
Luca Baccelli enseña Filosofía del Derecho en la Università di Camerino y enseñó en las de Pisa y Florencia. Publicó *Praxis e poiesis nella filosofia politica moderna* (Franco Angeli, 1991); *Il particolarismo dei diritti. Poteri degli individui e paradossi dell'individualismo* (Carocci, 1999); *Critica del repubblicanesimo* (Laterza, 2003); *I diritti dei popoli. Universalismo e differenze culturali* (Laterza, 2009); *Bartolomé de Las Casas. La conquista senza fondamento* (Feltrinelli, 2016). Es presidente de la Asociación Jura gentium y miembro del Comité Científico de *Iride, Filosofia e discussione pubblica* y del Comité Editorial de *Soft Power*.
Contacto: luca.baccelli@unicam.it

LA CRÍTICA DEL COLONIALISMO EN LOS ORÍGENES DEL COLONIALISMO. BARTOLOMÉ DE LAS CASAS¹

Luca Baccelli

(Università di Camerino)

THE CRITIQUE OF COLONIASM IN THE ORIGINS OF COLONIASM. BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

Resumen

Bartolomé de Las Casas ha sido definido por Robert Young como el padre fundador del anticolonialismo, mientras que otros intérpretes han captado los límites y la ambivalencia en su batalla a favor de los nativos americanos, hasta el punto de considerarlo solidario con el “imperialismo eclesiástico” y corresponsable de la “violencia fundadora” de la modernidad. La posición de Las Casas ha cambiado con el tiempo, desde las propuestas de reforma de la colonización y racionalización de la explotación, hasta la denuncia de las “guerras diabólicas” y la esclavitud, pasando por tesis muy radicales

1. Fecha de recepción: 23 de abril 2020, fecha de aceptación: 28 de mayo 2020. El presente artículo es resultado de un proyecto de investigación desarrollado con la Scuola di Giurisprudenza, Università di Camerino.

sobre la ilegitimidad de la conquista y dominación española en las Indias. En el curso de este itinerario elaboró tesis teóricas de gran importancia para el inicio del discurso anticolonial: el cuestionamiento de la teoría de la guerra justa, la deconstrucción de los argumentos a favor del trabajo esclavo en la época de su renacimiento, la afirmación de la civilización madura, de los derechos y el autogobierno legítimo de los indios, el reconocimiento del valor de sus formas de vida en un primer intento de confrontación intercultural.

Palabras clave

Conquista, Colonialismo, Imperialismo, Bartolomé de Las Casas, Trabajo servil, Guerra justa, Violencia simbólica.

Abstract

Bartolomé de Las Casas has been defined by Robert Young as the founding father of anti-Colonialism, while other interpreters have grasped limits and ambivalence in his battle in favour of Native Americans, to the point of considering him in solidarity with “ecclesiastical imperialism” and co-responsible for the “founding violence” of modernity. Las Casas’ position has changed over time, from the proposals for reform of colonisation and rationalisation of exploitation, to the denunciation of “diabolical wars” and slavery, to very radical theses on the illegitimacy of Spanish conquest and domination in the Indies. In the course of this itinerary he elaborated theoretical theses of great importance for the beginning of the anti-colonial discourse: the questioning of the theory of just war, the deconstruction of the arguments in favour of slave labour at the time of its revival, the affirmation of the mature civilisation, rights and legitimate self-government of the Indians, the recognition of the value of their forms of life in a first attempt at intercultural comparison.

Keywords

Conquest, Colonialism, Imperialism, Bartolomé de Las Casas, Servile Labour, Just War, Symbolic Violence.

[...] se les torturaba con los más viles tormentos corporales: los desollaban, los empalaban, los quemaban con fuego, los ataban a estacas desnudos y ponían fuego debajo de sus pies, y despues a las piernas, y así avanzando poco a poco, hasta los miembros superiores, quemando uno tras otro. También los echaban a perros mordaces que tenían, y con gran industria y diligencia, se esforzaban en adiestrar para que se hicieran feroces, para este solo fin; cortaban con espadas los cuerpos por la mitad, y a porfía, quien era más rápido que el otro, o más aprisa dividía por la mitad, o más lejos arrojaba una cabeza separada del tronco de un solo tajo, o también despedazase en otras munchas partes las fracciones de todos los miembros. Y así, unos eran estrangulados con cuerdas, otros eran degollados, otros despedazados, otros despellejados, otros crudelmente aniquilados. ¿Que más? Todo estaba empapado con sangre humana. (Las Casas, 1989-, 13, p. 243)

La brutal apropiación de la tierra, la subyugación de las poblaciones y la explotación extrema inauguran el colonialismo moderno. La violencia a menudo parece carecer de sentido, pero en realidad tiene su propia racionalidad perversa, literalmente “terrorista”, también porque los conquistadores están en extrema inferioridad numérica (Las Casas, 1989-, 4, pp. 1322-29). La crítica de la conquista comenzó en 1511, con la denuncia de los dominicos de La Española en la homilía de Antonio de Montesinos, y poco después se convirtió en protagonista Bartolomé de Las Casas, que maduró su elección de campamento al lado de los nativos mientras se encontraba entre Haití y Cuba como clérigo-colonista y capellán de las expediciones de “pacificación”.

En su historia de estudios poscoloniales, Robert Young (2001) lo define como el padre fundador del anticolonialismo europeo: “cuestionó todo el fundamento jurídico del dominio europeo y al hacerlo refrendó la base legítima de la resistencia a éste” (p. 75). Según Enrique Dussel (1994), Europa se ha auto-reconocido como el centro del mundo en la conquista del “otro” y “no es Maquiavelo ni Hobbes los que inician la filosofía política moderna, sino aquellos pensadores que se hicieron cargo de la expansión de Europa hacia un mundo colonial” (Dussel, 2005, p. 37). En ese contexto, Las Casas elaboró “el primer discurso crítico de *toda* la Modernidad” (p. 38). Gustavo Gutiérrez (1992) ha captado en la fe el manantial de su compromiso pastoral y político, que se integra con el análisis socioeconómico de las causas de la explotación de los nativos. Otros han visto en la posición sobre la evangelización la raíz de las limitaciones y la ambivalencia del compromiso de Las Casas con los indios. Mientras que Tvezan Todorov (1982) sostenía que adoptaba una posición antiesclavista, pero se mantenía dentro de

una perspectiva colonial, Daniel Castro (2007) afirmaba que era un crítico radical del colonialismo, pero terminaba aportando valiosos argumentos a los soberanos españoles en la dialéctica que se oponía a las reivindicaciones de los colonos. Castro habla de un “imperialismo eclesiástico” de Las Casas, denunciando su incapacidad “para comprender cómo la imposición de una fe ajena estaba contribuyendo al genocidio cultural de los mismos pueblos que decía estar tratando de proteger de la extinción física” (p. 93). Los nativos permanecieron en una condición de subalternidad cultural que abrió el camino a formas más o menos mitigadas de violencia simbólica. Eduardo Subirats (1994) ya había comprendido el vínculo entre la crítica reformista a la destrucción de los indios y la “conquista espiritual”: la construcción de una nueva identidad de los nativos a través de la conversión “de hecho inconcebible sin una violencia fundacional” (p. 123).

Para evaluar la tesis de Young a la luz de estas críticas es necesario considerar, por un lado, la evolución de las posiciones que Las Casas ha asumido en más de cincuenta años de militancia; y por otro lado, la aportación teórica de su pensamiento. Esto es lo que trataré de hacer en los próximos dos párrafos.

Desde la disciplina hasta la restitución

Al menos desde Frantz Fanon ha quedado claro que la construcción de una imagen negativa de los nativos jugó un papel decisivo en la estrategia colonial. Las crónicas de los intelectuales orgánicos de la conquista enfatizaban la presunta humanidad inferior de los “indios”, su indolencia, inmoralidad, incapacidad para gobernarse a sí mismos, falta de virtud militar. Al proporcionar una valiosa documentación histórica, Las Casas volcó la perspectiva. Presentó una escalofriante fenomenología del horror en su impresionante *Historia de las Indias* (Las Casas 1989-, 3-5), pero también en un gran número de informes, cartas, apelaciones y documentos (Las Casas 1989-,13), mientras que la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (Las Casas 1989-,10, pp. 25-94), publicada en poco tiempo en los principales idiomas europeos, permitió que el contradiscurso iniciado por los dominicanos llegara a un amplio público.

Pero la posición de Las Casas sobre la legitimidad de la presencia española en las Indias ha cambiado con el tiempo. En la primera fase de su militancia su objetivo era salvar a los indios de la destrucción, pero sus planes de reforma preveían que siguieran sometidos a un modelo de colonización diferente. Las Casas abogó por la regulación del trabajo, la reducción de las horas de trabajo y la exclusión de actividades

particularmente onerosas, pero no se cuestionó el fundamento sobre la base de la cual se institucionalizó la *encomienda*: la idea de que la condición de los indios como “vasallos libres” de la corona es compatible con el trabajo esclavo, siempre que se haga “con moderación”. A todo esto, se añadieron una serie de disposiciones que hoy en día quizás llamaríamos biopolítica en materia de vestimenta, costumbres, conducta sexual, enseñanza de idiomas, registro de nacimientos y defunciones. A los labradores cristianos de buena voluntad se les “darían” cómo “compañeros” cinco indios con sus familias, y los cristianos serían “como sus ayos”. Las Casas imagina una mezcla entre los dos pueblos a través de matrimonios mixtos (Las Casas 1989-, 13, p. 25), asumiendo que con el paso del tiempo “los indios fueren hábiles para vivir por sí y regirse” (pp. 25-26) para servir a los reyes de Castilla como vasallos. Además, la entrada en la economía monetaria habría refinado sus habilidades intelectuales. Pero los habitantes de las zonas más primitivas no destinadas a la colonización seguirían siendo deportados —bajo el control de religiosos— sometidos a un año de catecismo y educación en una Casa del Rey especial y luego insertados en el sistema colonial reformado. Se perfila un modelo paternalista y disciplinario que habría sentado las bases de una acumulación original racional tal que previniera la destrucción de la fuerza laboral y permitiera una evangelización eficaz y no (demasiado) forzada y violenta. Si este hubiera seguido siendo el enfoque de Las Casas, no hay duda de que las críticas de Todorov y Castro (Castro, 2007, pp. 71-73; ver Mora-Rodríguez, 2012) serían más que legítimas.

En los años siguientes a las propuestas de reforma de la colonización, Las Casas apoyó proyectos de evangelización pacífica y en 1521 tuvo la oportunidad de ponerse a prueba; pero la empresa, con la que había acordado asociar a los colonos de La Española en un desafortunado pacto con el diablo, fracasó trágicamente. En los siguientes largos años de retiro y meditación, Las Casas, quien ingresó a la orden dominica, tuvo la oportunidad de profundizar sus conocimientos teóricos en el camino de una progresiva radicalización de sus posiciones. En su primer tratado teórico afirmó que la única forma legítima de evangelización, establecida por la divina Providencia, es esa “persuasiva del entendimiento con razones y soavemente atractiva y exhortativa de la voluntad” (Las Casas 1989-, 2, p. 17). Cualquiera en las Indias que pretendiera llevar el Evangelio con las armas está en pecado mortal y para sperar la absolución está obligado a la *restitución*: de bienes materiales pero también de propiedad de derechos y jurisdicciones usurpados. Esto se aplica a los que lucharon en el campo pero también a los que consintieron y legitimaron, con acciones y omisiones, impresas como tales: razón que bien podría desarrollarse para incluir al propio soberano, si no al Papa que con la *Inter caetera* del 1493

le autoriza a someter a los indios para anunciar a ellos el Evangelio. Sin embargo, en los capítulos de la *Historia de las Indias* escritos en los mismos años, Las Casas subraya el carácter providencial del descubrimiento de las Indias Occidentales como la apertura de un mundo nuevo a la difusión del Evangelio y la expansión de la Iglesia, una oportunidad de salvación para millones de infieles condenados de otro modo a la perdición (Las Casas 1989-, 3, pp. 327-428).

Volviendo a la acción, en 1531 Las Casas exigía la liberación efectiva de los indios de La Española (Las Casas 1989-, 13, p. 79), pero el énfasis recaía en la misión evangelizadora y el objetivo seguía siendo la “ponderosa carga” [*the burden* (Kipling, 1899; Ignatieff, 2003)] de una forma de gobierno que promovió la gloria de Dios en las Indias y la salvación de los indígenas que padecían “tan antigua barbaria y ceguedad” (Las Casas, 1989-, 13, p. 67).

En los numerosos escritos de los años cuarenta, expresión de intenso activismo en la corte, se definía ahora el diagnóstico de la destrucción de las Indias: las causas se remontan a “injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras” de conquista y a “más dura, horrible y áspera servidumbre, en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas” (Las Casas 1989-, 10 p. 35). Se trata de bloquear a los conquistadores y liberar a los indios, pero Las Casas, aún confiado en las instituciones imperiales, reafirmó que la población de los españoles es necesaria “para la conversión y policía de los Indios” (Las Casas 1989-, 13 p. 115). Se volvió a plantear la idea de que la aceptación del cristianismo y la jurisdicción española supondrá un progreso en la civilización, en particular en lo que respecta a la adquisición de la plena capacidad política.

Las tesis de Las Casas sufrieron entonces una doblez teocrática. Convertido en obispo de Chiapas afirmó que, en ese “myserables y muy myserables” (p. 204) los indios quedan bajo la protección de la Iglesia. Debemos defenderlos, “como niños recién nacidos” (p. 203); la posición es, literalmente, paternalista, pero se trataba de sacar a los indígenas de la jurisdicción de la justicia civil y someterlos a la jurisdicción de los obispos, quienes deben “agarrar, golpear y matar [...] a los tiranos temporales [...] y cuando sea necesario, exterminarlos de en medio con la muerte” (p. 228). El sacramento de la confesión se convirtió en un arma estratégica para llevar a cabo este proyecto.

En el documento *Aquí se contienen unos avisos y reglas para los confesores* (Las Casas, 1989-, 10, pp. 359-88), Las Casas afirma que la absolución sólo puede conferirse después de que los indios hayan recuperado total e incondicionalmente su libertad y los bienes que les fueron robados, a lo que los españoles están obligados conjunta y solidariamente hasta el último maravedí. En 1548 el tribunal ordenó el retiro de la obra y Las Casas

fue acusado de negar el “título y señorío” de los reyes de Castilla en el Nuevo Mundo (p. 203). Para defenderse de esta acusación volvió a jugar la carta teocrática, exaltando el poder universal del Papa, que puede delegar para una región a un cierto príncipe cristiano la predicación del Evangelio a los infieles. Las guerras de conquista no tienen justificación alguna, pero el Vicario de Cristo puede destituir a los soberanos infieles o limitar sus poderes si es necesario “para obviar y evitar los impedimentos ciertos o probables de la dilatación de la fe e de la conversión y salvación dellos” (p. 423) y los que se resisten “por guerra mandar compeler, cometiendo la ejecución della a cualquiera cristiano príncipe” (p. 431). Es necesario “ponderar primero cuál será mayor daño” (p. 432): las diferencias con los apologistas de la conquista parecen depender todas de consideraciones de oportunidad y conveniencia.

En la disputa de Valladolid de 1550-51, Las Casas afirmó que las tesis sostenidas por Juan Ginés de Sepúlveda deslegitimaban y ponían en peligro el imperio de los reyes de España en las Indias (Las Casas, 1989-, 9, pp. 66-69); por el contrario, negar que la conquista es una guerra justa significa aclarar el *verum ius* a la posesión de esas tierras. De hecho, el objetivo de Las Casas era convencer al emperador para que bloqueara definitivamente las conquistas y aplicara en su totalidad las Leyes Nuevas, promulgadas en 1542 y en gran parte revocadas. Plantear dudas sobre el mandato imperial habría sido contraproducente.

En la última década de su vida la posición de Las Casas expresó un salto significativo en la continuidad (Castro, 2007, pp. 136-37). Felipe II, el sucesor al trono, se inclinaba más que su padre Carlos V a satisfacer las demandas de los colonos. Hasta entonces la benevolencia de los soberanos había constituido el principal recurso para la batalla política y cultural de Las Casas y sus más cercanos colaboradores sus más preciados aliados. El arma a utilizar parecía más bien la apelación a la conciencia del rey y la evocación del riesgo de condenación. Las Casas nunca llegó a teorizar el abandono total de las Indias por parte de los españoles, pero su doctrina de la restitución se ha radicalizado y la autonomía de los gobiernos nativos está cada vez más firmemente establecida (Las Casas, 1989-, 13, pp. 279-303).

En la interpretación que hace Las Casas del mandato de evangelización, de hecho, el Rey de Castilla puede ser investido de un poder supremo “cuasi imperial” sobre los legítimos “señores naturales” sólo después de la firma de un tratado que garantice la libertad, la jurisdicción autónoma y el autogobierno de los nativos. Esta es la condición necesaria para que el poder de los reyes de España se convierta en un *ius in re* efectivo (Las Casas 1989-, 11.1, pp. 314-17) y en todo caso los indios “no de las justicias del Rey,

sino de sus reyes y caciques an de ser regidos” (Las Casas 1989-, 13, p. 298). De hecho —afirmó ahora Las Casas— es *falso* que los españoles sean necesarios para los indios “para su policía [...], especialmente para la religión”. Al contrario, para que los indios puedan “restaurarse en su humana y temporales polizías, no avia de quedar hombre español en las Yndias” (p. 299). Y, a diferencia de lo que había argumentado anteriormente, Las Casas especifica que incluso una vez que han abrazado la fe, los pueblos indios *no* están obligados a someterse (Las Casas, 1989-, 11.1, pp. 242-55). Por el contrario, tendrían la autoridad jurídica y una causa racional justa para negar tal consentimiento a los españoles (Las Casas, 1989-, 13, pp. 258, 282), pertenecientes a una “nación extranjera, bárbara y feroz a primera vista” (Las Casas, 1989- 11.2, p. 68): la alteridad y la aparente barbarie *de los españoles* justifican la desconfianza de los indios.

El derecho derivado del consentimiento popular es más poderoso que el mandato papal, porque sin él la jurisdicción del rey de España permanece *in habitu* (Las Casas, 1989-, 11.1, pp. 324-31) y este consentimiento debe ser unánime, expresado tanto por los gobernantes como por todo el pueblo (pp. 210-13). En *Doce dudas*, Las Casas llega a sostener que el rey de Castilla, si quiere salvar su alma, debe apoyar la revuelta de Titu Cusi, a quien considera legítimo heredero del imperio peruano, y si los colonos se resisten, “a hazelles guerra y morir si fuere menester en ella por extirpallos a todas quella gentes inocentes que tienen oppressas [sic]” (Las Casas, 1989-, 11.2, p. 197). Las Casas excluye que una vez en el trono el Inca pudiera rebelarse, dado que en el Perú hay más de diez mil españoles, con armamento abrumador, y tres o cuatro mil caballos, cuando “ciento y cinquenta o poco más, fueron bastantes a prender el Rey Athabaliba, que allí junto tenía sobre quarenta mill hombres de guerra” (p. 214). La asimetría de las fuerzas en el campo emerge como lo reprimido de todo el argumento anterior. Ciertamente, es muy probable que en tal situación los indios se conviertan al cristianismo y den su consentimiento al supremo principado del Rey de Castilla. Pero uno se pregunta si la conversión en estas condiciones configuraría esa adhesión espontánea y racional que Las Casas siempre ha teorizado. Ha habido una conquista violenta e ilegítima, y se han establecido las condiciones en las que la posible — casi segura para Las Casas— conversión y la atribución del consentimiento que legitima y hace *ius in re* el poder cuasi-imperial. Visto desde esta perspectiva, las *Doce dudas* parecen conceder una paradójica venganza a la tesis de Sepúlveda según la cual la conquista militar estableció las condiciones adecuadas para la evangelización.

Sin embargo, Las Casas propone nada menos que la restauración del Imperio inca. Y en las últimas páginas de su último trabajo publicado, dirigido al Consejo

de Indias, se afirma que los conquistadores, los encomenderos y todos los religiosos que les dan la absolución están en una condición de pecado mortal; que todas las conquistas han sido guerras injustas, acciones de tiranos; los impuestos, las encomiendas y los repartimientos son injustos, el Gobierno es digno de los turcos y sin restitución no hay posibilidad de salvación porque “todos los reinos de las Indias tenemos usurpados” (p. 217).

Particularmente indicativa de la evolución de la posición de Las Casas y también de sus paradojas es la parábola del juicio sobre Cristóbal Colón. En el primer borrador de la *Historia de las Indias* se exalta al almirante como una especie de profeta elegido por la divina providencia (Las Casas, 1989-, 3, pp. 357-68). Cristóbal significa *Christum ferens*, y Colón habría sido originalmente Colonus, lo que significaría “poblador primero” (p. 358). En partes posteriores de la obra se reconocen y destacan gradualmente las responsabilidades de Colón en el inicio de las conquistas violentas y la esclavitud de los nativos (pp. 669-70; 4, pp. 886-90, 934-36, 960-63, 967-68, 991-99, 1109, 1244). Las Casas no descuida sus responsabilidades (p. 1444) pero, a diferencia de otros protagonistas de la conquista, lo confía a la misericordia divina, esperando que se salve. A pesar de todo, queda el mérito de haber abierto las puertas del Océano a la Iglesia y la posibilidad de salvación a la gente de un nuevo mundo destinadas a la condenación eterna. La trágica figura de Colón es un ejemplo de las contradicciones de la conquista, pero también de las tensiones no resueltas en la obra de Las Casas.

Prolegómenos de una teoría anticolonial

Contra las guerras diabólicas

En el curso de este itinerario Las Casas ha ido elaborando poco a poco tesis teóricas de gran importancia para el inicio del discurso anticolonial, comenzando por el cuestionamiento de la teoría de la guerra justa. Originalmente elaborada entre los siglos IV y V por Ambrosio y Agustín para legitimar la participación de los cristianos en la actividad bélica, se propuso de nuevo para justificar la conquista y la sumisión de los nativos. Si bien Sepúlveda había injertado esta teoría con la teoría aristotélica de la servidumbre natural y con la ideología de la guerra santa, Francisco de Vitoria lo reformuló sobre la base de la idea de los derechos naturales universales: los indios son “*veri domini, sicut christiani*” pero al violar los derechos de viajar, comerciar, residir, participar en el bien

común, proclamar el Evangelio, cometen *iniuria* contra los españoles y dañan una causa justa para la guerra de conquista (Bacelli, 2018).

Incluso para Las Casas la causa justa de la guerra es sólo la violación de un derecho. Pero la perspectiva se invierte:

[...] sé por cierta e infalible sciencia que los indios tuvieron siempre justísima guerra contra los cristianos, e los cristianos una ni ninguna nunca tuvieron justa contra los indios; antes fueron todas diabólicas e injustísimas, e mucho más que de ningún tirano se puede decir del mundo. (Las Casas, 1989-, 10, p. 19)

Esta inversión es aplicada por Las Casas con inexorable intransigencia. Las jurisdicciones de los indios eran legítimas por ley natural, al igual que sus “señores naturales”; no habían cometido ninguna injusticia contra los cristianos y, por lo tanto, no sólo tenían el derecho y el deber de defenderse, sino también el derecho a contraatacar, expulsar a los invasores, defender su libertad, recuperar sus bienes, vengar las injusticias sufridas “apoderándose de nuestros bienes [...] apresando y degollando las personas” (Las Casas, 1989-, 11.1, p. 381), hasta el derecho —establecido por el *ius gentium* para los que luchan una guerra justa— de esclavizar a los españoles. Todas las acciones de los indios en la resistencia a la conquista están justificadas, incluida la matanza de civiles inocentes, incluidos los religiosos (Las Casas, 1989-, 5, pp. 1445-46, 1898-1901, 2442-63; 8, pp. 1502-06; 9, p. 351; 10, pp. 67-68). Y si Vitoria presentó al príncipe justo como un juez que se sienta entre las dos comunidades que lucharon, Las Casas le toma la palabra: son los indios “nuestros legítimos jueces” (Las Casas, 1989-, 11.2, p. 387, cf. p. 82), mientras que la guerra no es justa ni contra los que se resisten a la predicación (Las Casas, 1989-, 9, pp. 332-348), ni contra los que practican los sacrificios humanos, como veremos más adelante.

En algunos trabajos la teoría de la guerra justa está a punto de ser superada. La guerra se define como “multorum homicidium commune et latrocinium” (Las Casas, 1989-, 2, p. 380) y “omnium malorum oceanus” (p. 468): se destacan claramente algunas de las falacias de la analogía entre la guerra y la sanción penal (pp. 411-16), que se ha propuesto varias veces para legitimar las acciones imperiales hasta el presente. Pero en los últimos años Las Casas ha vuelto a utilizar la teoría en función de la defensa de los indios, desarrollándola, como hemos visto, hasta las extremas consecuencias. Sus tesis, sin embargo, representan una ruptura radical con la tradición: la teoría de la guerra justa nació y se ha utilizado hasta hoy no para limitar la violencia de la guerra sino

para afirmar que *nuestras* guerras —de nosotros los cristianos, civilizados, europeos, occidentales, demócratas liberales— son justas y *sus* injustas. Las Casas no abandona el paradigma, pero ciertamente compromete su uso en las funciones imperialistas.

Trabajos forzados

El advenimiento de la modernidad fue acompañado por un renacimiento general del trabajo esclavo y servil, iniciado con la deportación de los esclavos de las costas occidentales de África, y durante siglos ha representado uno de los pilares del sistema colonial y una de las condiciones previas de la revolución industrial y la economía capitalista. Los pasos de los portugueses ya fueron seguidos por Colón, que inició la subyugación de los nativos americanos, que se practicó en las diferentes formas de esclavitud, por así decirlo, *optimo iure*, y otras formas de trabajo esclavo, entre las cuales la encomienda representó la forma más típica de institucionalización. Y ya en los diez años del siglo XVI los africanos eran deportados hacia las Américas.

Desde *El corazón de las tinieblas* de África hasta los espacios infinitos de las Américas, Asia y Oceanía, la reducción de las personas a los cuerpos disponibles tuvo lugar en un complejo y ambivalente entrelazamiento con la subyugación de las almas y con el proyecto de moralizar, convertir, cambiar las costumbres en el que la misión evangelizadora y la “carga” de la civilización desempeñaron un poderoso papel de legitimación, mientras que la violencia física y la violencia simbólica se enviaban la una a la otra. El trabajo esclavizado, más que el remanente de un pasado lejano, constituye una parte constante e integral de la “acumulación por despojo”, que reaparece en fases de grandes transformaciones económicas hasta la globalización contemporánea. Las Casas fue uno de los primeros en oponerse a la esclavitud colonial de los modernos y probablemente el primero en elaborar una crítica teórica de la misma. Dado que los españoles *nunca* fueron poseedores de la causa justa y que *todas* las acciones de resistencia de los indios eran formas de guerra justa, *ningún* indio fue reducido a la esclavitud legítimamente sobre la base del *ius gentium* (Las Casas, 1989-, 10, p. 221). Pero en el debate sobre la conquista se propuso de nuevo la teoría aristotélica, según la cual los que no pueden gobernarse a sí mismos son siervos por naturaleza y es bueno para ellos también estar sujetos a los que son capaces de deliberar y prever. La teoría, también gracias a su ambivalencia flexible y a la polisemia del término *servus*, hizo posible la cuadratura del círculo. Los nativos eran, en efecto, “súbditos y vasallos libres” de los soberanos de Castilla —como ya había declarado la reina Isabel—, pero esto era compatible con su sometimiento a los

trabajos forzados, lo que también legitimaba la jurisdicción española en las Indias y la sumisión política de los nativos y sus gobernantes.

Las Casas deconstruye la teoría aristotélica que identifica a los sirvientes por naturaleza con los bárbaros, a través de la distinción de cuatro casos en los que se utiliza el término “bárbaro”. Los bárbaros en el sentido propio son hombres incapaces de desarrollar formas de sociabilidad, unos pocos casos “monstruosos” en los que no se incluyen los habitantes de las Indias que desarrollaron instituciones y sistemas jurídicos complejos (Las Casas, 1989-, 9, pp. 77-125). Otros textos afirman tesis incompatibles con la idea de la esclavitud natural: los seres humanos “nacen libres como consecuencia de su naturaleza racional” (Las Casas, 1989-, 12, p. 35), porque, como sostiene Tomás, la naturaleza racional no está subordinada a ninguna otra cosa.

Las Casas documenta las condiciones insostenibles de los trabajadores esclavizados, desde los agricultores hasta los mineros, pasando por los transportistas de carga, los pescadores de perlas que acaban transformándose en una especie de monstruo marino (Las Casas, 1989-, 10, pp. 70-71), mientras que la violencia brutal, para incitar al terror o simplemente por capricho, es continua y va de la mano de las violaciones y la explotación sexual de las mujeres. La desintegración de las comunidades resultante de la deportación de los indios trastorna el sistema productivo y el mismo ciclo de reproducción (Las Casas, 1989-, 4, p. 1347). Los efectos son devastadores tanto a nivel físico —los indios mueren por la violencia, por el trabajo agotador, pues se ven obligados a abandonar sus cosechas— como a nivel psicológico. Todo esto es funcional a una estrategia política consciente dirigida a impedir que los indios conciban su libertad. El mal más pernicioso de la encomienda aparece precisamente el efecto de la *despolitización*: literalmente “impide que jamás allí haya república” (Las Casas, 1989-, 5, p. 2350), hasta el punto de comprometer el ejercicio de la razón (Las Casas, 1989-, 13, p. 288). En Aristóteles, como en Hannah Arendt, la auténtica praxis política presupone la liberación del trabajo, una actividad impolítica que acerca al ser humano a otros animales (*Política*, 1278 a, 1328 b - 1329 a; cf. Baccelli, 2020); por el contrario, para Las Casas, es la obligación de trabajar como esclavo lo que rompe la policía, el espacio público de las relaciones sociales y el autogobierno. No es la racionalidad insuficiente lo que hace a la naturaleza servil; es la servidumbre —una usurpación antinatural de la libertad natural— lo que inhibe la racionalidad.

Las Casas, desde el ilustrado Corneille de Pauw hasta Jorge Luis Borges (1977), pasando por los libros de texto escolares contemporáneos, fue acusado de haber propuesto la deportación de esclavos africanos a América para sustituir a los nativos en trabajos

forzados. En efecto, en la fase “reformista” aceptó y sugirió esta práctica (Las Casas, 1989-, 5, pp. 2189-91, 2335-36; 13, pp. 28, 36, 52-53, 60, 79-80, 95, 116, 129). Pero también sobre este tema se puede hablar de una conversión de Las Casas, que se puede situar a finales de los años 40. Cabe destacar que incluyó en la *Historia de las Indias* el relato de las conquistas portuguesas en África, que prefiguró la violencia y la explotación que se desarrollaban entonces en América (Pérez Fernández, 1995) y en el seguimiento de la obra la estigmatización de la esclavitud africana es cada vez más radical (Las Casas 1989-, 5, pp. 2321-25). La autocrítica de Las Casas es despiadada, hasta el punto de dudar de que reciba el perdón divino (pp. 2464-66) y, por lo tanto, ha puesto en tela de juicio toda forma de esclavitud y trabajo esclavo, precisamente en un momento en que se estaban relanzando a gran escala, apoyados en el plano teórico por teólogos devotos y humanistas refinados, eminentes juristas y filósofos liberales (Tully, 1993).

Los humanos y los derechos

Los protagonistas del “descubrimiento” y los documentos que legitiman la conquista no cuestionaron la pertenencia de los nativos a la especie humana. Pero en el comportamiento real de los españoles se produjo una reducción progresiva de los indios a animales brutos, lo que no impidió que se les considerara como niños necesitados de protección (Las Casas, 1989-, 4, p. 1286; Vitoria, 1960, pp. 723-24). La conquista de América inauguró ese proceso de reducción del otro a una forma inferior de humanidad, en las diferentes modalidades de ferinización, racismo, violencia simbólica, en un discurso ambivalente en el que la sumisión es la condición necesaria así que los nativos “a christianis humanitatem discant” (Sepúlveda, 1997, p. 56; Baccelli, 2018). Las Casas desafía la idea de la minoría de nativos americanos e insiste en su plena inclusión en la *humanitas*. No son bárbaros, ni infieles que necesiten del Gobierno español y de la evangelización para convertirse en *humaniores* y aplicar plenamente las formas de vida social y política, ni tampoco son individuos miserables que necesiten protección paternalista, sino pueblos organizados en comunidades políticas legítimas.

De ahí la visión lascasiana de los derechos, que vincula la atribución de la propiedad de estos derechos a todos los seres humanos con una extraordinaria sensibilidad a las diferencias y contextos culturales. Si el universalismo abstracto de Vitoria resulta ser falsamente neutral y de hecho asimétrico, para la lógica de Las Casas los derechos universales deben ser tomados en serio y se lleva a cabo como hemos visto hasta el extremo, mientras que el catálogo de derechos es redefinido y leído por los indios (Las

Casas, 1989-, 11.1, p. 149). Por otra parte, los titulares legítimos de dominio y jurisdicción tienen derecho a regular la presencia de extranjeros en sus tierras y a defender sus fronteras: las “*communitates hominum in suo esse formali politico* se expresan en la jurisdicción autónoma, que *desiderat* un territorio (p. 426). Las Casas impugnó desde las primeras formulaciones esa tesis sobre la imposición de los derechos y la civilización *armis e bombardis* que tanto éxito tuvo en la historia del colonialismo y el poscolonialismo.

Libertad y soberanía

La teoría política de Las Casas combina la libertad universal de los seres humanos —individuos y pueblos— con la propiedad universal del *dominium* (Las Casas, 1989-, 10, p. 552): la propiedad de los infieles es tan legítima como la de los cristianos, al igual que sus poderes y jurisdicciones. Las diferentes partes de la sociedad se caracterizan de hecho por diferentes “causas” y “*aliquid quod moveat ad bonum commune multorum*”, por lo que ejercer la *vis regitiva*, es necesario. Por lo tanto, la naturaleza ha creado individuos aptos para gobernar, que “*naturaliter sunt domini et rectores aliorum*” mientras que los *deficientes ingenio* “*naturaliter sunt servi*”, es decir, aptos para obedecer y ser gobernados (p. 556; cf. p. 454; 6, p. 390). La teoría política aristotélica, ampliamente utilizada para legitimar la subyugación de los indios, es volcada para afirmar la universalidad del poder político y la legitimidad de sus “señores naturales”. Pero en el *ius gentium primevum* todas las cosas y todos los seres humanos eran libres, sólo el *ius gentium secundarium* introdujo la servidumbre y la subordinación por ambos (Las Casas, 1989-, 10, p. 327). Pero el pueblo como entidad colectiva preexiste al soberano, es libre y “*non recognoscentes superiorem*” (Las Casas, 1989-, 13, p. 127); establecen el poder político (Las Casas, 1989-, 12, p. 34 a 60), pero el consentimiento no se da de una vez por todas. Si “*imperium immediate processit a populo [...] per liberam electionem*”, entonces “al elegir al príncipe o rey el pueblo no renunció a su libertad” (pp. 62-63), como era caso en la *fictio juridica* que legitimó a los emperadores romanos y como Hobbes apoyará. La dialéctica entre príncipe y pueblo debe permanecer en acción y cualquier transferencia, concesión, donación de jurisdicción no tiene fuerza legal sin el consentimiento del gobernado (pp. 146-48). Sobre esta base, Las Casas llega a calificar el dominio español en América como una tiranía, recordando que, contra el tirano, “*peste de la república*” (Las Casas, 1989-, 9, p. 412), la rebelión hasta su muerte es un derecho y un deber (Las Casas, 1989-, 8, p. 1452; 10, p. 560; 11.2, pp. 130-32).

En general, “Dondequiera que falte justicia, se la puede hacer a sí mismo el opreso y agraviado” (Las Casas, 1989-, 5, p. 2307).

Aquí la distancia de las visiones paternalistas es evidente, y en la obra de Las Casas hay consideraciones sobre la plena naturaleza política de los indios, el valor de sus formas de gobierno y sus sistemas jurídicos. Al menos desde 1519 les atribuye la “prudencia gubernamental” argumentando que en las Indias hay formas más racionales de policía humana que las de Castilla (pp. 2418-19): según la interpretación actual de Aristóteles seríamos *natura servi* (p. 2422) y ellos podrían “mandarnos a nosotros por su razón natural, como dice también el Filósofo hablando de los griegos y de los bárbaros (1 Polit.)” (Las Casas, 1989-, 2, p. 351).

El valor de los otros

La refutación de la infamante tesis de que los pueblos de las Indias no poseían una racionalidad tal que les permitiera autogobernarse y dar nacimiento a la “humana policía y ordenadas repúblicas” (Las Casas, 1989-, 6, p. 285) es la “causa final” de la *Apológética historia sumaria*. Según los criterios de la filosofía aristotélica, la sociedad, la economía, las formas de gobierno, la organización militar, la moral, la ley y la religión de los diversos pueblos se comparan con las de los judíos, griegos, romanos y pueblos “bárbaros” de la antigüedad. De esto se destacan las virtudes de los indios, que demostraron ser capaces de vivir en paz y ejercer la justicia.

Los indios son de “temperantísima complixión”, por lo tanto, intelectualmente vivos, sin que les falte “animosidad y esfuerzo de corazón” (p. 433). Son sobrios y temperamentales en el comer y beber y morigerados en la actividad sexual (cf. p. 445), y el llamado “oficio nefando” no está en absoluto universalmente extendido (cf. Las Casas, 1989-, 8, pp. 1205-06, 1490). Pero, sobre todo, los indios reúnen las condiciones necesarias para lograr el bien común: están dotados de prudencia política, económica y monástica (relativa al autogobierno) (Las Casas, 1989-, 6, p. 465; cf. 2, p. 350) y en las diversas áreas existen las funciones, órdenes y clases sociales necesarias, según Aristóteles, para que las comunidades políticas sean autosuficientes y perfectas.

Las Casas contrasta las aberrantes supersticiones y las prácticas inmorales e inmundas difundidas en la antigüedad (Las Casas, 1989-, 7, pp. 651-68, 791-792, 803-04, 954-55, 1008-16, 1038-47; 8, pp. 1258-59) a las religiones de los pueblos de las Indias, que “tuvieron más razón y discreción y honestidad que las más de todas naciones idólatras antiguamente hobo, bárbaras, griegos y romanos [...] y, por consiguiente, mostraron

ser más que todas racionales” (Las Casas, 1989-, 7, p. 896; cf. p. 793). Las Casas insiste en su devoción y celo, hasta el punto de afirmar que ningún pueblo ha sido nunca tan religioso.

La existencia de numerosas y complejas comunidades que viven en paz muestra que en las Indias había formas de gobierno justo. Si existen costumbres bárbaras, hay que considerar que algunas comunidades se encuentran en esa condición primitiva que pasó por todos los pueblos en sus comienzos, y que, constituidas por seres racionales, pueden ser “traídos a la vita culta y política” (Las Casas, 1989-, 8, p. 1328). El gobierno de México demostró ser muy ordenado (p. 1367) y el reino incaico del Perú se presenta como un modelo de sabiduría natural y de prudencia de los gobernantes (pp. 1511-70), más justo y recto que el Imperio Romano.

En conclusión, los pueblos indios son todos políticos, bien gobernados y suficientemente ricos. Si practican algunas costumbres corruptas, son enmendables con industria humana y sobre todo gracias a la predicación del Evangelio, “porque por la doctrina de Christo son sanables todos los hombres del mundo” (p. 1572). El vínculo entre la civilización y la cristianización reaparece y no hay duda de que aquí Las Casas se refiere a un modelo de *humanitas*, a un camino unilateral de civilización progresiva cuyo objetivo es la república cristiana.

La evaluación de los sacrificios humanos representa una especie de *experimentum crucis* de la apertura de Las Casas a la alteridad. Es un mal, tanto que fueron introducidos por el diablo (Las Casas, 1989-, 7, pp. 686-89), pero hay que reconocer que están muy difundidos desde tiempos inmemoriales, y en las Indias son prescritos por los gobernantes y aprobados por los que se consideran más sabios (como en la teoría aristotélica de los *endoxa*): los indios están afectados por una probable ignorancia (pp. 969, 1251; Las Casas, 1989-, 8, pp. 1215-16; 9, pp. 422-83; 10, p. 176). No sólo es inútil e ilícito hacer la guerra para impedir los sacrificios humanos: Las Casas llega a sostener que los indios cometerían un pecado mortal si no defendieran sus cultos, incluso a costa de sus vidas (Las Casas, 1989-, 10, p. 176); esto les atribuye “los derechos que son corolario de una justa guerra” (Las Casas, 1989-, 9, p. 461).

Para Danilo Zolo (2007) Las Casas inauguró “un enfoque multicultural y ‘relativista’ de la diversidad de los infieles que no tiene precedentes en la cultura occidental” (p. XI). Es evidente que en su visión el mensaje del Evangelio y los dogmas de la fe tienen una validez absoluta, mientras que el paradigma aristotélico-tomista —que remite a un modelo antropológico, a una visión sociopolítica, a un universo de valores éticos y,

obviamente, a una verdad absoluta— se toma como una cuadrícula interpretativa de las diferentes experiencias culturales. Pero esta matriz disciplinaria se utiliza para valorar la racionalidad de los indios, sus normas e instituciones. Por el contrario, en la elaboración de sus oponentes teóricos, la asunción de un modelo universal se traduce en un prejuicio sobre su *humanitas* inferior, según el esquema que se repropondrá en los siglos siguientes, modificando los términos (de las oposiciones infiel-cristiano y bárbaro-*humanus* a las salvaje-civilizado, subdesarrolladas-desarrolladas y así).

Gutiérrez (1992) subraya que la asunción del punto de vista de los indios está en consonancia con la evangelización y está abierta al respeto de la libertad religiosa y al reconocimiento del valor de sus creencias y cultos (p. 217). Pero es precisamente aquí donde surge una ambivalencia que se resuelve en una paradoja: el cristianismo de Las Casas, lejos de ser el opio de los pueblos, es la base de su compromiso práctico y teórico, la fuente de su coraje y obstinación, el presupuesto de su radicalidad; pero el anuncio del Evangelio constituye también el residuo de la legitimidad de la presencia de los cristianos en América, por lo tanto, del cuestionamiento de los universos simbólicos y culturales de los nativos, aunque esto excluya cualquier coacción y requiera una convicción racional y un consentimiento consciente y voluntario, y presuponga su libertad individual y colectiva. Para evaluar la contribución de Las Casas a la crítica del colonialismo, es necesario, por tanto, preguntarse hasta qué punto la adhesión al cristianismo significa la conformación a la norma de la civilización europea. Es decir, si se mantiene el síndrome de la subalternidad cultural de los pueblos indígenas, que abre el camino a formas más o menos mitigadas de violencia simbólica. La tesis de Castro (2007) de que Las Casas, al defender a los nativos objetivamente, “les roba la voluntad y los arroja como víctimas indefensas sin capacidad de autodefensa, y mucho menos de autodeterminación” (p. 154; véase pp. 36-37) parece falsificada por la afirmación sistemática de la capacidad política de los indios, la reivindicación efectiva de sus derechos y el énfasis en su autodeterminación.

Más apropiada es la cuestión de la mirada que el *protector* ha puesto en los indios. Asumiendo que los subalternos pueden hablar —parafraseando a Gayatri Spivak— rara vez lo hacen en las obras de Las Casas. Sin embargo, no se puede dejar de reconocer que ha emprendido un camino de cuestionamiento del enfoque objetivista y que ha ido mucho más allá de muchos protagonistas del discurso filosófico, político y antropológico de la modernidad, hasta algunos de nuestros contemporáneos. Por otra parte, al evaluar la apertura a la confrontación intercultural y el reconocimiento de los contextos, es necesario contextualizar también su posición. Es completamente irrealista pedir a un

misionero dominicano, formado en España, que acaba de terminar la expulsión de los musulmanes y los judíos y que lucha contra el Imperio Otomano y, más en general, a un europeo cristiano del siglo XVI, que considere los mismos dogmas de fe, el mismo paradigma ético y antropológico dentro del cual piensa como potenciales dispositivos de violencia simbólica e instrumentos del imperialismo cultural. Como dijo Las Casas de los indios sobre el sacrificio humano, cae en un error probable y se ve afectado por una ignorancia invencible. Por otra parte, hablar el mismo lenguaje y compartir el mismo paradigma teórico que sus adversarios hace que sus argumentos sean más efectivos (Pagden, 1991, p. 152).

En este contexto Las Casas “asumió el punto de vista de los ‘otros’ y trató de aceptar su diversidad con serenidad, aunque le resultara moralmente inaceptable” (Zolo, 2007, p. X), mientras que los conocimientos protoantropológicos de las culturas e instituciones indias se transformaron en armas para su batalla. No se puede pretender que Las Casas fuera un refinado exponente de los estudios culturales o un desconstruccionista desencantado, sino que es decisivo evaluar el significado político de su operación interpretativa. Si los estudios poscoloniales nos han enseñado que la modernidad occidental se construyó a través de la dominación y la violencia, física y simbólica, sobre los colonizados, Las Casas los cuestionó radicalmente desde el principio. Al hacerlo, elaboró importantes argumentos contra el armamento teórico del colonialismo, desde la teoría de la guerra justa hasta la legitimación de la explotación y la subordinación política, pasando por la reducción de los subordinados a una forma menor de humanidad.

La razón cristiano-europea y luego la occidental se presenta como portadora de valores universales, por lo tanto, orientada hacia el imperialismo cultural y la imposición de un modelo de racionalidad, proclive a desencadenar la violencia —simbólica y no sólo— y por otra parte vector de principios como la dignidad de todo ser humano, la emancipación, el autogobierno. Las Casas critica implícitamente esta dialéctica, pero no puede dejar de estar marcado por ella. Su pensamiento se vuelve cada vez más radical y la conquista pierde todo fundamento. Pero la oscilación entre la evaluación del descubrimiento del otro como la oportunidad providencial para la salvación de una parte de la humanidad y el rechazo de la conquista con la destrucción de esa misma humanidad nunca (y tal vez no pudo) encontrar un equilibrio estable. Es a la inescrutable voluntad de la Providencia, por otra parte, que Las Casas se apoya en varias ocasiones.

Referencias

- Baccelli, L. (2016). *Bartolomé de Las Casas: la conquista senza fondamento*. Milano: Feltrinelli.
- Baccelli, L. (2018). En el umbral de la modernidad. Humanidad, derechos, Conquista. *Soft Power*, 5 (2), 115-35.
- Baccelli, L. (2020). Un curioso equivoco? Arendt, Marx e il lavoro. *Aut aut*, (386), 152-66.
- Borges, J. L. (1997). *Historia universal de la infamia*. Madrid: Alianza.
- Bruit, H. H. (1995). *Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos. Ensaio sobre a conquista hispânica de América*. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas / São Paulo: Editora Iluminuras.
- Castro, D. (2007). *Another Face of Empire: Bartolomé de las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism*. Durhan: Duke University Press.
- Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad*. Quito: Abya-Yala.
- Dussel, E. (2005). Origen de la filosofía política moderna: Las Casas, Vitoria y Suárez (1514-1617). *Caribbean Studies*, 33 (2), 35-80.
- Gutiérrez, G. (1992). *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*. Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas / CEO.
- Ignatieff, M. (2003). The Burden. *The New York Times Magazine*, 5 enero.
- Kipling, R. (1899). The White Man's Burden: The United States and The Philippine Islands. *New York Sun*, 5 febrero.
- Las Casas, B. de (1989-). *Obras completas*. Edición dirigida por P. Castañeda Delgado. Madrid: Alianza Editorial.
- Mora-Rodríguez, L. (2012). *Bartolomé de Las Casas. Conquête, domination, souveraineté*. Paris: PUF.
- Pagden, A. (1982). *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pérez Fernández, I. (1995). *Fray Bartolomé de Las Casas, O.P. De defensor de los indios a defensor de los negros. Su intervención en los orígenes de la deportación de esclavos negros a América y su denuncia de la previa esclavización en África*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- Pagden, A. (1991). Text and Experience in the Writings of Bartolomé de Las Casas. *Representations*, (33), 147-62.

- Sepúlveda, J. G. de (1997). *Ioannis Genesisii Sepulvedae Democrates secundus, sive de iustis bellis causis*. En A. Coroleu Lletget (Ed.), *Obras completas*, III. Pozoblanco: Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco.
- Subirats, E. (1994). *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik.
- Todorov, T. (1982). *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. Paris: Seuil.
- Tully, J. (1993). *Rediscovering America: the Two Treatises and Aboriginal Rights*. In J. Tully, *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vitoria, F. de (1960). *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teologicas*. Edición de T. Urdanoz. Madrid: La Editorial Católica.
- Young, R. J. C. (2001). *Postcolonialism. An Historical Introduction*. London: Blackwell.
- Zolo, D. (2007). Prefazione a B. de Las Casas, *De regia potestate*. A cura di G. Tosi. Roma-Bari: Laterza.