una grave afrenta a la patente de la Bahía de Massachussetts, concedida por el rey de Inglaterra, y que propició su expulsión y consiguiente exilio de la colonia, en el año de 1634.⁵⁹

⁵⁷ WILLIAMS, *El sangriento dogma*, p. 173.

⁵⁸ Éstos pensaban que todos tienen la libertad de adorar a Dios de acuerdo con la luz de su propia conciencia. Véanse las críticas de MATHER, *Magnalia*, vol. II, p. 498.

⁵⁹ El propio John Cotton, su enemigo confesional, refirió con lujo

Aunque le quedó claro a Williams que la inevitable imposición de la moralidad cristiana implicaba cambios fundamentales en los hábitos y tradiciones de vida de los indígenas, él es uno de los pocos ejemplos en la Inglaterra colonial de un esfuerzo intensivo para comprender y respetar las tradiciones milenarias y las costumbres de los naturales de América. Para ello, exploró y registró para la posteridad la vida de los narragansettos y su lengua en un libro que tituló *The Key to the Language of America* (1643), que resulta no sólo un estudio antropológico, sino un proyecto catequético. En ese libro se analiza la lengua del algonquino y las costumbres, creencias, hábitos, formas de gobierno y justicia de esa gran familia de naciones, que trataba de emular la obra de Bernardino de Sahagún *Historia de las cosas de Nueva España* redactada a partir de 1549 y que llegó a manos del papa Pío V en 1580. Sobre el grupo indígena antes referido, Williams se expresó de la siguiente manera: “Es una extraña verdad, que un hombre encuentre generalmente más placer y frescura entre estos Bárbaros, que entre muchos miles que se llaman a si mismos cristianos”. Por otro lado, así describía el ministro protestante a los naturales: “Dado al temperamento de sus cerebros con rápidas aprehensiones y juicios certeros (por no decir más) el más alto y soberano Dios y

de detalle las razones del castigo. Citado en WILLIAMS, quien le hace la réplica en *The Bloody Tenent*, pp. 27-54. Williams llamó “solemne embustero” a Jacobo I por haber sostenido que por sus méritos se descubrió América. Declaró también que los indios eran los únicos propietarios legítimos de las nuevas tierras y que, por tanto, las patentes reales, aunque sujetas al derecho de posesión previo del indio, no podían conferir ni legitimar ninguna concesión otorgada por él a sus súbditos británicos.

Creador no los ha hecho inferiores a los europeos”, y agregó que “la naturaleza no conoce diferencia entre europeos y americanos en sangre, nacimiento, corporeidad, etc. Pues Dios ha hecho de una misma sangre a toda la humanidad”.⁶⁰

Williams conoció el contenido de la *Brevísima* del padre Las Casas y había leído sobre la disputa en la traducción de Purchas, lo que consta en sus citas. Bajo esta influencia y, por ello, fiel a los principios que estimó superiores, abogó por la paz y libertad para los indios, independientemente del concepto peyorativo que le merecían algunos de ellos. Los salvajes, pensaba, podían ser blasfemos, paganos, idólatras, ociosos, ladrones, traicioneros, lascivos, dados a la brujería y simiente degenerada de Adán, mas por encima de todo los estimaba como hombres, entes dignos de que se les tendiera la mano salvadora y misionera. Williams no hacía distinciones, salvo de grado, entre la civilización y la barbarie inglesas y la cultura de los indios. Admitía incluso el establecimiento de una iglesia indiana entre los pieles rojas a partir de la realidad legal de su propio sistema político.

Juan A. Ortega y Medina señaló en su estudio pionero, del que ya hemos hecho referencia, que Las Casas fue la personalidad más admirada, citada e incluso imitada por los evangelizadores angloamericanos de los siglos XVII y XVIII.⁶¹ El historiador malagueño descubrió que había grandes afinidades entre Williams y Las Casas cuando sugirió que “guardando las proporciones debidas, la famosa disputa Las Casas-Sepúlveda tiene su semejante en la controversia

⁶⁰ WILLIAMS, *A Key into the Language of America*.

⁶¹ ORTEGA Y MEDINA, *La evangelización puritana en Norteamérica*, p. 236.

Roger Williams–John Cotton, que es sin duda menos famosa, pero no inferior en cuanto a encono y trascendencia”.⁶² Siguiendo esta pista, profundizamos en este tema en el presente trabajo y descubrimos que en Nueva Inglaterra Williams resultaba tan original con su libertad de conciencia, su gobierno democrático y su aceptación de una posible iglesia indiana, como el padre dominico en Chiapas con sus ideas y su método de evangelización lento en medio de opositores, incluso de seculares y clérigos. Ambos fueron piedra de escándalo para la gente de su tiempo. El reconocimiento expresó que hace Williams de los gobiernos terrenales y de sus diferentes clases entre los indios, con lo que quedan éstos liberados de ser considerados siervos por naturaleza, coincide en muchos puntos con las ideas al respecto de Las Casas en su *Historia de las Indias*, aunque éste no se inspiró en dicha obra, pues tardó más de tres siglos en quedar impresa (1875). También en lo relativo a la concepción de la autonomía del ser humano hay similitudes: no hay distinguos ante Dios entre cualquier hombre, sea cristiano o pagano, rojo o blanco. Un punto más de coincidencia entre Roger Williams y el padre Las Casas —lo señaló antes Ortega y Medina— es posible encontrarlo en el carácter utópicamente tópico de las respectivas fundaciones: la Vera Paz y Providence. Los dos pensadores cristianos, cada cual con su peculiar genio religioso, apuntaban a un mismo blanco: la libertad del hombre.⁶³

⁶² ORTEGA Y MEDINA, *La evangelización puritana en Norteamérica*, p. 99.

⁶³ ORTEGA Y MEDINA, *La evangelización puritana en Norteamérica*, p. 100.

Williams deploraba la guerra, sobre todo por motivos espirituales y diferencias religiosas. Pero sólo su voz se alzó en Nueva Inglaterra contra los pactos unilaterales que despojaban a los pieles rojas de sus tierras. Incluso fue más lejos que el propio fraile dominico al señalar que, aun sin haber sido convertidos los indios al cristianismo, no tenía el Rey respecto a ellos ningún derecho efectivo de intervención armada ni de actuación jurisdiccional auténticamente coactiva y soberana. Desterrado de Boston precisamente por poner en duda el fundamento de la autoridad real para disponer y repartir a su antojo las tierras americanas y por recelar de la legitimidad de los títulos de posesión comprados a los indios, en la colonia que él fundó, Providence, alentó la soberanía popular y la libertad de conciencia, beneficios que con amplio criterio quiso hacer extensivos a los indios doctrinados.

Sin duda se puede advertir la influencia de Las Casas también en otros evangelizadores puritanos, como John Eliot en Roxbury y Natick y Thomas Mayhew en Martha's Vineyard y Chappquiddick, quienes tuvieron a su cargo numerosos indios cristianizados (*praying indians*) y defendieron un sistema de conversión lenta, pacífica, razonada, progresiva e individual. John Eliot, por ejemplo, congregó a los indios en 1651 en un sistema político teocrático (religioso civil) de inspiración bíblica, muy posiblemente inspirado por la fundación de la Verapaz. Dejando de lado el ejemplo de España, que es mejor conocido por sus famosos traductores cronistas, en Nueva Inglaterra, Eliot, recordado en aquella región también con el mote que caracterizaba a Las Casas, “apóstol de indios”, tradujo al algonquino la Biblia pasados sus 80 años y preparó catecismos, diccionarios y

gramáticas en esa lengua, con la ayuda de intérpretes. Él y otros misioneros puritanos se afiliaron al admirado modelo lascasiano, aunque nunca lo confesaron. Empero, fuera de Roger Williams y el puñado de evangelizadores protestantes antes mencionados, quienes de verdad fueron una excepción, los teólogos de Massachussetts no se ciñeron por supuesto a las ideas de Las Casas e ignoraron la resolución doctrinal igualitaria y favorable que se dio en España al dilema de la racionalidad del indio. La generación de colonos angloamericanos de mediados del siglo xvii fue mucho más optimista de cara al indio que la de principios del siglo xviii, por razones que se explicarán más adelante. En ese primer momento, los predicadores ingleses se comunicaban con los naturales en sus lenguas, se tradujo la Biblia al algonquino, se formó a predicadores y pastores indígenas, como el famoso Daniel en Natick, hubo admisión de estudiantes indios en Harvard y hay informes sobre el éxito en el bautizo de los catecúmenos. No obstante, hay que hacer notar que no se desprendió de la polémica en la Nueva Inglaterra un corpus jurídico que beneficiara al indio, como sucedió después de la controversia de Burgos en España.⁶⁴

Medio siglo después del debate de Cotton y Williams, todavía se utilizaba en la Nueva Inglaterra a Las Casas para atacar la labor colonizadora y evangelizadora de España. El reverendo puritano Cotton Mather, nieto de John Cotton por línea materna y campeón de una retórica hiperdimen-

⁶⁴ Otro importante ministro de Boston, Increase Mather, informa que se hicieron leyes para regular la compra de tierras a los indios y evitar el abuso de algunos ingleses, así como contra la venta de alcohol. Citado en MATHER, *Magnalia*, vol. 1, p. 574. Empero, no se elaboró un corpus jurídico en la Nueva Inglaterra favorable al indio.

sionada, condenaba a los hispanos y defendía las labores de los ingleses tomando como referente los argumentos del dominico:

Mucho menos hemos recurrido a esa crueldad papista con que los nativos de América han sido tratados por algunas gentes. Aún uno de sus propios obispos ha publicado muchas historias trágicas de las crueldades españolas impuestas sobre los indios en el mundo occidental. Es ciertamente imposible aceptar las variadas y exquisitas crueldades con que estos execrables españoles asesinaron en menos de 50 años no menos de 50 millones de indios. ¡Así parece que es su costumbre de llevar a estas personas a la grey de nuestro piadoso señor Jesucristo!⁶⁵

Empero, la acusación de Mather, basada en la condena del fraile dominico español contra la severidad de la conquista, no iba acompañada de la defensa del ente indígena. Antes bien, Mather perteneció a una generación de angloamericanos decepcionada de los resultados del contacto entre indios y europeos. Pese a que cita como fuentes a Juan Luis Vives, Francisco Suárez, Juan de Mariana, Pedro Martir de Anglería y José de Acosta, especialmente a estos dos últimos autores a quienes consideraba los mejores historiadores hispanoamericanos,⁶⁶ el ministro de Boston no creyó, como hemos analizado en trabajos previos,⁶⁷ que los indígenas, de

⁶⁵ MATHER, *Magnalia*, vol. I, p. 573. Como se puede ver, Mather alzó aún más que Hakluyt (referido por Lescarbot) la cifra de muertes entre los naturales. Véase la nota 19.

⁶⁶ MATHER, *Manductio*, pp. 24-25. La obra de Acosta fue traducida por Edward Grimston en 1604 bajo el título *The Natural and Moral History of the Indies*.

⁶⁷ MAYER, *Dos americanos, dos pensamientos*; MAYER "Angloamérica

quienes estaba seguro descendían de Noé, tuvieran derechos y proclamaba la licitud y la justicia de su exterminio mediante la guerra.⁶⁸ Para él, antes de emprender la tarea de la evangelización, había que “humanizar a estos miserables animales y civilizarlos”, que era lo mismo —según expresó en su obra *India Christiana*, que traer a un idiota al uso de la razón.⁶⁹

Mather expresó que haría en su vida hasta lo imposible por la causa de la cristiandad entre los indios, pero se opuso a convertirlos en su propia lengua y con el marco de su propia cultura. A diferencia de lo que propuso Las Casas de crear un clero indígena, Mather se oponía a aceptar ministros o *peantamapaug* elegidos de entre los nativos. Prefería edificar escuelas donde los indios aprendieran inglés. Disuadió a William Ashurst, de la New England Company, una corporación inglesa dedicada a la cristianización de los nativos, de reimprimir la Biblia algonquina, proyecto que la Compañía consideraba llevar a cabo en 1708.⁷⁰

Sabemos que la teología puritana no fue optimista cara al hombre, mas no había además en la generación de Mather disposición para convencer a los nativos de las bondades del cristianismo según las recomendaciones de Las Casas para anteponer la paciencia a la fuerza en los métodos de con-

colonial”, en MAYER y PÉREZ HERRERO (coords.), *Los amerindios en la narrativa occidental*, pp. 265-301.

⁶⁸ Véase su *India Christiana*, p. 23. Así lo refiere también en un pasaje de la *Magnalia*: “sería la justicia más excepcional del mundo el extinguirlos”, vol. I, p. 215.

⁶⁹ MATHER, *India Christiana*, p. 29.

⁷⁰ SILVERMAN (comp.), *Selected Letters of Cotton Mather*, pp. 123-127. Cotton Mather fue comisionado de asuntos indígenas para esa Compañía. Escribió en 1700 *An Epistle to the Christian Indians*.

versión. Despreciar el Evangelio de Cristo era el peor de los males y, para el ministro bostoniano, los narragansettos deliberada y conscientemente rehusaron la posibilidad de salvación en Jesucristo y prefirieron sus propios ritos diabólicos y dioses a las nuevas cosas que se les mostraban.⁷¹ Por lo tanto, vio en la guerra contra ellos la mejor justificación del exterminio.

La defensa que años antes había hecho John Cotton de la necesidad de civilizar a los indios y transformarlos en nuevos ingleses lo más pronto posible, fue tomada con mayor vehemencia por su nieto Cotton Mather a principios del siglo XVIII. Se trataba del proyecto de forzar a los indios a constituirse en un cuerpo político, civil y religioso. Que se comprometieran a observar las leyes, ordenanzas, actas, constituciones y documentos oficiales ingleses propicios para el bien general de la colonia. Para los puritanos, sólo dentro de un pacto político se concedía y realizaba plenamente toda la felicidad; fuera de él sólo existía la anarquía, pues la libertad así vivida no era un derecho natural, sino un yugo demoniaco. No era ésta, en última instancia, una explicación de la servidumbre que se apartara mucho de la empleada por los juristas medievales y modernos, salvo el mayor énfasis que ahora se ponía en la idea del pacto.

El derecho de los indios sobre sus tierras no era ya tema de polémica en los tiempos en que Mather escribió su gran obra, la *Magnalia Christi Americana* (1702). Los natu-

⁷¹ MATHER, *The Way to Prosperity*, p. 3 y *An Epistle to the Christian Indians*, p. 4. También en su *Letter about the Present State of Christianity among the Christianized Indians of New England* se queja de la influencia de los franceses entre los indios, a quienes acusaba de haberlos hecho peor que cuando eran paganos, p. 12.

rales no contaban ya con un defensor de sus derechos, como Roger Williams, y los novoingleses estaban decididos a tomar posesión del país entero, siguiendo al pie de la letra la patente real que hacía lícita “la compra a los nativos de los tramos de sus tierras de manera justa”.⁷² El propio Mather minimizó los embates que le propinó el *seeker* Roger Williams, a quien calificó como un Quijote con más ardor que inteligencia, a su abuelo John Cotton en lo tocante a los derechos de los indígenas, diciendo que eran “insignificantes controversias” que habían surgido en la colonia, pero que habían sido solucionadas con los sínodos convocados para poner fin a esos y otros problemas.⁷³

Al igual que la utopía lascasiana en Hispanoamérica, la utopía puritana en Nueva Inglaterra y, como hemos visto anteriormente, también la jesuita en Nueva Francia, fueron irrealizables. Después de la guerra Pequod (1636-1637) y, sobre todo, después de la llamada “Guerra del Rey Felipe”⁷⁴ (1675-1676), a la que siguió una década de agresivas escaramuzas a las que se refiere el historiador Cotton Mather como un “decenio luctuoso”, desencadenadas por la voraz ambición de tierras, los indios fueron vistos como servi-

⁷² MATHER, *Magnalia*, vol. I, p. 78.

⁷³ Mather se refiere al Sínodo de octubre de 1648 en Cambridge Massachusetts que se convocó para resolver problemas de disciplina dentro de la Iglesia.

⁷⁴ En 1672, Felipe (Metacom), cacique de los wampanoagas, que había sucedido a su padre, el viejo Massasoit († en 1661); fue presionado por los colonos para que se tornara cristiano. Empero, éste se mantuvo fiel a las creencias de sus mayores, celoso de su poder político sobre sus súbditos y defensor del patrimonio comunal de su grupo. Confederó a muchas tribus (más o menos 20 000 indios) para expulsar a los ingleses. Véase CHURCH, *Diary of King Philip's War*.

dores del Maligno, humanidad irredenta, pecaminosa. En sus obras plagadas de recursos retóricos con que daba más fuerza expresiva a sus descripciones,⁷⁵ Mather llegó a decir, incluso, que no veía en los indios la “luz natural” que, en cambio, era evidente en los ingleses, paso previo a la satanización de los pieles rojas.⁷⁶

La evangelización puritana en la Nueva Inglaterra tuvo casi 30 años de febril actividad (los que van de 1646, en que comienza su tarea el abnegado Eliot, hasta 1675, cuando principia la aniquiladora Guerra del Rey Felipe) y de allí siguió el colapso de la actividad apostólica. La victoria sobre Metacom, conocido como “el rey Felipe” por su nombre cristiano, jefe de los Wampanoagas, dejó en paz la frontera novoinglesa, pero los establecimientos congregacionalistas de indios rezanderos fueron destruidos, sus tierras repartidas y desterrados sus habitantes. Tras aquellos episodios, la penetración anglosajona fue lenta pero persistente e inexorable, discriminatoria y excluyente.

CONSIDERACIONES FINALES

El contacto con los pueblos originarios hizo surgir en América preguntas fundamentales sobre la capacidad de éstos para entender y asimilar la fe cristiana, así como sobre la necesidad de civilizarse, que era adoptar los valores, usos y costumbres europeos. El programa de conversión y evangelización implicaba una profunda necesidad de occidentalización. La racionalidad de la cultura de la conquista

⁷⁵ Véase LINCOLN (ed.), *Narrative of the Indian Wars 1675-1699*, p. 174.

⁷⁶ MATHER, *Magnalia*, vol. I, p. 52.

era que los indios vivieran “como personas” o, como decía John Cotton, el gran reto era “ganar a los nativos primero a la civilización y luego al cristianismo”, a lo que Cotton Mather añadiría “hacerlos hombres antes de convertirlos en cristianos”. Las autoridades seculares y las eclesiásticas de las tres monarquías que tuvieron su parte en América pensaban que la unidad religiosa y la integración de esos grupos originarios asegurarían la paz y el desarrollo de los reinos de ultramar.

Como hemos podido apreciar, en medio de un ambiente adverso, muchos misioneros y teólogos en América, católicos y protestantes por igual, defendieron sinceramente el universalismo cristiano, no en el sentido de la tolerancia de las distintas religiones, tanto paganas como cristianas, sino en el de las enseñanzas de la Iglesia de que todo hombre era igual ante Dios y sería juzgado en su última venida. Hay ejemplos, entonces, de gente que tenía una visión más flexible, liberal e incluyente sobre el valor de esta otra cultura y de los derechos de los pueblos originarios.

Al decir de Ángel Losada, el “mérito especial, entre otros, de Las Casas es el haber dado forma, ya en su tiempo, y hasta haberla puesto en práctica, a una filosofía de corte modernísimo sobre la actitud de los pueblos cristianos hacia los pueblos paganos”. Y añade:

La posición de Las Casas es neta y tajante: toda intervención de un pueblo cristiano en un pueblo pagano, ya sea con fines de ayuda material, ya para hacerle cambiar de religión, ideología o régimen político, debe estar condicionada al más absoluto respeto de dicho pueblo pagano, hasta que éste, sin hipoteca algu-

na y de manera voluntaria y pacífica, acepte la ayuda que se le ofrece.⁷⁷

El eco del ideario del padre Las Casas se oyó en varios confines del vasto continente americano, contra la conversión forzosa o violenta, contra la esclavitud, en favor de la humanidad y de los derechos de los indios. Algunas voces se alzaron para defender la igualdad inherente de los naturales y condenar la servidumbre.

¿Qué pasó entonces? Pese a estos esfuerzos y el reconocimiento de ciertos derechos naturales y humanos, ¿por qué la mayoría de las comunidades indígenas de América desaparecieron de la faz de la tierra o permanecieron como grupos marginales?

El debate Las Casas-Sepúlveda en el siglo XVI marcó el comienzo de “la lucha española por justicia en la conquista de América”. Forzó a la corona a emitir leyes (como la de Burgos de 1512, las Leyes Nuevas de 1542 o las Leyes de Indias de 1680). Estos códigos legislativos fueron clave para el desarrollo de las colonias de España. Se estipuló que los indios fueran tratados como gente libre, con derecho a la propiedad, que fueran remunerados por su trabajo y que fueran instruidos en la fe. La *Recopilación de las Leyes de Indias* de 1680, redactada sobre disposiciones anteriores, proscribió la guerra legalmente, en términos generales, como instrumento de la penetración religiosa y política española en el Nuevo Mundo. Además, se ordenó el respeto a las costumbres de los indios cuando no fueran contra-

⁷⁷ LOSADA, “La polémica entre Sepúlveda y Las Casas”, p. 44.

rias a la fe cristiana ni a la buena policía.⁷⁸ Sabemos, tiempo ha, que las disposiciones fueron buenas en teoría, aunque en la práctica desafortunadamente las relaciones cordiales rara vez ocurrieron. Los indios siempre salieron perdiendo, pues, como sostiene Silvio Zavala, “contra el infiel que resiste, se apela a la guerra y a la esclavitud legal; contra el obediente puede esgrimirse la servidumbre natural fundada en la ineptitud o barbarie”.⁷⁹ Muchos tratadistas insistieron en que los indios eran como niños y necesitaban guía paternalista por parte de los españoles. Otros propusieron la separación de los grupos en dos repúblicas. Los apetitos de los grupos encargados de la actividad colonizadora impusieron obstáculos poderosos para que la ley escrita y la práctica fueran coherentes. Sin embargo, y pese a la crueldad de la conquista, a la merma de los grupos originarios por las enfermedades y de los conflictos durante todo el periodo colonial, los naturales fueron más o menos protegidos en las colonias hispanoamericanas y, por la interrelación que siguió, se desarrolló un mestizaje cultural, social y político, y no sólo biológico en los dominios de España.

Por otra parte, en la Nueva Francia, hay abundantes ejemplos entre los jesuitas de defensores de la doctrina de la libertad cristiana. Para ellos, cualquier hombre, por “salvaje” o “bárbaro” que fuera, pero teniendo alguna luz de razón, podía con paciencia ser cultivado y doctrinado. Esta creencia, de honda raigambre cristiana, fue dirigida al terreno de lo pragmático en las misiones del helado septentrión del Canadá y de la Luisiana francesa. Algunos historiado-

⁷⁸ ZAVALA, *La filosofía política*, pp. 37-38.

⁷⁹ ZAVALA, *La filosofía política*, p. 49.

res consideran que no hubo conversiones de largo aliento en la Nueva Francia, que fueron muy pocos los casos, niños o ancianos al borde de la muerte sobre todo, pero rara vez adultos, más apegados a sus tradiciones. Entre ellos está el raro ejemplo de Catherine Tegakowita, conocida como “la santa iroquesa”, cuya biografía circuló en los dominios católicos durante el siglo XVIII. Pese a los escasos resultados, si se mira a largo plazo, el respeto a los derechos indígenas por parte de los jesuitas, así como las conversiones, fueron actitudes relativamente exitosas mientras duró el dominio francés en América. La autoridad monárquica estuvo ligada a la empresa civilizadora, sobre todo en tiempos de Enrique IV y, sobre todo, de Luis XIV, años después. También había piadosos filántropos que durante muchos años mantuvieron las misiones. Lo que resulta impresionante es que, a pesar de los episodios de conflicto y violencia —que en mucho se debió en estas partes a las alianzas de las tribus entre sí y con los diferentes grupos de europeos— en estas misiones se dio la interacción, que llevó a la aceptación y la convivencia, así como el mestizaje. No obstante —y esto es de lamentar—, el programa en conjunto no triunfó definitivamente, al ser Francia derrotada tras la Guerra de los Siete Años (1756-1763) y expulsada del continente, lo que rápidamente forzó a las misiones a desaparecer.

Pasando al caso de Nueva Inglaterra, aquí la propuesta protestante para doctrinar a los indios en la costa este del continente en una amplia escala fracasó. Las razones puntuales de esto han sido explicadas en el espléndido estudio ya antes citado, el de la *Evangelización puritana en Norteamérica*, de Juan A. Ortega y Medina, escrito en 1976, que desafortunadamente no se ha traducido al inglés.

La energía y los recursos para tomar el desafío de la evangelización en las posesiones inglesas de América no prosperaron por diversas razones. Con la reforma protestante en Inglaterra, las órdenes religiosas desaparecieron. El Estado no se comprometió de lleno con el proyecto, o al menos no como lo hicieron España o Francia. No hay que soslayar que hubo importantes esfuerzos en las personas de grandes misioneros y sociedades filantrópicas, quienes cuestionaron la actitud dominadora y agresiva en los tratos con los pueblos gentiles. Empero, las advertencias no prosperaron hacia una vida institucional indiana. Los elementos de la fe protestante (fe, gracia y libre examen de las Escrituras), junto con todo el sistema de creencias y los rígidos códigos de moral, estaban lejos de las nociones indias.

La ausencia de tolerancia entre los ministros puritanos (como John Cotton) de las creencias e ideas de los naturales, y el rechazo de sus costumbres y formas de vida, contrastó con la comprensión y respeto de los disidentes, como Roger Williams, quien trató de preservar los elementos de la cultura india e integrarlos a la sociedad blanca. Valores (por no hablar de derechos) como la cuestión de la libertad de conciencia, la diversidad religiosa y la idea de igualdad, siempre conllevaban implicaciones políticas. En Nueva Inglaterra, los intereses en juego eran la apropiación de la tierra de las comunidades aborígenes (en Canadá lo sería también el comercio de pieles en las zonas fluviales). John Cotton demandaba la libre ocupación de estas tierras por los ingleses con base en el principio de *Vacuum Domicilium cedit occupanti*. Así lo expresó el reverendo:

No era la intención del Rey, ni de los plantadores ingleses el tomar posesión de este país por medio del asesinato de los nativos, o por robo; sino tomar posesión, por la ley natural, de los lugares desocupados [...] y si nosotros tomamos la tierra de los nativos, fue a través de la compra y del libre consentimiento de éstos.⁸⁰

Por supuesto, como bien podemos imaginar, los naturales no comprendían el concepto de propiedad privada de la tierra esgrimida por el mundo occidental, y por tal razón, tampoco entendían el alcance de los tratados. Por ello, y lo antes mencionado a lo largo de este estudio, la interacción de los blancos y los nativos fue por demás tensa, o abiertamente agresiva, en la vida diaria de las colonias inglesas.

En Nueva Inglaterra, no hubo tampoco un marco establecido por una iglesia institucional bajo el patrocinio real que se dedicara a la empresa misionera, como la hubo en Francia y España. El fin primordial de la corona y de la Iglesia en Inglaterra no fue la evangelización de los indios y por ende no hubo intentos sistemáticos por su parte para reforzar el proyecto, que quedó constreñido a un esfuerzo aislado de algunos individuos piadosos. Además, a los ojos de los teólogos puritanos, los indios fallaban obstinadamente para abrazar las formas de vida occidentales. Alegatos para la liquidación del indio se centraron en su bestialidad, holgazanería, ebriedad, anarquía social, superstición e incluso canibalismo.

A pesar de que la carta de fundación de Massachussetts ordenaba “ganar e incitar a los nativos del país al conoci-

⁸⁰ WILLIAMS, *The Bloody Tenent*, p. 27.

miento y obediencia del único Dios verdadero y de la fe cristiana como fin principal de la Plantación”,⁸¹ las guerras contra los grupos indígenas, las ya mencionadas Pequod y del Rey Felipe sobre todo, acabaron por decepcionar completamente a los pocos defensores del programa de conversión y de defensa del indio. Los intereses económicos basados en la posesión de tierras y el comercio de pieles gradualmente forzaron a los indios a desplazarse, ante la presión del avance de las comunidades urbanas blancas. Esto fue el más grande obstáculo para entablar relaciones cordiales. Los esfuerzos de John Eliot, Thomas Mayhew, o Roger Williams fueron insuficientes para contrarrestar a aquellos (la mayoría) que sólo veían en los indios la faz del demonio.

REFERENCIAS

ABRIL CASTELLÓ, Vidal

“La Bipolarización Sepúlveda-Las Casas y sus consecuencias. La revolución de la duodécima réplica”, en *Actas del I Simposio sobre la ética en la conquista de América (1492-1573)*. V Centenario del Descubrimiento de América, Salamanca, Ayuntamiento y Diputación Provincial de Salamanca, 1984.

Anónimo

Poperty Truly Displayd in its Bloody Colours: Or a Faithful Narrative of the Horrid and Unexampld Massacres, Butcheries, and alll Manners of Cruelties that Hell and Malice Could Invent, Committed by the Popish Spanish, Bodleian Library, Oxford, sin fecha.

⁸¹ Véase textual en MATHER, *India Christiana*, p. 27.

BELARMINO, Roberto

Disputationes. De controversiis christianae fidei, Ingolstad, Ex Typographia Adami Sartorii, 1599.

BEUCHOT, Mauricio

“Filósofos humanistas novohispanos”, en OSORIO ROMERO *et al.*, 1991, pp. 109-148.

BORJA GÓMES, Jaime Humberto

Los indios medievales de fray Pedro de Aguado. Construcción del idólatra y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI, Bogotá, Centro Editorial Javeriano, 2002.

BUERGENTHAL, Thomas

Manual de derecho internacional público, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

CALVINO, Juan

La Institución de la Religión Cristiana, Países Bajos, Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1968, 2 volúmenes.

CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge

Puritan Conquistadors: Iberianizing the Atlantic, 1550-1700, Stanford, Stanford University Press, 2006.

CASAS, Bartolomé de Las

Brevísima relación de la destrucción de las Indias, Madrid, Cátedra, 1982.

COTTON, John

The Bloody Tenent Washed and Made White in the Bloud of the Lambe: Being Discussed and Discharged of Bloud-guiltinesse by Just Defence, Londres, Mathew Simmons, 1647.

On the Churches of New England, Larzer Ziff editor, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press, Harvard University Press, 1968.

CHURCH, Benjamin

Diary of King Philip's War (1675-1676), introducción de Alan y Mary Simpson, Chester, Connecticut, The Pequot Press, 1975.

DÍAZ MARTÍNEZ, Jorge Alberto

“Juan Ginés de Sepúlveda o las intermitencias del ser”, tesis de doctorado, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.

DOIRON, Normand

“Songes sauvages. De l'interprétation jésuite des songes amérindiens au XVII^e siècle”, en *L'esprit créateur*, Lexington, University of Kentucky, 1990, pp. 59-66.

ELLIOTT, John

Do the Americas Have a Common History? An Address, Providence, R.I. The John Carter Brown Library, 1996.

Empires of the Atlantic World. Britain and Spain in America 1492-1830, New Haven, Londres, Yale University Press, 2006.

GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, Manuel

Bartolomé de Las Casas, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1953, vol. I.

GOPINADHAN NAIR, Harikrishnan

“Contra imperio. El discurso de derecho natural y la autonomía de los indios americanos”, tesis de doctorado, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

GREER, Allan

The Jesuit Relations. Natives and Missionaries in Seventeenth Century North America, Boston, Nueva York, Bedford, St. Martin's, 2000.

HAKLUYT, Richard

Principall Navigations, Voyages, Traffiques and Discoveries

of the English Nation, Glasgow, James MacLehose and Sons, 1903/1905.

HANKE, Lewis

La lucha española por la justicia en la conquista de América, Madrid, Aguilar, 1959.

Estudios sobre fray Bartolomé de Las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América, Caracas, Universidad Central de Caracas, 1968.

Uno es todo el género humano. Estudio acerca de la querrela que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, Chiapas, México, Gobierno Institucional del Estado de Chiapas, 1974.

Aristotle and the American Indians. A Study in Race Prejudice in the Modern World, Londres, Hollis and Carter, 1959.

HANKE, Lewis y Manuel GIMÉNEZ FERNÁNDEZ

Bartolomé de Las Casas, 1474-1566. Bibliografía crítica y cuerpo de materiales para el estudio de su vida, escritos, actuaciones y polémicas que suscitaron durante cuatro siglos, Santiago de Chile, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1954.

HERNÁNDEZ DE LEÓN PORTILLA, Ascensión

“Paradigmas gramaticales del Nuevo Mundo: un acercamiento”, en *Boletín de la Sociedad Española de Historiografía Lingüística*, 7 (2010), pp. 73-108.

HOBUSS, João

“Derecho natural y derecho legal en Aristóteles”, en *Dianoia*, LIV: 63 (nov. 2009), pp. 133-155.

KOHUT, Karl

“Guerra, guerra justa y conquista en el pensamiento de los humanistas y escolásticos españoles”, en VELASCO GÓMEZ (coord.), 2008, pp. 35-85.

“El Renacimiento”, en MAYER y PÉREZ HERRERO (coords.), 2010, pp. 29-94.

LESCARBOT, Marc

La Conversion des Sauvages qui ont esté baptizés en la Nouvelle France, cette année 1610. París, Jean Maillot, 1610, en Reuben GOLD THWAITES, (ed.) *The Jesuit Relations and Allied Documents. Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France*, vol. I, Cleveland, The Burrows Brothers, 1898.

LINCOLN, Charles H. (ed.)

Narrative of the Indian Wars (1675-1699), Nueva York, Barnes and Noble, 1913.

LOSADA, Ángel

“La polémica entre Sepúlveda y Las Casas y su impacto en la creación del moderno derecho internacional”, en *Cuadernos del Instituto Matías Romero de Estudios Diplomáticos*, 8 (1982), pp. 7-45.

LUTERO, Martín

La cautividad babilónica de la Iglesia, en *Obras*, edición de Teófanos Egido, Salamanca, Sígueme, 2001.

MALTBY, William

The Black Legend in England. The Development of Anti-Spanish Sentiment, 1558-1660, Durham N. C., Duke University Press, 1971.

MATHER, Cotton

Magnalia Christi Americana (1702), Boston, Hartford, Silas, Andrus & Sons, 1853, 2 volúmenes.

Letter about the Present State of Christianity among the Christianized Indians of New England, Boston, Green, 1705.

An Epistle to the Christian Indians, Giving them a Short Account of What the English Desire them to Know and to Do in Order to their Happiness, Boston, Green, 1706.

India Christiana, Boston, B. Green, 1721.

Manductio ad Ministerium, Boston, Hancock, 1726.

The Way to Prosperity, Boston, Pierce, 1789.

MAYER, Alicia

Dos americanos, dos pensamientos. Carlos de Sigüenza y Góngora y Cotton Mather, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

“Angloamérica colonial”, en MAYER y PÉREZ HERRERO (coords.), 2010, pp. 265-301.

MAYER, Alicia y Pedro PÉREZ HERRERO (coords.)

Los amerindios en la narrativa occidental, Alcalá, Universidad de Alcalá, 2010.

NELLES, Paul

“Seeing and Writing: The Art of Observation in the Early Jesuit Missions”, en *Intellectual History Review*, 20 (3) (2010), pp. 317-333.

ORTEGA Y MEDINA, Juan A.

La evangelización puritana en Norteamérica, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.

OSORIO ROMERO, Ignacio, *et al.*

La tradición clásica en México, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.

PARKMAN, Francis

France and England in North America, selección introducción y notas de Samuel Eliot Morison, Londres, Faber and Faber, 1954.

PHILLIPS, John

The Tears of the Indians: Being an Historical and True Account of the Cruel Massacres and Slaughters of Above Twen-

ty Millions of Innocent People; Committed by the Spaniards in the Islands of Hispaniola, Cuba, Jamaica... Written in Spanish by Casaus, an Eye-Witness of Those Things; and Made English, Londres, 1656.

PURCHAS, Samuel

A Briefe Narration of the Destruction of the Indies by the Spaniards: written by a Frier Bart. De las Casas a Spaniard, and Bishop of Chiapa in America, en Pilgrimage or Relations of the World and the Religions Observed in All Ages (1613), Londres, vol. XVIII, 1625.

RAND PARISH, Helen

Las Casas as a Bishop: A new interpretation based on his holograph petition in the Hans P. Kraus Collection of Hispanic American Manuscripts (edición bilingüe en español e inglés) Washington, Biblioteca del Congreso, 1980.

SAUER, Elizabeth

“Toleration and Translation: The Case of Las Casas, Phillips and Milton”, en *Philosophical Quarterly* (2006), p. 26.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de

Demócrates Alter o de las causas justas de la guerra contra los indios, introducción, notas e índices de Ángel Losada, Madrid, Consejo Superior de Investigación Científica, 1951.

SILVERMAN, Kenneth (comp.)

Selected Letters of Cotton Mather, Baton Rouge, Louisiana, Louisiana State University Press, 1971.

THWAITES, Reuben Gold

The Jesuit Relations and Allied Documents. Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France 1610-1791, 70 vols., Cleveland, The Burrows Brothers MDCCCXCVIII.

VELASCO GÓMEZ, Ambrosio (coord.)

Significación política y cultural del humanismo iberoamericano en la época colonial, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.

WILLIAMS, Roger

El sangriento dogma de la persecución por causa de conciencia, estudio preliminar de Eusebio Fernández García, introducción y traducción de Diego Blázquez Martín, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2004.

The Bloody Tenent Yet More Bloody. By Mr. Cottons Endeavor to Wash it White in the Blood of the Lambe, Providence, R.I., 1652.

A Key into the Language of America (1643), Providence, R.I., Rhode Island Historical Society, 1827.

ZAVALA, Silvio

La encomienda indiana, Madrid, Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos, Sección Hispanoamericana, 1935.

La filosofía política en la conquista de América, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

“Aspectos formales de la controversia entre Sepúlveda y Las Casas en Valladolid a mediados del siglo XVI”, en *Cuadernos Americanos*, 212 (mayo-jun. 1977), pp. 137-162.

