

LOS ESPAÑOLES, ENTRE RECONQUITA, EXPULSIÓN Y AMÉRICA: EL DESCUBRIMIENTO DEL DERECHO DE GENTES

**José ANDRÉS-GALLEGO, Consejo Superior de Investigaciones Científicas
(Centro de Humanidades), Madrid**

La importancia de la convivencia en la historia de España y el papel que han desempeñado en ello algunos historiadores principales

Como saben, una de las mayores singularidades de la historia de España es que, como otros territorios europeos, fue conquistada por los musulmanes, pero, a diferencia de los demás territorios, eso dio lugar a una guerra que duró más de setecientos años y tuvo como objeto *recuperar* la independencia. Como, en setecientos años, pueden suceder muchas cosas, hubo períodos en que la guerra fue más leve que en otros y, en todo caso, la frontera fue desplazándose de norte a sur a la velocidad que resulta de dividir dos mil kilómetros escasos entre setecientos años largos.

Eso tuvo una consecuencia clara: cuando los musulmanes conquistaron la Península, sólo huyeron algunos cristianos; de manera que la mayoría de los cristianos sometidos al Islam aceptó la nueva religión y se hizo musulmana y una minoría importante –los llamados *mozárabes*– mantuvieron sus creencias. Y, a la inversa, cuando los cristianos del norte conquistaban territorios islámicos, una parte de los musulmanes volvía a la religión cristiana de sus ancestros y otra se mantenía en el Islam, sólo que, ahora en territorio cristiano; fueron los llamados *moriscos*.

Como, además, había comunidades judías en toda la Península desde mucho antes de que comenzara esa guerra, durante setecientos años convivieron las tres religiones tanto en la España islámica como en la España musulmana.

Este hecho llamó la atención de los historiadores muy tarde, en el siglo XX. No digo que no se supiera antes, sino que, desde la propia guerra de reconquista que duró setecientos años, los cronistas de ambos lados no pusieron de relieve la convivencia, sino todo lo contrario. Aunque hubiera excepciones sólo en el siglo XX, se convirtió ese hecho en un motivo de atención y de polémica.

Ahora bien, cuando eso sucedió, ya habían pasado otros novecientos años largos desde que terminó aquella guerra de setecientos años y, en España, habían sucedido bastantes más cosas. Sólo recordaré la última que hace al caso. Entre 1936 y 1939, hubo una guerra civil que, entre otras características, tuvo un marcado acento religioso: en una de las dos partes –desde luego con excepciones–, se convirtió en motivo de muerte el mero hecho de confesarse católico y, en la otra, se convirtió en algo fundamental el establecimiento de un orden político que respondiera a la fe católica de la mayoría de los españoles. Vencieron los últimos y fue entonces cuando uno de los derrotados –ya en el exilio– recordó que, durante setecientos años, habían convivido en España, pacíficamente, las tres religiones del Libro y otro exiliado les respondió que sí, pero que habían convivido sin que, por eso, unos siguieran en guerra contra otros, y esto durante aquellos setecientos años largos.

Quien puso énfasis en la primera idea –la de la convivencia- fue un gran ensayista - Américo Castro, catedrático de Historia de la Lengua de la Universidad Central (la de Madrid) hasta los días de la guerra de 1936 y refugiado en Princeton-, y quien puso énfasis en la segunda idea –la de que fue una convivencia impuesta por la guerra- fue un historiador eminente, catedrático también de la Universidad Central, Claudio Sánchez Albornoz.

Américo Castro lo expuso en 1948 en un libro que tituló primero *España en su Historia* y que amplió después, desde 1954 y en sucesivas reelaboraciones y ediciones, con el título de *La realidad histórica de España*. En ese libro, Américo Castro expuso la idea de que la historia de España es el resultado de un clima espiritual que fue tomando forma después de 711 (fecha de la conquista musulmana). Partía de la base, por tanto, de que había sido una falsedad el afán de los cronistas medievales por entroncar a los reyes cristianos que luchaban contra los musulmanes durante aquellos setecientos años como herederos de la legitimidad visigoda y, por tanto, de la romana. Roma no contaba apenas para Américo Castro. Y de los visigodos afirmaba –en términos diltheyanos- que nunca habían llegado a conformar una *morada vital* en la Península. Los musulmanes y los judíos sí, y ellos, con los cristianos, habían diseñado el ser de España.

En lo bueno y también en lo malo. Porque, si las tres religiones habían convivido durante siete siglos, la evolución final de ese período había puesto las bases de la tragedia posterior. En este punto, Castro insistía en la importancia del legado judío. Era enorme, decía: la lírica, la mística, el romancero... Pero, dedicados muchos de ellos al comercio, la banca y la artesanía, habían provocado las persecuciones que se iniciaron en 1391. Y la persecución, a su vez, había dividido a los judíos: unos se mantuvieron en la fe (y fueron expulsados por ello en 1492) y otros se convirtieron y, por mor del consabido complejo de converso, se trocaron en principales celadores de la ortodoxia cristiana. Ellos habían sido quienes introdujeran en el cristianismo la práctica judía del interrogatorio religioso (y así dieron lugar a la Inquisición), ellos quienes impusieran el principio de la *limpieza de sangre*, ellos en fin quienes insuflaran en el alma española la visión negativa del mundo, reflejo en realidad de la inquietud de pueblo perseguido que caracterizaba a los hebreos.

Son llamativas las líneas que escribió otro exiliado eminente, catedrático de Historia del Derecho, Rafael Altamira, en la primera página de su ejemplar del libro de Américo Castro:

“Libro lleno de prejuicios contra España, *derrotista* clarísimo, y de desconocimiento de la historiografía española. Para el autor no hay más que la filología y su literatura, y el exagerado elogio de sus amigos actuales, que también son derrotistas, ya que se proclaman los españoles que más valen”¹.

Pero quien replicó de forma lapidaria a Américo Castro fue el historiador, miembro del Partido Republicano Radical -como tal, ex ministro de la II República- y futuro presidente del Gobierno de la República en el exilio, Claudio Sánchez Albornoz. Si el libro de Américo Castro era un bello ensayo, el de Sánchez Albornoz fue un

¹ Cit. Javier Malagón, “Los historiadores y la historia del exilio”, en *El exilio español de 1939*, t. V: *Arte y ciencia*, dir. por José Luis Abellán, Madrid, 1976, pág. 257.

monumento de erudición aplastante: *España, un enigma histórico*, publicado en 1957. Su tesis era que la idiosincrasia española no se formó después del año 711, sino que se pierde en la noche de los tiempos. Existía ya antes de que los romanos se asentaran en la Península; terminó de perfilarse con la *romanización* y con la *cristianización* –que fueron dos procesos simultáneos- y, con cambios importantes sin duda, características principales de tal idiosincrasia subsistían en pleno siglo XX, cuando él mismo escribía la obra en que replicó a Américo Castro, *España, un enigma histórico*.

España no podía ser fruto de una convivencia tan mal llevada durante como aquella de los hombres del Libro, cuyos tres protagonistas habían coexistido en realidad a la fuerza, como mal menor, con la permanente intención de excluir a los otros en el momento en que pudieran, como en efecto sucedió en 1492. La gestación de España venía de mucho antes; se había consumado con la romanización y la cristianización y no era desdeñable, también en el orden institucional, la aportación germana visigoda.

Ello fue lo constitutivo de los reinos cristianos posteriores, empezando por el de Asturias. En los propios territorios de al-Ándalus, el peso de lo hispanorromano (o sea lo preislámico) era fundamental, incluso en la época de dominio árabe. Mucho más después, sobre todo a partir de 1264, en que, estando la guerra de reconquista prácticamente concluida, comenzaron las expulsiones multitudinarias de musulmanes.

Ni era tan importante el peso de lo hebreo, fuera de la paternidad judía que tenían en efecto la Inquisición y la obsesión por la limpieza de sangre.

Lo que sí era verdad es que aquella guerra de setecientos años contra los musulmanes había terminado de definir una psicología colectiva -española- caracterizada por el espíritu guerrero, el honor, el orgullo y la dignidad, y también por la ausencia del feudalismo (que apenas pudo adaptarse a setecientos años de continua movilidad militar, social y política). Era cierto, eso sí, que el siglo XVI (con el imperialismo de Carlos V y con la Inquisición) había acarreado consecuencias funestas.

Se entenderá seguramente que la obra de Sánchez Albornoz, *España, un enigma histórico*, se difundiera con calor en la España de Franco, pese a ser la obra de un exiliado más que notable, y eso por más que también se difundiera la de Américo Castro, aunque fuera en una clandestinidad conocida y permitida. Yo mismo leí las dos en los años sesenta, cuando estudiaba en la universidad y eran tema de discusión abierta en los foros académicos.

Con la Transición de 1975-1978, sin embargo, se impuso nuevamente la tesis de Américo Castro –la de la convivencia- y hoy está convertida, en España, no sólo en un lugar común –quizá más deseado que creído-, sino en instituciones como la Escuela de Traductores de Toledo y, desde luego, en norma inspiradora de la política.

Aquí nos corresponde, sin embargo, hablar como historiadores y a eso voy.

El enfoque de esta ponencia

Pero no voy a hacerlo con la intención de terciar en el debate entre Américo Castro y Sánchez Albornoz, sino que mi propósito es sacar el tema de la convivencia de las tres religiones del Libro en la España medieval fuera de la singularidad española.

No es que vaya a negar lo tremenda singular que es el hecho de que esa convivencia tuviera lugar durante más de setecientos años de guerra, que marcaron, sin duda, durante siglos, la idiosincrasia española. Lo que pretendo es explicar que esa singularidad fue fruto de que los españoles del año 711 tenían una visión de la convivencia religiosa que era la misma que dominaba en toda la cristiandad latina y que, por tanto, no se puede entender esa -singularísima- convivencia en guerra de ocho siglos sin situarla en la Europa cristiana.

Como este enfoque no se ha hecho hasta ahora en medida que –muy modestamente- me parezca satisfactoria, esta ponencia será sólo un primer paso y, por necesidad, intentaré dar el primer paso de esta forma: trazando las características de la actitud de los cristianos de esa época y, en ese contexto, haciendo referencia a lo hispano, en vez de llevarlo a cabo al revés (hablando de lo hispano en el contexto europeo).

Eso va a exigir, por lo pronto, que mi exposición sea más compleja temáticamente que la de Américo Castro, Sánchez Albornoz y sus continuadores, que no incluyeron, por lo pronto, estas ineludibles distinciones: la distinción, primero, entre la doctrina de la necesidad de pertenecer a la Iglesia y la libertad que tiene toda persona para decidir sobre ello; cosa que irremediamente lleva al ejercicio de esa libertad personal en el seno de una comunidad, que es donde vive la mayoría de la gente y que es –siempre- *política* (en el sentido original de esa palabra), lo cual le mete a uno de hoz y coza en una segunda distinción problemática: la de los límites entre la autoridad eclesiástica y la autoridad laical. Y, como la autoridad –según la mayoría de los teóricos cristianos de la política-, conlleva el poder coactivo, el asunto se enreda –en tercer lugar- con la doctrina cristiana sobre el uso, precisamente, de la coacción, o sea de la violencia, en relación con la religión y en relación –también- con todo lo demás.

Son tres elementos teóricos cuyo desenvolvimiento histórico hay que tomar en consideración, por lo tanto: (i) la doctrina sobre la necesidad y la libertad en el bautismo, (ii) la doctrina sobre la delimitación de la potestad eclesiástica y de la potestad laical y (iii) la doctrina sobre la licitud del ejercicio del poder coactivo por parte de esas dos potestades.

Pero claro es que mi exposición no va a ser puramente teórica, sino histórica.

Sin embargo, tampoco en este caso trazaré la evolución histórica de esos tres problemas en España, y eso por la sencilla razón de que lo real es lo contrario: esos tres problemas se fueron resolviendo, mal o bien, en el conjunto de la cristiandad latina y a ello contribuyeron, entre muchos otros, los españoles. Es así, por lo tanto, como intentaré enfocarlo, por más que ponga especial énfasis en el punto de vista español.

Ahora bien, eso supone un tercer elemento, que procuraré no sea digresivo, pero que me parece fundamental para todos nosotros: el problema de la convivencia religiosa en la Europa latina no se puede entender sin valorar una serie de hechos históricos –de muy distinta naturaleza- algunos de los cuales son españoles y otros no. Y eso es importante porque suele olvidarse no sólo cuando se habla de la convivencia religiosa en la historia de España, sino cuando se habla de la convivencia religiosa en el conjunto de la cristiandad latina. Me refiero concretamente a estos siete hechos: (i) lo que supuso el tránsito del siglo IV al convertirse el emperador Constantino; (ii) la idea grecorromana de cómo es libre el hombre pero también cómo es que, según Aristóteles, un hombre,

propendiendo naturalmente a la libertad, puede ser justamente lo contrario: *siervo natural* (o naturalmente siervo, o sea siervo por naturaleza); (iii) la singularidad de los judíos; (iv) la singularidad de los mahometanos; (v) el impacto que supuso el descubrimiento -definitivo en el siglo XV- de que no todo el mundo había oído hablar de Jesucristo y, sucesivamente (vi), el encuentro con el África negra y la injerencia de una asombrosa exégesis bíblica sobre los descendientes de Noé y (vii) el encuentro con los indígenas del continente que iba a llamarse *América* y, con ello, la conciencia de que los hombres somos diferentes porque hay una realidad que se empezó a llamar enseguida *cultura*.

Y aún habrá que contar con elementos secundarios que no fueron, sin embargo, adjetivos.

Primer hito español fundamental: de la conversión de Recaredo (589) al IV Concilio de Toledo (633)

La inmensa mayoría de los españoles era ya cristiana cuando el emperador Constantino tomó la decisión de amparar a la Iglesia y –quizá- de ampararse en la Iglesia. Pero, tras la caída del Imperio romano occidental en el siglo V, en España se formó un reino cristiano dividido entre una mayoría hispanorromana que era fiel al obispo de Roma y una minoría germana que seguía las doctrinas de Arrio.

A esa división puso fin la conversión del rey visigodo Recaredo en 589. Pero eso sólo fue el principio del fin: más de veinte años después, durante el reinado de Sisebuto (612-621), todavía quedaban suficientes disidentes como para que el propio Sisebuto permitiera que se forzara a recibir el bautismo incluso a judíos que no lo deseaban.

Aparecía, así, el problema de la coacción. Y no es que no lo tuvieran en cuenta; porque, unos después, en el año 633, en el IV concilio de Toledo, se recordó que fuera de la Iglesia no era posible salvarse pero también que no cabía pensar que pudiera salvarse nadie contra su voluntad. Bajo ningún concepto, podía nadie, por lo tanto, ser obligado a profesar la fe cristiana ni tampoco obligado a bautizarse.

No hay que precipitarse sin embargo. Ni aun al reconocer la doctrina correcta de manera tan clara, dejó de disponerse, en el mismo concilio, que los judíos que hubieran sido *forzados* a recibir el bautismo estaban obligados a seguir profesando la fe cristiana, y eso para que el nombre del Señor no fuera insultado ni pudiera considerarse vil o despreciable la fe en Cristo Jesús².

¿Cómo puede explicarse esta contradicción?

La respuesta no es española sino europea o, mejor, mediterránea.

Primer presupuesto: el requisito de la libertad para bautizarse

Jesucristo había nacido en una comunidad que ya profesaba una religión –la judía- y unos judíos le siguieron y otros no; algunos de los que le siguieron fueron a divulgar la

² Cfr. Mario Tedeschi: *Polémica y convivencia de las tres religiones*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992, pág. 16.

historia de la que eran testigos por otros territorios donde también había religiones, el principal el Imperio romano, y se encontraron con que muchos romanos se negaban a aceptar una historia que equivalía a cometer un delito de lesa majestad –el de negar que el emperador tuviera carácter divino- y no tardaron en aparecer, además, otros que también se afirmaban cristianos pero que decían que lo ocurrido había sido otra cosa o, con más frecuencia, que la historia de Jesucristo había que entenderla de otro modo. Así fue como se perfiló el concepto cristiano de *herejía*, palabra ya empleada en las versiones griegas del Nuevo Testamento para denominar precisamente a los herejes³.

En sentido positivo, la idea fundamental se recogió, sin salvedades, en el Símbolo Atanasiano, que podría datar del siglo V:

“Quicumque vult salvus esse ante omnia opus est ut teneat catholicam fidem.”

De lo único que hubo duda desde el comienzo es de lo que ocurriría a los que no estaban bautizados porque, para empezar, nunca habían oído hablar del evangelio⁴. En el peor de los casos –aseguró santo Tomás de Aquino en el siglo XIII-, Dios pone en cada alma las nociones elementales sobre el bien y el mal y las verdades básicas necesarias para salvarse⁵. Pero la doctrina del Aquinate no sentó plaza (aparte de que corrieron muchos años hasta que la expresó: nada menos que mil doscientos). Antes y después, no fueron pocos los teólogos que dijeron que, con el pecado original sin quitar –por falta de bautismo-, era más que difícil que se pudiera salvar nadie con sus solas fuerzas, sin la ayuda de Dios que se recibía con la gracia del sacramento. De la vigencia de esa convicción (y de la conmoción que suscitaba en las gentes más fervorosas) dan clara idea algunas de las cartas que el jesuita español Francisco Javier escribiría desde Oriente ya en pleno siglo XVI, cuando decía que, si la gente de su mundo europeo –sobre todo París, donde se había formado- supiera cuánta otra gente había en la India y en el Japón que no había oído hablar siquiera de Dios, seguro que corrían a hacer lo que él hacía, que era esforzarse en cristianarlos. La inquietud y la urgencia del santo español suponía dar por supuesto que el bautismo era la única forma de que se salvaran, por lo menos de facto.

Ahora bien, que no hubiera salvación fuera de la Iglesia implicaba, por necesidad, que era cada persona la que tenía que *querer* el bautismo. Había de quererlo *libremente*. Y, para decidir libremente, había que alcanzar *el uso de razón*.

A pesar de ello, el bautismo de los niños recién nacidos –de padres cristianos- se había impuesto seguramente desde el principio. (Como el asunto nos llevaría lejos de

³ El proceso, en Emilio Mitre: *Ortodoxia y herejía entre la Antigüedad y el Medioevo*, Madrid, Cátedra, 2003, 188 págs., especialmente 31-34 (aunque todo el libro trata de ello). Del mismo, "Ortodoxia y herejía en el mundo medieval: Planteamientos historiográficos": *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, núm. 18 (1997), 179-193 .

⁴ Vid. Claude Carozzi: *Apocalypse et salut dans le christianisme ancien et medieval*, París, Aubier, 1999, 230 págs.

⁵ Vid. Hendrik Nys, *Le salut dans l'Évangile: Étude historique et critique du problème du salut des infidèles' dans la littérature théologique récente (1912-1964)*, París, Les Éditions du Cerf, 1966, pág. 21 y sigs.

nuestro tema, me limito a remitir, sobre este punto, a la notable investigación paleográfica de Joachim Jeremias, publicada en 1958⁶.) Pero, en lo que concernía a los adultos, el requisito de la libertad para bautizarse no planteó problemas de alcance hasta el siglo IV, que fue cuando Constantino decidió asumir el credo cristiano como inspiración para el gobierno del Imperio. Desde el punto de la Iglesia, eso supuso que, en adelante, pudieron contar con el poder coactivo imperial si hacía al caso. Y hubo que decidir cuándo hacía al caso.

Pero, desde el punto de vista de las autoridades imperiales, lo primero que planteó problemas fue la propia distinción entre lo que era eclesiástico y lo que era laical, y qué es lo que competía a unos (las autoridades eclesiásticas) y lo que competía a los otros (las autoridades imperiales).

Primera duda: quién mandaba en la Iglesia y quién mandaba en el mundo

A decir verdad, en el siglo IV, el reconocimiento de la Iglesia por el emperador Constantino había pillado a los cristianos sin una idea clara de lo que debían hacer, en punto a obediencia, si se les llegaba a reconocer públicamente la condición de bautizados. No habían forjado un pensamiento político propio, fuera de glosar la separación que implicaba el *dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*, de Cristo, y el reconocimiento del origen divino de toda autoridad, que, por tanto, acertada o no, debía ser obedecida, según san Pablo. Así, la legitimación de la Iglesia por Constantino, con la conversión del cristianismo en “religión oficial” –con palabras de hoy- bajo Teodosio, y la definición del poder temporal de los pontífices como algo que alcanzaba todos los ámbitos, y no indirecta ni *directivamente* –como se diría muchos siglos más tarde-, eliminó del todo la mera posibilidad de avanzar por un camino que condujera a otro destino que el *Sacrum Imperium* cristiano.

Antes de que se difundiera el cristianismo, ya se había gestado, en el pensamiento romano, una cierta conciencia de providencialismo. Que no tuvo dificultad para enlazar con la teoría de los imperios que terminó de perfilar san Jerónimo como interpretación de la que había hecho el profeta Daniel de cierto sueño de Nabucodonosor. Daniel había entendido que el de Nabucodonosor engendraría otro imperio, y éste otro a su vez, y habría finalmente un cuarto imperio, “fuerte como el hierro”, que rompería todo como lo rompe el hierro⁷.

Los cristianos, por tanto, no sólo no rechazaron la autoridad del emperador, sino que algunos de ellos eran personas *libres* y de *honor* cuando se convirtieron y, de hecho, acabaría por generarse una nobleza imperial cristiana⁸.

⁶ *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, Gótinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1958, 127 págs.

⁷ *Daniel 2*, 36 y siguientes: *apud* Sánchez Salor (ed.). *Polémica entre cristianos y paganos...*, 231-232. La interpretación de san Jerónimo, *ibidem*, 232-236. Sobre todo lo demás de que hablamos, *ib.*, 194-241 y 272-292. Sobre lo que sigue, David Knowles: "Church and state in Christian history": *Journal of contemporary history*, ii, núm. 4 (1967), 3-15.

⁸ Remito a Michele Renee Salzman: *The making of a Christian aristocracy: Social and religious change in the wester Roman Empire*, Cambridge, Ma., y Londres, Harvard University Press, 2002, xiv + 354 págs.

El primer gran teórico que sugirió una explicación y una norma para regular ese estado de cosas fue el obispo Eusebio de Cesarea, especialmente en *De laudibus Constantini* (335) y en lo que pudo ser su propia versión –hoy perdida- *De vita Constantini* (337): Eusebio no tuvo el menor género de duda sobre el carácter espiritual del reino de Cristo. Lo distinguió, por tanto, del Imperio romano, en el que vivía. Pero desarrolló notablemente la idea de la *realeza* del Logos, que es Cristo, y de ahí pasó a proponer el paralelismo entre el Padre y el Imperio (que sería *icono* de aquél) y entre el Logos y Emperador (que sería *mímesis* de Cristo). Dios es el origen de todo poder; pero es concretamente el Logos el mediador entre el Padre y las criaturas y, por tanto, es él también –el Logos- el creador *directo* de todo reino, incluido el Imperio de Roma. Sólo que, al crear el Imperio de Roma, lo habría concebido como *Imperio cristiano*, a semejanza del Reino de los cielos; un imperio que, por ser esto último –imagen del Dios que es uno y sólo uno- habría de ser uno sólo. Lo cual quería decir que, si se debía hablar de *identidad* entre *pax romana* y *pax cristiana* y entre Imperio romano cristiano e Iglesia, la *coincidencia* era plena desde el momento en que Constantino tomó la decisión que tomó.

En adelante, al emperador correspondía, por tanto, erradicar la poliarquía, la idolatría y el politeísmo. Y, como contrapartida, al emperador le debían obediencia no sólo los magistrados imperiales, sino también los obispos de la Iglesia de Cristo, primero y principal porque el emperador romano cristiano había sido constituido por Dios *como un obispo universal*, aunque no fuera propiamente un obispo, y eso le daba el supremo poder de ministerio, el supremo poder de magisterio y el supremo poder de gobierno.

Hay que tener en cuenta que Eusebio de Cesarea no reconoció propiamente a san Pedro el primado apostólico –ni lo negó-, sino una especial relevancia en la tarea de dar estabilidad a la Iglesia⁹; relevancia que no explicó como consecuencia de la pura afirmación recogida por san Mateo en su evangelio¹⁰, sino como resultado de una especial providencia de Dios, que culminó conduciendo a Pedro hasta Roma y dejando que lo martirizaran precisamente allí, donde quería poner los fundamentos de la Iglesia, que era el lugar donde ya había permitido que se erigiera ese correlato de la Iglesia que era el Imperio. Sus sucesores, por lo tanto, no eran sino obispos especialmente distinguidos, pero sujetos como los demás al emperador.

Ya se ve que el de Eusebio no fue propiamente un cesaropapismo, sino una plena teocracia imperial, un puro cesarismo cristiano. Y fue san Agustín quien arregló el

⁹ Vid. Raffaele Farina: *L'Impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea*, Zurich, Pas Verlag, 1966, 381 págs., concretamente 11 (cronología) 16-17 (sobre la autoría eusebiana del *De vita Constantini*), 70-74 (realeza del Logos), 95-103 (su carácter espiritual), 113-120 (el Padre y el Logos en el origen y gestación del *Imperio cristiano*), 146-147 (desde el origen –pre cristiano- del Imperio), 159-164 (identidad entre Imperio e Iglesia), 240-248 (poderes eclesiales del emperador romanocristiano), 299 (poder de san Pedro). Vid. también la introducción de Pierre Maraval a Eusebio de Cesarea: *La théologie politique de l'Empire Chrétien: Louanges de Constantin (triakontaétérkos)*, Introducción, traducción y notas de Pierre Maraval, París, Les Éditions du Cerf, 2001, 214 págs. Para entenderlo en su contexto histórico, Timothy D. Barnes: *Constantine and Eusebius*, Cambridge y Londres, Harvard University Press, 1981, viii + 458 págs.

¹⁰ Mt 16, 16-18.

entuerto al subrayar que la misión del emperador no era religiosa, sino de hacer más fácil la convivencia entre sus súbditos¹¹.

La verdad es que los teóricos cristianos de la política que escribieron después del obispo de Hipona lo interpretaron de otro modo y el ideal a alcanzar les pareció que era ciertamente una humanidad agrupada en la única Iglesia y regida por un mismo emperador¹². Ya no fue tan fácil como antes insistir en la supeditación del obispo de Roma (aunque insistieran no pocos teóricos y gobernantes en los siglos siguientes). Pero la meta de conseguir la cristianización de todos los hombres –como tarea de la Iglesia- y la unidad política de los cristianos (y, por tanto, de todos los hombres) no desapareció. Se entiende de ese modo, que, desde el 800 y el franco Carlomagno, se sucedieran los intentos de reconstruir el Imperio romano, sólo que cristiano, y que, físicamente, la conquista de Roma y, para ello, de Italia, constituyera una constante durante siglos. Se comprende asimismo que, simultáneamente, reyes que no obedecían al emperador –entre ellos, los reyes cristianos de la España del siglo IX en adelante, en los setecientos años de lucha contra los musulmanes- alentaran la redacción de crónicas donde se les hacía descendientes directos de los emperadores de Roma cuando no del mismísimo Adán¹³. Se entiende, en fin, que, en pleno siglo XVI, un rey de España que fue, además, emperador, Carlos V, defendiera la causa de la unidad –política y eclesial a un tiempo- de la cristiandad y se comprende la sensación de fracaso que supuso –también y especialmente en España- la imposición del principio *cuius regio eius religio* en la paz firmada en Augsburgo y 1555 entre católicos y protestantes¹⁴.

El recurso a la coacción

San Agustín enderezó, como vimos, la cuestión de la autoridad entre el emperador y el obispo de Roma (un criterio que vino a rubricarse con el derrumbamiento del Imperio romano occidental en el año 476). Pero no acertó en la misma medida al discernir sobre la posibilidad de contar con el poder coactivo para reconducir a los herejes. Siendo obispo de Hipona, tronó contra los donatistas, unos cristianos rigoristas llamados de ese modo por seguir las doctrinas del obispo Donato, que –sobre la base de los *traditores* que habían entregado objetos de culto a las autoridades imperiales durante la

¹¹ Como introducción en esta visión, la obra colectiva *Il potere e la grazia: Attualità di sant'Agostino*, Roma, Nuova Omicron, 1998, 196 págs., particularmente interesantes en lo que atañe al pensamiento político del santo, y, sobre todo, Joseph Ratzinger: *La unidad de las naciones: Aportaciones para una teología política*, Madrid, Fax, 1972, 87 págs., especialmente 51-77.

¹² Sobre la visión deformada del pensamiento de san Agustín, la obra clásica de H.X. Arquillière: *L'augustinisme politique: Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age*, 10ª ed., París, Saint-Amand, 1955, 206 págs. También, *Augustine: Political writings*, ed. por E.M. Atkins y R.J. Dodaro, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, li + 305 págs.

¹³ Sobre las crónicas castellanas, en las que apunta ese fenómeno, *vid.* la notable introducción de Emilio Mitre: “La historiografía sobre la Edad Media”, en *Historia de la historiografía española*, dir. por José Andrés-Gallego, Madrid, Ediciones Encuentro, 1999, cap. “Los tiempos medievales: un ámbito para la reflexión”.

¹⁴ *Vid.* lo que se dice sobre los precedentes en alguna de las comunicaciones publicada en *Congreso internacional "Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)"*, Madrid, 3-6 de julio de 2000, coordinado por José Martínez Millán, Madrid, Sociedad estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y de Carlos V, 2000, tomo I.

persecución de Diocleciano- afirmaba que no eran válidos los sacramentos administrados por clérigos indignos o en pecado.

Los donatistas no eran gentiles sin bautizar, sino bautizados –cristianos como el de Hipona- pero cismáticos o, si se quiere, heréticos. Llegaron a formar una jerarquía eclesiástica propia y a predominar en el norte de África. Y eso implicaba una situación nueva, en las nuevas circunstancias que siguieron a la conversión de Constantino. En el caso de los donatistas, ya no había problema de libertad. Se habían bautizado libremente y de lo que se trataba era de que volvieran al seno de la Iglesia.

Ciertamente, algunos donatistas ayudaron a que el asunto se resolviera mal, porque crearon su propia fuerza coactiva con trabajadores temporeros que procedían de Numidia (los llamados *circumcelliones*¹⁵). Y san Agustín no dudó en afirmar que procedía emplear la fuerza para someterlos, casi un siglo después de que el asunto hubiera empezado.

Pero no adujo sólo el argumento que le daban –que eran las fechorías de los *circumcelliones*-, sino que no tuvo mejor idea que la de alegar un pasaje del evangelio de san Lucas 14,23: el *compelle intrare* que –traducido por san Jerónimo en el siglo IV (por lo demás correctamente, porque eso es lo que quiere decir la expresión *anagkason eiselqein* que aparecía en el texto griego¹⁶)- puso Cristo Jesús en labios de aquel hombre que organizó una cena y todo el mundo se excusó; “el señor dijo al siervo: Sal a los caminos y a los cercados y *obliga a entrar*, para que se llene mi casa”.

Ahora bien, el argumento evangélico de san Agustín podía tener (y tuvo) un alcance mayor de lo que él mismo quiso seguramente: en el relato de san Lucas, los que habían sido *obligados a entrar* no fueron gentes que ya hubieran entrado y se hubieran salido, sino personas que nunca habían estado dentro, o sea *gentiles* (en términos judeocristianos). Por tanto, si se podía *obligar a entrar* a los que –como los donatistas- ya habían estado dentro y se habían atrevido a salirse, dejaba de estar claro que no se pudiese obligar o, al menos, coaccionar hasta cierto punto (que podía ser muy leve o enorme) a los que habían recibido el evangelio pero aún no se habían bautizado.

A que ocurriera así, coadyuvó la idiosincrasia de los pueblos *bárbaros* que ya habían comenzado a inmigrar en el Imperio, por las buenas primero y violentamente a la postre.

De ellos formaban parte los *visigodos* que invadieron *Hispania* y que formaron luego –a la caída del Imperio romano- el reino arriano de Toledo, en cuyo seno se dio la conversión de Recaredo y todo lo demás que hemos dicho.

La vigencia del ideal griego de libertad humana

Pero no era sólo problema de idiosincrasia de aquellas gentes *bárbaras*, sino, más bien, de la idiosincrasia que se les atribuía y que estaba implícita en el propio nombre de

¹⁵ Vid. Bernard Kriegbaum: *Kirche der Traditoren oder Kirche der Märtyrer*, Innsbruck, 1986., cuyas tesis el mismo resumió en la voz “Donatismo” del *Diccionario enciclopédico de historia de la Iglesia*, dir. por Walter Kasper *et al.*, Barcelona, Herder, 2004.

¹⁶ Aunque tengo noticia de que hay al menos un testimonio de la variante *poieson eiselqein*, que se traduciría más bien por “haced entrar”.

bárbaros, que era el que se les daba. Recuérdese que, según la teoría política imperial – heredada de Grecia y adaptada a la singularidad de una *polis* imperial como era Roma–, todo hombre propendía a la libertad. Pero sólo llegaba a ser realmente libre quien estaba en disposición de (i) no tener que consagrar su vida a cubrir las necesidades –propias y de los suyos–, y eso con tal de que, además (ii), se consagrara a menesteres que redundaran en su propio crecimiento como hombre racional que propendía a la libertad, cosa que (iii) sólo se conseguía allí donde la ley que regía la comunidad política era conforme a la razón de los hombres libres (quienes, por tanto, eran los primeros que debían someterse a la ley, que ellos mismos debían dictar, como hombres que verdaderamente eran libres). Y eso sólo se había dado en la *polis* griega y lo había heredado Roma (por más que la *auctoritas* de los emperadores replanteara la cuestión, y no precisamente para mejorarla). Los demás pueblos eran precisamente *bárbaros*, “extranjeros”, porque *carecían* de ley (entendiendo por ley la norma emanada de decisiones racionales de hombres libres).

Pero, si carecían de ley, no eran libres.

No tenía sentido, por tanto, reconocerles la libertad para el bautismo. A lo sumo, habría que soportar su decisión, si es que era negativa. Pero esto podía interpretarse también en función del orden público: sin la pertenencia a la Iglesia era necesaria para salvarse y, a sabiendas de ello, alguien se negaba a bautizarse, parecía –o podía parecer– razonable pensar que esa persona no deseaba ser *buena* y, por tanto, era un potencial delincuente.

Todo eso (y mucho más, es cierto) se halla en la base de las conversiones colectivas que empezaron a darse en los pueblos *bárbaros* en las postrimerías del Imperio romano occidental y se multiplicaron en los siguientes, hasta llegar a España entre el año 589 y 633, según hemos visto. Empezaron a convertirse pueblos enteros, por lo general como consecuencia de que lo hiciera su respectivo príncipe (su *princeps*, su “principal”, por usar el verbo latino y evitar los anacronismos). Según la Biblia, estábamos (y estamos) en la *aetas gentium* (que se traduciría después como *edad de las naciones* en las lenguas romances, como consecuencia del deslizamiento del concepto latino clásico de *gens* a la expresión *natio*, hasta entonces –siglos XII-XIII- muy poco usada). Estando como estaban en la *edad de las naciones* que había comenzado con Abraham, era coherente que la gente que formaba cada *nación* siguiera a su príncipe si es que éste se convertía. Si había alguien que no quería recibir el bautismo, no tenía más que decirlo (y atenerse a las consecuencias).

El siguiente problema: qué hacer con los judíos

La total cristianización de España no tuvo lugar –se supone– hasta el siglo X, aunque, para entonces, sólo quedarán sin cristianizar pequeños reductos montañosos en los que, probablemente, no se rechazaba la fe cristiana, sino que simplemente se desconocía. No tardaría mucho en cundir por toda la cristiandad latina de que, por fin, se había completado la evangelización. Como había pedido Jesucristo, el evangelio había sido predicado ya en todo el mundo (también en Oriente) y había desaparecido de la realidad el primer supuesto (el de los *gentiles* que no hubieran oído hablar jamás de Cristo Jesús). Sólo podían quedar recalcitrantes.

Y, para los recalcitrantes -los herejes- regía el *compelle intrare*, y eso hasta el punto de que debía dárseles muerte –según llegó a concluir santo Tomás en el siglo XIII- *quando [non] erat magna infidelium multitudo*¹⁷.

La razón acabaría de definirse en un concilio reunido en Florencia en 1452 en el que se definió, como doctrina revelada, que *extra ecclesia nulla salus*¹⁸.

El problema es que había dos grupos recalcitrantes de nota. El primero, el de los judíos que seguían sin aceptar que Jesucristo es el mesías, ni mucho menos Dios. Conocían perfectamente a Jesucristo; sabían o podían saber todo lo concerniente al evangelio; pero, sencillamente, se negaban a bautizarse. En suma, su empecinamiento era tan singular, que acabaría por verse en ellos al Anticristo (y así se había dicho, precisamente, en el IV Concilio de la iglesia española, en Toledo, reunido en 633).

El de la mayoría de los judíos no era, por otra parte, un empecinamiento pacífico. Tras la derrota definitiva del año 135 ante los romanos, habían tenido que abandonar Palestina –justamente la tierra que les había prometido y otorgado *Yhwh*- pero eso, más la extensión del cristianismo, indujo a los rabinos a censurar sistemáticamente sus propios textos a fin de que no pudiera encontrarse en ellos argumento alguno que usar en favor de Cristo Jesús. Y no se eludió para ello ofender la memoria de María virgen.

El problema se agudizó desde el siglo V, cuando se derrumbó el Imperio occidental y comenzaron a formarse reinos cristianos en Europa. Resultaba que, ahora, la mayoría de los judíos había pasado a vivir en medio de cristianos y sometida a autoridades cristianas. No se puede decir que eso provocara de inmediato una actuación política o legal antijudaica de particular severidad. Pero no faltaron los anatemas. Precisamente en España, en el año 589, III concilio de Toledo –ante el cual declaró el rey visigodo Recaredo su renuncia al arrianismo-, se les prohibió ocupar oficio público alguno (a fin de evitar –se explicó- que pudieran imponer penas a los cristiano) y se les prohibió asimismo casarse con cristianas y tener esclavos o concubinas de la religión de Cristo Jesús, además de disponer que se bautizara a los hijos que pudieran haber de esas uniones ilícitas, y se permitió reincorporarse a la Iglesia y se declaró libres a aquellos cristianos que hubieran quedado deshonorados (*maculati*) con ritos judíos o que hubieran sido circuncidados²². Todo eso en el mismo año (589) en que, en otro concilio reunido

¹⁷ Cit. Martín Prieto Rivera, *La libre propaganda religiosa en los países católicos*, Sevilla, s.i., 1964, pág. 30.

¹⁸ Vid. Joseph Ratzinger: «*Salus extra Ecclesiam nulla est*», en la obra colectiva *La naturaleza salvífica de la Iglesia*, Barcelona, Estela, 1964, pág. 63-72.

¹⁹ Cfr. Mt 5, 39.

²⁰ Vid. E. Sánchez Salor (ed.). *Polémica entre cristianos y paganos a través de los textos: Problemas existenciales y problemas vivenciales*, Madrid, Ediciones Akal, 1986, pág. 406-418.

²¹ Vid. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, ed. de José Vives con la colaboración de Tomás Marín Martínez y Gonzalo Martínez Diez, Barcelona y Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1963, pág. 10, cánones 49 y 50.

²² Cfr. *Concilios visigóticos e hispano-romanos...*, 23.

en Narbona –en las Galias- se prohibía a los propios judíos poner en práctica sus ritos funerarios, so pena de pagar seis onzas de oro²³.

Disposiciones semejantes fueron adoptadas en posteriores ocasiones, durante siglos, fuera y dentro de España. Con frecuencia, se referían a la prohibición de los matrimonios mixtos o de cualquier tipo de unión que pudiera generar hijos y, por lo mismo, a la educación religiosa de éstos; a la invalidez del testimonio judicial de un judío en contra de un cristiano; a la prohibición, también, de que ocuparan aquéllos oficio público alguno y de que tuvieran esclavos cristianos.

Hay que decir también que, con no menor frecuencia, algunas de éstas y otras prohibiciones se repetían al cabo de los años para que se aplicaran en un territorio donde ya habían sido promulgadas anteriormente; lo cual fuerza a pensar que no se cumplían, al menos de manera satisfactoria, a juicio de las autoridades de la Iglesia.

Eso no quiere decir que los judíos fueran gente socialmente marginal. La mayoría de ellos, es cierto, se ocupaba en la labranza igual que la mayoría de los cristianos. Pero tenían una especial capacidad para el comercio; capacidad que, en puridad, se multiplicó con la diáspora que se produjo desde el año 70 porque lo que resultó de ella fue una red de comunidades judías (y de comerciantes) que tenían las mismas convicciones, una lengua común y una fortísima conciencia de pertenecer a un mismo pueblo (y el pueblo, además, elegido por Dios).

Capacidad comercial, en fin, que hicieron aún más fácil los propios cristianos por el rechazo que, desde el principio, hubo entre ellos en relación con *el dinero*. No faltaron precisamente los ricos. Pero Cristo Jesús había advertido que no podía servirse a dos señores, Dios y el dinero; entre los primeros teólogos –sobre todo san Basilio, san Juan Crisóstomo, san Gregorio de Nisa, san Gregorio Nacianceno, o sea en el siglo IV), se había llegado al concepto de *bien común* (ciertamente una novedad en la teoría económica, social y política; aunque, ya que no la expresión, el concepto estaba ya en Aristóteles y en Cicerón, Ulpiano y Séneca, que había llegado a hablar del bien del *humanum genus*) y la mayoría de los teólogos cristianos había concluido también que la propiedad privada era un triste necesidad –porque era fruto del pecado- y estaba hipotecada al bien común, y que, en todo caso, el dinero era un medio de pago, no un bien en sí mismo que –como la semilla- pudiera dar fruto, a no ser mediante la usura. De la importancia que se dio a este último vicio –el de la usura-, en España como en el resto de la cristiandad latina, da idea la *partida* primera de la ley novena, título trece, del código que promulgo Alfonso X el Sabio en el siglo XIII –llamado precisamente las *Partidas*-, código fuertemente inspirado en el derecho romanocristiano: se disponía en esa *partida* que a quien fuera usurero *manifiestamente* y muriese sin confesarse, no se le diera sepultura eclesiástica.

Y eso dio pábulo a que, en el seno de los propios reinos cristianos –también en los hispanos-, menudearan los judíos especialistas en el manejo del dinero que, con ello,

²³ Cfr. Mario Tedeschi: *Polémica y convivencia de las tres religiones*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992, pág. 14. También menciona y transcribe además los cánones del III Concilio toledano, que sin embargo cito por la propia edición de José Vives *et al.* que queda mencionada.

llegaron a hacerse insustituibles: ellos eran quienes podían prestarlo cuando alguien lo necesitaba o adelantarlos a cambio de un interés que les estaba vedado a los cristianos.

Y todo eso ganó importancia en España como en el resto de la Europa occidental según fueron rehaciéndose las relaciones humanas –después del colapso del siglo V-, cosa que comenzó a ocurrir en el X. En los reinos cristianos europeos de los siglos siguientes, abundaron cada vez más los judíos que resultaban decisivos para hacer operaciones comerciales a distancia que requiriesen una financiación especial (podríamos decir fiduciaria) y en la exacción fiscal (que requería, por su parte, expertos, que fueran además, no pocas veces, capaces de adelantar al príncipe el dinero que tenían que recaudar, claro es que sobre la base de que pudieran recaudar de los súbditos más que lo que adelantaban al príncipe). El hecho está documentadísimo en los reinos cristianos españoles.

Claro que todo esto beneficiaba a bastantes judíos –en cosa de ganancia económica- pero les perjudicaba a ellos y a todos los demás miembros del pueblo elegido en punto a prestigio; porque acabó por suscitar las iras de la gente común, que se veía atosigada – con respaldo del príncipe respectivo- por aquellos que constituían el pueblo que recibiría el apelativo de *deicida* después que, en el siglo IV, se adelantara san Ambrosio a denominarlo *pueblo parricida*²⁴.

Los judíos, por su parte, no cejaron en rechazar ostensiblemente todo lo que sonara a cristianismo, sin admitir concesión alguna. Y todo eso hizo que comenzaran los estallidos de violencia popular contra los judíos de tal o cual ciudad y algunos príncipes acabaran por expulsarlos de sus reinos: de Francia en 1394, de España en 1492, de Portugal en 1496...²⁵

Y se explica también de ese modo que, en Roma, se impusiera en el siglo XIII el criterio de organizar un tribunal que se dedicara a la *inquisición* de los delitos doctrinales; tribunal cuya jurisdicción se fue extendiendo por los países más diversos de la cristiandad católica, el principal de los cuales fue Francia, en tanto que en Castilla y Portugal se conseguía que la respectiva *Inquisición* fuera autónoma y dependiera de los monarcas de esos reinos²⁶.

²⁴ Cfr. Armando Gargiulo: *Cristianos y ebrios: Historia de las relaciones mutuas*. Disponible en www.gesuiti.it/moscati/Espanol/Es_Ebri.html.

²⁵ Una vez más, hablo de hechos que tienen tras sí una bibliografía inagotable. *Vid.* para empezar el dossier "Histoire juive, histoire des juifs: D'autres approches": *Annales HSS*, xlix, núm. 5 (1994), 1.019-1.277. Sobre el judaísmo español, las mejores síntesis siguen siendo, a mi juicio, las de Haim Beinart, *Los judíos en España*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992, 262 págs. y Luis Suárez Fernández: *Judíos españoles en la Edad Media*, Madrid, Ed. Rialp, 1992, 286 págs. Lo puso al día y lo llevó hasta el siglo XIX María Antonia Bel Bravo: *Sefarad: Los judíos de España*, Madrid, Sílex, 1997, 430 págs. Sobre el proceso y los motivos que llevaron a la expulsión, *ibidem*, 200, y la obra de la misma autora: *Los Reyes Católicos y los judíos andaluces (1474-1492)*, Granada, Universidad, 1989, 262 págs. En relación con lo mismo –la justificación principal del antisemitismo cristiano junto a la economía-, G. Todeschini: *La ricchezza degli ebrei. Merce e denaro nella riflessione ebraica e nella definizione cristiana dell'usura alla fine del Medioevo*, Spoleto, Centro Italiano di Studi, 1989, 198 págs. .

²⁶ *Vid.* H. Maisonneuve: *Études sur les origines de l'Inquisition*, 2ª ed., París, , 1960. Sobre la Inquisición como institución "internacional", Francisco Bethencourt: *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Italia*, Lisboa, Temas e debates, 1996, 400 págs (hay trad. castellana). Sobre la romana en concreto, *L'Inquisizione romana in Italia nell'età moderna: Archivi, problemi di metodo e nuove ricerche*:

En España, con un añadido (que, como vimos, Américo Castro y Sánchez Albornoz atribuían en el siglo XX a los propios judíos): algunos *cristianos viejos* particularmente influyentes se inquietaron por la promoción social y económica que empezaron a ver en algunos *conversos*, y eso a la vez en que algunos a *conversos* no sólo *judaizaban* –como otros *conversos*- en lo oculto de sus hogares, sino que se les ocurrió aprovechar las condiciones de la regla de algunas órdenes religiosas –en particular, la de los jerónimos (que había nacido justamente en Castilla para dirigir la Reforma católica bajo los auspicios de los Reyes Católicos y del cardenal Cisneros, unas cuantas décadas antes de que Lutero comenzara su propia Reforma): algunos de aquellos conversos, digo, profesaron en la orden de los jerónimos porque, al amparo de la comunidad y de la libertad de movimientos que tenían en su seno, podían practicar el judaísmo, en el seno de los conventos, con toda libertad, claro es que sin que los demás religiosos se dieran cuenta.

Así que a los *cristianos viejos* no se les ocurrió cosa mejor que conseguir que se exigiera *probar* la *limpieza de sangre* (esto es: que no se descendía de judíos ni musulmanes) para el ejercicio de los oficios que requerían pertenecer a la nobleza y para algunos otros más (incluidos no pocos eclesiásticos de rango mayor).

La exigencia en cuestión duró más de trescientos años. Pasada largamente la primera mitad del siglo XIX, cuando los estatutos de limpieza de sangre habían sido abolidos legalmente, no pocos aspirantes a hacer carrera en el ejército español, seguían presentando pruebas de limpieza ante las autoridades correspondientes²⁷. Hasta el

Atti del seminario internazionale Trieste, 18-20 maggio 1988, Roma, Ministero per i Beni Culturali, 1991, 404 págs., y Paolo Simoncelli: "Inquisizione romana e Riforma in Italia": *Rivista storica italiana*, c (1988), 5-125. La acción de la Inquisición española ha de ser permanentemente revisada por la continua aparición de estudios sobre la actividad de este tribunal. Hizo ya un buen balance Carlos Carrete Parrondo: *El judaísmo español y la Inquisición*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992, 227 págs. Me parece completamente inverosímil la tesis que sostiene B. Netanyahu: *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*, Barcelona, Crítica, 1999, 1.269 págs., sobre la Inquisición como un enorme engaño para acabar con los conversos con la excusa de su criptojudaísmo, siendo así que, en realidad, sí se habían convertido al cristianismo. El falseamiento sistemático de la cantidad de procesos a que esa persecución dio lugar hubiera requerido una organización y comunicación de consignas que era literalmente inimaginable antes de la invención del telégrafo y del teléfono, dicho llanamente (y eso hasta el punto de que, con esos y otros medios, ni siquiera en la CIA se consiguen falseamientos de tal envergadura); es prácticamente imposible que, en la ingente documentación generada por los tribunales inquisitoriales, no quede ni el más leve rastro de la supuesta falsificación. Ningún conocedor de la época y ningún investigador avezado al manejo de ese tipo de fuentes admitiría la posibilidad de que aquello fuera cierto. Sobre el problema converso, es mejor el libro de Antonio Domínguez Ortiz: *Los judeoconversos en la España moderna*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992, 292 págs., reelaboración de la parte referida a la España europea en la obra clásica del mismo autor *Los judeoconversos en España y América*. Sobre su actuación en América, Juan Blázquez Miguel: *La Inquisición en América (1569-1820)*, Santo Domingo, Corripio, 1994, 290 págs. También, István Százdsi León-Borja: "Las élites de los cristianos nuevos: Aianza y vasallaje en la expansión atlántica (1485-1520)": *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, xxxvi (1999), 7-31. Sobre la Inquisición española como mito universal, Doris Moreno: *La invención de la Inquisición*, Madrid, Fundación Carolina y Marcial Pons, 2004, 326 págs. Antes había publicado un útil estado de la cuestión con Ricardo García Cárcel: *Inquisición: Historia crítica*, Madrid, Temas de hoy, 2000, 405 págs. También, Raphael Carrasco (coord.): *L'Inquisition espagnole et la construction de la monarchie confessionnelle (1478-1561)*, París, Ellipses, 2002, 222 págs. Debe verse la revisión del fenómeno inquisitorial en conjunto que propone Christine Caldwell Ames: "Does Inquisition belong to religious history?": *The American historical review*, núm. 1 (2005), 11-37.

²⁷ Lo he comprobado en algunos expedientes concretos del Archivo Histórico Militar de Segovia, España. Sobre la limpieza de sangre, los estados de la cuestión de J. Edwards: "'Raza' y religión en la

mismo siglo XIX, no se había abandonado la distinción entre *cristianos viejos* y *cristianos nuevos*, que era como se denominaba a los descendientes de judíos o musulmanes y, por extensión, también a los gitanos²⁸.

Pero es de justicia advertir que, desde el principio, no fueron pocos los príncipes cristianos –incluidos no pocos papas- y gobernantes de rango menor, tanto laicos como eclesiásticos, que protegieron de forma decidida a los judíos –a comunidades enteras o a familias o personas concretas-; eso, además de que, entre la gente culta, no faltaron –durante todos esos siglos- quienes recordaron que, deicidas y todo, no dejaban de ser el pueblo elegido, del que había nacido Cristo Jesús y en el que había sido fundada la Iglesia.

La singularidad española: qué hacer con los moriscos

El caso del Islam –que fue la otra comunidad recalcitrante- tardó más tiempo en definirse pero no fue menor. Tardó más porque nació en el siglo VII, mucho después de que resucitara Jesucristo, pero también, porque, al principio, fueron considerados herejes nestorianos –o sea seguidores del obispo Nestorio, que había afirmado en el siglo V que en Cristo hay dos personas: una divina y otra humana- y fue lo concerniente a los herejes lo que hubo que decidir, por lo tanto, al tomar posición ante el Islam.

Luego, no. Acabaría por descubrirse que se trataba de una nueva religión que, aunque se hubiera inspirado –en parte- en el judaísmo y el cristianismo, no se había difundido entre judíos y cristianos –excepciones aparte-, sino entre gentes que no habían oído hablar de Cristo Jesús o que apenas sabían algo más que su nombre. Por tanto, no eran herejes, sino gentiles.

Cosa que, no obstante, dejó de ser cierta desde el siglo VII, según fueron conquistando los musulmanes los territorios del norte de África y del Asia menor que, hasta ese momento, eran, en gran medida, cristianos.

Desde entonces, el *status* teológico de los musulmanes se aproximó al de los judíos. Sin duda, el caso de estos últimos parecía más grave por su relación directa con la negación de que Jesucristo resucitó. Pero los musulmanes eran bastante más poderosos y no menos violentos. Los más extremistas –que no eran excepciones- entendían que la *yihad* de que se hablaba en el Corán quería decir *guerra santa*. Por tanto, lo que había que hacer a su juicio no era limitarse a aplicar a los herejes el *compelle intrare* de la parábola de Cristo Jesús, sino imponer a todos la teocracia islámica y, eso sí, dejar en libertad a los conquistados para hacerse o no musulmanes (y atenerse a las consecuencias).

España de los siglos XV-XVI: Una revisión de los estatutos de "limpieza de sangre": *Historia medieval: Anales de la Universidad de Alicante*, vii (1989), 243-262; Max S. Hering Torres: *La "limpieza de sangre" y su pugna con el pasado*, Madrid, Real Sociedad Económica Matritense, 2003, 17 ff.

²⁸ Vid. limosnas entregadas a unos *cristianos nuevos*, sin especificar más sobre quiénes eran, de orden del alcalde, en Archivo Municipal de Burguete (Navarra, España), exp. 6/10, cuenta de gastos a 20 de marzo de 1799, e *ibidem*, libro 1, cuentas de 1804.

Al comenzar el siglo VIII, los mahometanos ocuparon España. Fue la menos violenta de sus victorias, y eso por la sencilla razón de que no venían a conquistarla, sino a respaldar a una de las familias que se disputaban el trono visigodo de Toledo. La monarquía visigoda era electiva e, incapaces de ponerse de acuerdo, una de las dos partes llamó en su ayuda –militar- a los musulmanes del norte de África. Los gobernantes de la mayoría de las ciudades españolas les abrieron de par en par las puertas de sus murallas; sabían que se trataba de un asunto de familias aristocráticas visigodas que no iba con ellos. Y los musulmanes fueron dejando pequeñas guarniciones que asegurasen la situación. Y el avance les resultó, así, tan fácil, que, cuando ocuparon toda la Península, no sólo decidieron quedarse con ella, sino continuar la conquista de Europa hacia el norte. Los detuvo en Poitiers una hueste de galorromanos y francos en el año 732. Y, medio siglo después –todavía en el Setecientos-, algunos nobles visigodos que se habían refugiado en los montes septentrionales de la Península organizaron la resistencia y comenzaron aquella guerra que iba a durar más de setecientos años. La denominarían *Reconquista* los historiadores de principios del siglo XIX. Pero ya en el XII historiadores y cronistas hispanocristianos manejaban, como cosa sabida, la idea de la *pérdida* que había tenido lugar con la invasión musulmana del año 711 y tenían conciencia de que la guerra ya secular que se libraba tenía como fin *recuperar* España, con ésas o palabras semejantes, o sea propiamente *reconquistarla*³¹.

Simultáneamente, en el siglo IX, los musulmanes se hacían con la isla de Sicilia y penetraban en Europa por el mediterráneo oriental, en un lentísimo avance que tuvo como hito capital la conquista de Constantinopla en 1453, que ya se llamaba Bizancio y que rebautizaron con el nombre de Estambul ; avance que no se detuvo hasta llegar a las puertas de Viena en tres ocasiones, entre 1529 y 1683 y, por la costa mediterránea, hasta ser detenidos por los eslavos serbios en Kosobo.

Así, mientras en la Europa oriental, al llevar los musulimes la iniciativa, se mantuvo una cierta frontera, fluctuante pero relativamente definida desde el punto de vista religioso, en la Europa occidental la iniciativa de los príncipes cristianos en la *Reconquista de Hispania* creó una dualidad llamativa: en *al-Andalus* (el nombre de la España musulmana, derivado probablemente de la presencia de los germanos *vándalos*), se permitía vivir a los cristianos –los llamados *mozárabes*- en condiciones muy precarias tanto desde el punto de vista económico y social como desde el político y religioso.

Pero no se trataba sino de la más occidental de la multitud de comunidades cristianas que sobrevivían en el Islam (hasta hoy mismo).

²⁹ Vid. Mt 21, 12-13; Mc 11, 15; Lc 19, 45.

³⁰ Vid. David S. Bachrach, *Religion and the Conduct of War, e.300 - e.1215*, Woodbndge, The Boydell Press, 2003, 216 págs. No rechazo, sin embargo, la consistencia de algunos argumentos de Jean Flori: *La guerra santa: La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*, Madrid, Editorial Trotta y Universidad de Granada, 2004, 397 págs.

³¹ Vid. Miguel Ángel Ladero Quesada: “Patria, nación y estado en la edad media”: *Revista de historia militar*, núm. extraordinario *Patria, nación, estado*. Disponible en www.ejercito.mde.es/IHYCM/revista/patria/02-laredo-quesada.html.

Lo singular es que, en la parte septentrional de España, según avanzaba la Reconquista, eran comunidades de musulimes –los llamados *moriscos*- los que permanecían en territorio cristiano. Y no cabía considerarlos como estrictos *gentiles*: conocían de sobra a Cristo Jesús y, no sólo eso, sino que no pocos moriscos eran descendientes de hispanorromanos o visigodos –cristianos todos ellos- que habían apostatado en el siglo VIII, ante la imposición del Islam en España.

Habría, pues, que recuperarlos por medio de una evangelización especial.

Hemos recordado que los hebreos que no quisieron convertirse al cristianismo fueron expulsados de España en 1492. Pues bien, ese mismo año, los Reyes Católicos lograron expugnar el último bastión musulmán que quedaba en España: el reino nazarí de Granada. Y, sin embargo, en este caso, dejaron que permanecieran en la Península los musulmanes que quisieron. Fueron los llamados *moriscos*. Ciertamente, la contradicción respondió, sobre todo, a razones políticas, sociales y económicas: la mayoría de los moriscos se conformó con la labranza o con desempeñar oficios *viles* (considerados jurídicamente tales, de acuerdo con la costumbre –y el razonamiento- griego de que hablábamos al principio y que implicaba que ellos mismos aceptaban la consideración de personas que, sin ser esclavos, tampoco eran libres en el sentido propio y fuerte de la palabra).

Lo que se hizo en su caso, entre 1492 y los últimos años del siglo XVI, fueron ingentes esfuerzos para convertirlos y bautizarlos, pero los resultados fueron tan magros que Felipe III optó por expulsarlos también en varias oleadas, a finales del XVI y comienzos del XVII.

El beneficio cultural que supuso la convivencia, a pese a todo

He dicho antes que no faltaron voces que invocaban la tolerancia. De un judío hispano finales del siglo XI y de la primera mitad del XII, ha-Levi, procede una primera versión de la leyenda de los tres anillos, que eran para él el símbolo de las tres religiones del Libro, en las que se comparte la herencia de Abraham y la creencia en un Dios personal, trascendente y único; religiones cuyos fieles deben respetarse mutuamente, por tanto. Por medio de Bocaccio, que recompuso esa leyenda en el *Decameron*³², la reharía a su vez Lessing, ya en el siglo XVIII, en *Natán*.

Lo principal –que no lo único- que los distinguía era su concepto de Dios (uno solo para las tres comunidades, pero trinitario para los cristianos; incorpóreo para judíos y musulimes, hecho carne según los cristianos), la consecuente iconoclastia de aquéllos frente a la aceptación de las imágenes por los cristianos (en aquéllos precisamente por el antiantropomorfismo de su idea de Dios, frente al Dios hecho hombre de los cristianos), la reserva de la oración a Dios por judíos y mahometanos frente a la posibilidad de rezar a la Virgen María y a los santos entre los fieles a Cristo Jesús y, desde luego, la fidelidad de los primeros a la ley de Moisés como la última y definitiva impuesta y querida por *Yhwh*, la de los cristianos a la *traditio apostolorum* –incluso por delante de

³² Jornada I, novela 3ª. Cfr. Tedeschi: *Polémica...*, 24. También, Emilio Mitre Fernández: “Otras religiones ¿otras *herejías*? (El mundo mediterráneo ante el ‘choque de civilizaciones’ en el Medievo”, en *En la España medieval*, núm. 25 (2002), 9-45.

la Biblia, incluido el Nuevo Testamento- y la de los musulimes a la ley que les habían transmitido Mahoma y sus discípulos, principalmente en el Corán.

Hay que decir que los judíos permanecieron en territorio islámico igual que en territorio cristiano y que fue en al-Ándalus donde cuajó uno de los principales renacimientos culturales que siguió a la diáspora de los dos primeros siglos de la era cristiana. El aspecto más radical de este florecimiento fue la introducción del helenismo en el Islam. El propio judaísmo se había perfilado en el seno del mundo heleno y había acabado –en parte- por asimilarse a él, sin renunciar por ello a su fe. Pues bien, cabe decir que el paso siguiente –la penetración del helenismo en el Islam- tiene, si no el comienzo estricto, al menos la primera gran figura simbólica en el judío andalusí Hasdai ben Chaprut, médico y lingüista –y ministro de Abderrahman III- en el siglo X, con quien se inicia el proceso de traducción de obras griegas al árabe.

En conjunto, puede afirmarse que, entre los siglos IX y XIII, la cultura judaica de Occidente giró principalmente en torno a lo que germinaba en las comunidades hebreas de al-Ándalus.

Pero no se debe pensar por ello que el Islam fue sólo deudor y los judíos acreedores. No pocos judíos, también de los más cultos, escribieron en árabe gran parte de su obra precisamente por influencia de la propia cultura islámica. Y no deja de ser significativo que en torno al año 900 –muy lejos de al-Ándalus, pero en el Islam- Saadíás de Fayum volviera a transgredir la prohibición de traducir la Biblia –como antaño habían hecho *Los LXX* que la vertieron al griego- y la tradujera al árabe, al mismo tiempo en que, también en árabe, escribía su obra filosófica y cabalística.

Lo que ocurre es que, como les sucedió a los cristianos, los judíos quedaron sujetos a la interpretación del Islam de las autoridades respectivas. Y, en medida mucho mayor que en el cristianismo, en el Islam de los primeros siglos hubo fortísimos brotes rigoristas que se hicieron con el poder en algunas regiones y ciudades del mundo musulmán y que se esforzaron en erradicar el judaísmo y el cristianismo. Y ése fue el origen de las sucesivas invasiones de al-Ándalus por almohades y almorávides y de su dominación política del Islam andalusí desde los años finales del siglo XI hasta las postrimerías del XIII.

Bajo el gobierno de esas gentes, hubo verdaderas matanzas de judíos y de cristianos mozárabes. Y uno de los efectos que tuvieron fue el éxodo de no pocos mozárabes y judíos, incluidos bastantes sabios. Los primeros –los mozárabes- se acogieron casi sin excepción al amparo de los reyes y príncipes cristianos del norte de la Península, en tanto que unos judíos se encaminaban hacia otras zonas más pacíficas del Islam (el principal culturalmente, el filósofo andalusí Maimónides, que desarrolló su obra filosófica fundamental en Egipto), en tanto que otros judíos se acogían también al amparo de príncipes cristianos y, con ello, acababan de transmitir a la cristiandad latina no sólo la ciencia islámica, sino además la griega y la grecoislámica que se había ido elaborando entre los musulmanes más cultos. Baste recordar que, de ese modo, regresó la obra de Aristóteles a la cristiandad latina, sólo que, en el primer momento de esa transmisión, un Aristóteles interpretado por Avicena, Averroes y Maimónides.

No fue asunto sólo de España. Los musulmanes se habían adueñado también de Sicilia y, cuando en Sicilia se hizo su propia reconquista, se dio el mismo fenómeno de

transmisión de la cultura helenística y grecoislámica a territorio cristiano. Fue, sobre todo, la obra de Federico II de Sicilia; obra que, por ser posterior, pudo ser imitada pero también mejorada por Alfonso X de Castilla, en uno de los proyectos culturales – explícitamente procurado- de más envergadura que hubo en el medievo europeo³³. En pleno siglo XIII, el rey castellano reunió un grupo importante de sabios judíos, musulimes y cristianos, sobre todo en Toledo, donde -con la ayuda de otras escuelas menores pero de importancia notable en el resto de la España cristiana- fraguó uno de los proyectos más ambiciosos de síntesis de la cultura mediterránea, desde la cetrería y la magia a la metafísica y la exégesis bíblica, gran parte de cuyos resultados se mantuvieron en vigor durante siglos y en toda la cristiandad latina, ahora a ambos lados del océano Atlántico, tras el descubrimiento de América.

En los siglos XIII y XIV, la cultura que florecía en las comunidades judías de la Península ibérica continuaba siendo la más importante en la Diáspora. Aún en el siglo XIII, sin embargo, el centro de la propia cultura sefardí se trasladaría a Cataluña y a la Provenza, con Narbona, Montpellier y Lunel como focos más importantes. Desde ellos y las demás comunidades judaicas del sur de Francia, los discípulos –y los discípulos de los discípulos- de aquellos fugitivos de al-Ándalus de los siglos XI-XIII terminaron de introducir en el Occidente europeo la cultura griega, al traducirla al hebreo y al latín sobre todo –también a algunas lenguas romances-, claro está que pasada por el tamiz del Islam y del judaísmo.

En el XV, llegaría la hora del predominio, en la cultura judaica occidental, del judaísmo italiano, cuya cultura ya florecía con fuerza creciente en el siglo XIII.

No hay que caer en idealizaciones. Tanto en la mayoría de las ciudades cristianas como en las musulmanas, de facto en ocasiones y por imposición legal en no pocos casos, los judíos y –respectivamente- los musulimes y los cristianos vivían en barrios concretos, a los que, con frecuencia, sólo se podía tener acceso por arcos cuyas puertas se cerraban al atardecer y se reabrían de madrugada. Los que en Italia se llamaron *gheti* y *juderías* o *aljamas* en España (donde, además, había *morerías*, o sea barrios de musulmanes) no eran producto sólo del deseo de las autoridades cristianas de aislar a unos de otros y evitar –dicho con toda claridad- la procreación de gentes “mestizas”, sino también de los responsables de quienes habitaban las juderías, cuya pureza de costumbres y rigor religioso podían asegurar y controlar de esa forma: por medio del aislamiento.

Del alcance de esa preocupación compartida por evitar la mezcla, da idea el hecho singular de que los obispos –cristianos- que asistieron al concilio de Tarragona de 1235 prohibieran algo que se podía considerar tan ajeno a ellos como era la conversión de los musulmanes al judaísmo y de los judíos al Islam. Y se procuró llevar a efecto, a juzgar por la pena de muerte que se impuso a unos pocos transgresores de quienes hay noticia, así en Aragón (en 1280) y en Valencia (en Játiva, en 1284³⁴).

³³ Recuérdese la comparación de Eugenio Montes, *Federico II de Sicilia y Alfonso X de Castilla*, Anejo al núm. 10 de la *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1943, 31 págs.

³⁴ Cfr. Tedeschi: *Polémica...*, 27.

Hasta que América se interpuso (después de chinos, japoneses y negros): los sucesos de Cajamarca

Para entonces, no obstante, a los propios españoles se les había puesto delante el caso primero de los que hablamos al principio: el de los gentiles que no habían oído hablar de Jesucristo. Se había descubierto un nuevo mundo al otro lado del Atlántico y, en él, un centón de pueblos *gentiles* cuya existencia obligaba a reconsiderar lo que hacía siglos se creía inconcuso: que todo el mundo había sido evangelizado y que el bautismo dependía tan sólo de la voluntad de cada cual para aceptar o no el evangelio, que ya conocían.

Dos precedentes capitales (y muy distintos): Marco Polo y los negros

En puridad, no fue un desvelamiento súbito. El comercio (y también la curiosidad) había hecho que los europeos más cultos tomaran mucho antes conciencia de que, todavía más hacia oriente, había un imperio colosal (China) y un reino poderoso (el Japón), de los que algunos viajeros habían dado puntual cuenta. (Resulta inevitable recordar los relatos de Marco Polo, escritos en torno a 1300 y enormemente difundidos por toda Europa desde el siglo XIV.) Y esos viajeros habían advertido que allí no se conocía apenas a Cristo Jesús. De manera que se sabía que, en un *extremo oriente* (denominación que no correría sino en el siglo XIX), había pueblos que seguían siendo *gentiles* en lo religioso, sin dejar de ser *bárbaros* en lo político, y eso a pesar de contar con culturas sumamente avanzadas.

En este sentido, la definición del *extra ecclesia nulla salus* en el concilio de Florencia de 1452 se puede interpretar como una decisión tan tardía, que llegó demasiado tarde. Pero no se puede eludir la hipótesis de que sucediera al revés: que las noticias dadas por Marco Polo y otros y lo que ahora vamos a ver comenzaba a ocurrir en África fuera lo que dio lugar a que los padres conciliares recordaran la vieja doctrina³⁵.

Y es que, en el siglo XV, los reyes de Portugal y algunos miembros destacados de la corte de Lisboa –el principal, el príncipe don Enrique que sería llamado *el Navegante*, y ello con mérito especial porque no navegó jamás, que se sepa– habían impulsado la búsqueda de una ruta que llegara a aquel *extremo oriente* rodeando África y, en la búsqueda, habían arribado a la costa atlántica subsahariana que llamaron *Guinea*, y habían encontrado un vivero de pueblos negros.

En punto a desarrollo, no tenían nada que ver con los chinos ni con los japoneses. En lo político, eran *bárbaros* como aquellos, pero tanto era así que se les tuvo inmediatamente por las gentes más bárbaras de los que se guardaba memoria; de suerte que lo que se procedió a averiguar es si no serían aquellos *siervos naturales* de que había hablado Aristóteles. Como chinos y japoneses, eran desde luego *gentiles* (en lo que concernía a la religión). Pero aquí les jugó la Biblia una mala pasada (una pasada tétrica, en puridad) al hacer que se viera en ellos a los tan buscados descendientes de

³⁵ En «*Salus extra Ecclesiam nulla est*», *cit. supra*, el entonces Joseph Ratzinger lo interpretaba en el primer sentido: como expresión de que se mantenía la convicción de que todo el mundo había sido cristianizado ya.

Cam, destinados a servir a los descendientes de los hermanos de Cam porque su antecesor se había reído de su padre borracho. Con ambos cabos –el de los siervos naturales de Aristóteles y el de la maldición que Noé profirió contra los descendientes de Cam-, se ató una de las deportaciones más abusivas que se han dado en la historia. Me refiero, claro es, a la esclavitud de los negros.

Y digo *esclavitud* y no *servidumbre* porque, siglos antes, a los mercados del Mar Negro afluían siervos de origen eslavo, que darían lugar a que se sustituyera el latín *servus* por el latín *sclavus*; aunque hay que advertir que, si la palabra latina está documentada en el siglo X, la palabra árabe de la misma procedencia está documentada en el siglo IX. Cabe, por tanto, que se introdujera por caminos diversos.

En todo caso, se entiende así que, descubierto el Nuevo Mundo en la ribera occidental del Atlántico en 1492, el genovés Cristóbal Colón no dudara de dar gracias a Dios por poner en sus manos, y en las de la Reina Católica –Isabel de Castilla-, un vivero de esclavos que podía competir con creces con el de la Guinea, que ya era monopolio portugués.

Por fortuna para los indígenas del Nuevo Mundo, no se les podía relacionar con los descendientes de Cam; de manera que Isabel la Católica pidió asesoramiento de teólogos y jurista para saber si tenía derecho a hacerlos esclavos y le respondieron que no; porque el papa Alejandro VI le había concedido jurisdicción sobre ello para cristianarlos y exactamente para cristianarlos, y no dejaba de resultar extraño que, al cristianar a unos nuevo súbditos –que lo eran por eso-, se les sometiera de paso a servidumbre.

Justo es decir en mérito de Isabel la Católica que los reyes de Portugal no optaron por la misma solución y permitieron que se hicieran esclavos a los indígenas brasileños hasta entrado el siglo XVIII.

Las bulas alejandrinas

Los portugueses pudieron desembarcar en el Brasil porque, en 1493, un papa español –Alejandro VI- había concedido a los reyes de Castilla la jurisdicción civil sobre las gentes del mundo recién descubierto, y eso con la misión expresa de que los cristianaran, al mismo tiempo en que hacía lo propio, en beneficio de los reyes de Portugal, con las costas orientales del Atlántico meridional, o sea con el África atlántica subsahariana.

Para que no surgieran disputas, trazó –en las propias bulas- una frontera imaginaria entre ambas mitades del Océano Atlántico y de sus respectivas costas de *gentiles*, eligió para ello un meridiano, pero no dijo desde qué extremo de las islas de Cabo Verde procedía medirlo –si desde el oriental o desde el occidental-; así que castellanos y portugueses hubieron de ponerse de acuerdo sobre ese concretísimo punto. Fruto de ello sería el tratado lusocastellano de Tordesillas, suscrito todavía en 1493. Quizá con el deseo de que el meridiano elegido dividiera el océano rigurosamente por la mitad –de acuerdo con las distancias que se barajaban entonces-, desplazaron un tanto esa frontera hacia el oeste, y, con ello, se dio posibilidad a que los portugueses se adueñaran de lo que iba a ser el Brasil.

Los negros salieron aún peor parados, sin duda, porque los navegantes portugueses – con el apoyo y el aliento de sus monarcas- no fueron a las costas de lo que llamaban *Guinea* cristianar a nadie, sino a comprar esclavos (esclavos, eso sí, a quienes luego se procuraba cristianar). En relación con ellos, lo único que importó (aunque importó ciertamente mucho) fue si se daban o no los requisitos exigidos por el derecho y la moral para someterlos a servidumbre. Y hay que adelantarse a advertir que, sin excepción –que yo sepa-, los teólogos católicos del Quinientos y del Seiscientos no sólo no guardaron silencio sobre ello, sino que concluyeron de forma taxativa que no se podía someter a esclavitud a los negros.

Desde el siglo XVI, se multiplicaron los dictámenes condenatorios de teólogos ibéricos, españoles los más, portugueses algunos, y eso hasta el punto de que, a finales del siglo XVII, algunos de ellos consiguieron que interviniera el Santo Oficio –la Congregación romana- y les diera la razón. En el estado actual de la investigación, es simplemente obsoleto decir que, en la Iglesia católica, no se luchó a favor de la libertad de los negros hasta el siglo XIX. (Por la importancia del asunto, me siento obligado a decir que creo haberlo demostrado en un libro que se publicó en 2000).

Si se les sometió a esclavitud a pesar de ello, fue simple y llanamente porque los reyes y los regios asesores de los reinos que se consagraron al esclavismo (como Portugal) o que lo aceptaron (como España, Francia, Inglaterra y casi todos los demás, católicos, protestantes y ortodoxos, judíos y musulmanes) no aceptaron el parecer de los teólogos.

Las bulas alejandrinas y el *Requerimiento*

A partir de 1493, en suma, no cupo ya duda alguna de que todavía quedaban millares (en realidad, millones) de *gentiles* que no habían oído hablar de Cristo Jesús. Y, consecuentemente, volvió a resurgir todo lo que hemos visto hasta ahora: incluso la posibilidad de hacer efectivo el *compelle intrare* para los que no querían bautizarse. En la polémica que mantuvo con fray Bartolomé de las Casas, lo aduciría expresamente también dominico fray Ginés de Sepúlveda:

“A lo que dize [Las Casas³⁶] que aquellas palabras del evangelio Luce. 14. *Compelle intrare* no se han de referir a violencia corporal de armas, sino spiritual de exhortaciones y milagros porque algunos ansí lo interpretan, respondo que la sagrada escriptura de unas mismas palabras admite diversos sentidos, como testifican los sagrados doctores, cómodos y verdaderos, pero este que refiere las palabras a compulsion corporal no es mío, sino de Sant Augustin: En las epistolas 48 et 50 et última, *Ad Vincent, Ad bonis, Ad donatum*, que están citadas 23. q. 4., y de San Gregorio, epistola 23, del primero libro, y 60 del nono, y de toda la Iglesia que sintió este sentido, no solamente por palabras, mas aun por hechos, como declara san Augustín en las epistolas citadas diziendo que la fuerza que los emperadores hicieron a herejes y a paganos la hizo la Iglesia, el qual, citando en la ultima epístola aquellas palabras del psalmo *adorabunt eum omnes reges terre*, añade: *quod quanto magis adimpletur: tanto maiore utitur ecclesia potestate: ut non solum invitet sed et cogat ad bonum*. La qual fuerza funda en las dichas palabras del Evangelio: *compelle intrare*. Y en la epistola 50, reprueba

³⁶ Entiendo que se refiere a Las Casas, aunque quien elaboró el sumario fue el teólogo fray Domingo de Soto.

esta opinión de los que dicen que estas palabras se han de referir, no a fuerza corporal, sino espiritual y de milagros³⁷.

Cierto que fray Bartolomé de las Casas y fray Domingo de Soto –dominico también, teólogo de primerísima línea y encargado de sistematizar las dos posiciones, la de Las Casas y Sepúlveda- no opinaban así y que sus criterios no tenían menos predicamento que los de fray Ginés. De modo que la cuestión del *compelle intrare* quedó abierta.

Y lo que estaba claro, en todo caso, era que, según las bulas alejandrinas, los indígenas americanos tenían la obligación de obedecer a los reyes de Portugal y de Castilla.

Era una cuestión jurídica y se aplicó por medio de la elaboración de un instrumento jurídico. Basado en la donación de Alejandro VI, Fernando el Católico aprobó en 1513 un *Requerimiento*, fruto de las juntas de teólogos y juristas reunidos en Burgos y Valladolid en 1512-1513, que debería servir en adelante como instrumento con el que se haría efectiva la soberanía. El *Requerimiento* consistía en decir a los jefes indígenas – como en efecto se les dijo a yucatecas, aztecas e incas , entre otros, con palabras muy parecidas a las mías que siguen- que Dios había hecho a san Pedro señor y superior de todos los hombres, con todo el mundo por su reino y jurisdicción; que uno de los sucesores de san Pedro –que vivía en Roma y se llamaba *papa*- había dado aquellas islas y tierra firme del mar Océano a los reyes de Castilla y que, por ende, los requerían éstos *para que reconocieran a la Iglesia por señora y superiora del universo mundo, y al Sumo Pontífice, llamado Papa, en su nombre, y al Emperador y Reina doña Juana, nuestros señores, en su lugar, y consintieran con ello que los religiosos les predicasen la fe católica*³⁸.

La verdad es que este párrafo pertenece al texto del *Requerimiento* que se leyó en el Perú y que el documento se adaptó en cada caso a lo que consideró más prudente el respectivo conquistador o misionero. Así, en las instrucciones que dio el gobernador de Cuba a Hernán Cortés al enviarlo al Yucatán, en 1518, se le ordenaba esto:

“Cuarto, les instaréis a que los indios pacíficamente se den al servicio de Su Majestad el Rey de España, por lo que los españoles no tendrán con ellos batalla ni guerra.

“Quinto, les haréis saber que la principal cosa por la que Su Majestad permite que se descubran tierras nuevas es para la evangelización y conversión de tantos indios como han estado y están fuera de nuestra santa fe”³⁹.

Ciertamente, cuando explicó al emperador Carlos V lo que había dicho a otros indígenas en el camino que le llevaba a la ciudad de Méjico, añadió ya un matiz diferente: les dijo que, si obedecían a su nuevo monarca –el europeo-, “serían muy bien

³⁷ Aquí se contiene una disputa o controversia entre el obispo don fray Bartholomé de las Casas [...] y el doctor Ginés de Sepúlveda [...] (1552), f. 19-20. Disponible en Internet, en <http://digicoll.library.wisc.edu/cgi-bin/IbrAmerTxt>.

³⁸ Apud Pereña, *La idea de la justicia en la conquista de América*, 237-9.

³⁹ Apud Pereña, *La idea de la justicia en la conquista de América*, 46.

tratados y mantenidos en justicia, y amparadas sus personas y haciendas; y no lo haciendo así, se procedería contra ellos y serían castigados conforme a justicia”⁴⁰.

Pero, en versiones posteriores, volvió al tono pacífico y, sobre todo, cuando propició que los doce misioneros franciscanos llegados de España unos meses antes se reunieran con los *señores y sátrapas* aztecas en la meseta de Anáhuac en 1524, para que los *requirieran* a aceptar el cristianismo, los franciscanos lo hicieron respetando exquisitamente la libertad de aquéllos, sin amenaza alguna, y, de facto, lograron que los sátrapas y señores se convirtieran, y tras ellos sus súbditos, si es que es veraz el acta que, en español y en náhuatl, redactaría enseguida fray Bernardino de Sahagún⁴¹.

Pero no sucedió lo mismo en el Perú, en cuya conquista, iniciada en 1533, la lectura del *Requerimiento* -a los indígenas reunidos en la plaza de Cajamarca con su rey, el inca Atahualpa- constituyó la justificación expresa principal. En la real provisión que había recibido Pizarro, el *Requerimiento* tenía este último párrafo, que se leyó en efecto a los reunidos allí:

“Y, si no lo hiziéredes [someteros al emperador y a la reina doña Juana] o en ello maliciosamente dilación pusiéredes, certifícoos que, con la ayuda de Dios, nosotros entraremos poderosamente contra vosotros, e vos haremos guerra por todas las partes e maneras que pudiéremos, e vos sugetaremos al yugo e obediencia de la Iglesia e de sus Magestades, e tomaremos vuestras personas e de vuestras mugeres e hijos e los haremos esclavos, e como tales los venderemos e dipornemos dellos como sus Magestades mandaren, e vos tomaremos vuestros bienes, e vos haremos todos los males e daños que pudiéremos, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor y le resisten e contradicen”⁴².

Atahualpa preguntó sobre los fundamentos de una exigencia tal; no se le dieron de manera que considerase satisfactoria; rechazó, por tanto, el *Requerimiento*, y los españoles que se hallaban allí, en la plaza de Cajamarca, se sintieron justificados para hacer una verdadera degollina y adueñarse después de los bienes de los vencidos.

Prudentemente desde 1534, de forma abierta desde 1538-1539, el dominico Francisco de Vitoria tuvo la osadía de poner en duda no sólo la justicia de la conquista del Perú, sino el fundamento mismo de aquella acción de Cajamarca: la autoridad del

⁴⁰ Apud Pereña, *La idea de la justicia en la conquista de América*, 48.

⁴¹ Vid. Fr. Bernardino de Sahagún: “Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes franciscanos enviados por el papa Adriano VI y el emperador Carlos V convirtieron a los indios de la Nueva España en la lengua mexicana y española: México, 1525-1526; 1564”, en Juan Guillermo Durán: *Monumenta catechetica hispanoamericana (siglos XVI-XVIII)*, t. I: *Siglo XVI*, Buenos Aires, Pontificia Universidad Católica Argentina “Santa María de los Buenos Aires”, 1984, pág. 285-351. Lo estudia Ana de Zaballa Beascochea: *Transculturación y misión en Nueva España: Estudio histórico-doctrinal del libro de los “Coloquios” de Bernardino de Sahagún*, Pamplona, Eunsa, 1990, xvii + 280 págs. También, Alicia Caffera: *Los coloquios de 1524 como pacto político fundacional de la sociedad mexicana e hispanoamericana y su vigencia hasta la actualidad*, tesis doctoral inédita, leída en 1995 en Buenos Aires. La propia autora presenta el tema en “Los *Coloquios* de 1524 como pacto político fundacional de Méjico y de Hispanoamérica y su vigencia hasta la actualidad”: *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, vi (2000), 167-198. La idea de que lo expuesto por los doce franciscanos fue precisamente el *Requerimiento*, la deduzco de la mera comparación de sus palabras con las de las diversas versiones del *Requerimiento* que transcribe Pereña: *La idea de la justicia en la conquista de América*, 45-50 y 237-239.

⁴² Apud Pereña, *La idea de la justicia en la conquista de América*, 239.

papa Alejandro VI para dictar la bula *Inter caetera*, en virtud de la cual los reyes de Castilla eran señores temporales del Nuevo Mundo⁴³.

El vicio de origen: el poder de los papas

En puridad, el descubrimiento no era del dominico Francisco de Vitoria; la negación del poder temporal de los papas había sido hecha con no poca frecuencia por varios de los teóricos del *ius commune* –elaborado, como se sabe, a partir del derecho romano justinianeo del siglo VI- en los siglos XIV y XV sobre todo⁴⁴. Y volvería sobre ello el teólogo escocés John Maior a principios del siglo XVI para argüir concretamente lo que, con los siglos, iba a ser una fórmula doctrinal afortunada: que el papa tenía tan sólo un poder *indirecto* sobre lo temporal⁴⁵.

Antes de que lo suscribiera Vitoria, volvió a subrayarlo el sacerdote y jurista Martín de Azpilcueta (el *Doctor Navarro*) en 1528, en un dictamen que hizo público en un acto académico de la universidad de Salamanca⁴⁶.

Pero fue Vitoria quien lo arguyó mejor diez años después:

“Si Cristo no tuvo el dominio temporal –llegó a decir el dominico-, mucho menos lo tendrá el papa, que no es más que su vicario”⁴⁷.

Sí lo tiene, añadió, indirecto, en orden a las cosas espirituales que se ven afectadas por la autoridad sobre lo temporal. Sí puede, por lo tanto -siguió explícitamente-,

⁴³ Sobre lo que sigue -entre muchos- Jaime Brufau Prats, *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*, Salamanca, San Esteban, 1989, 181 págs. Sobre sus consecuencias etnológicas, Anthony Pagden, *La caída del hombre natural...* Aquí nos basamos sin embargo, de forma preferente, en dos obras en las que Luciano Pereña ha intentado resumir sus veinticinco años de elaboración del “Corpus Hispanum de Pace”: *La Escuela de Salamanca: Proceso a la conquista de América*, Salamanca, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca, 1986, 257 págs., y *La idea de la justicia en la conquista de América*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992, 304 págs. Una narración inusualmente sustanciosa del comienzo de la lucha de los españoles por la defensa de los indios frente a otros españoles, lucha verbal que condujo a la polémica de los justos títulos, en el libro de Juan Bautista Olaechea Labayen: *El indigenismo desdeñado*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992, pág. 29-46. Sobre la primera noticia de iniciativas españolas en pro de los indígenas, ya en 1505, Fernando Murillo (*América y la dignidad del hombre*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992, pág. 92. Hasta qué punto los dominicos de La Española, con fray Antonio de Montesinos al frente, fueron conscientes del escándalo que iban a provocar con su denuncia de 1511, *ibidem*, 94-7.

⁴⁴ Sobre lo que sigue, sigue siendo aleccionadora la obra clásica de Otto von Gierke: *Teorías políticas de la Edad Media*, Buenos Aires, Editorial Huemul, 1963, 340 págs., especialmente (para los asuntos que vamos a tratar) 106-119, 124-150, 154-198 y 263-264.

⁴⁵ Vid. Pedro de Leturia: “Maior y Vitoria ante la conquista de América”: *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, iii (1930-1931), 43-83.

⁴⁶ En este sentido, además de lo mencionado en la nota anterior, Eudoxio Castañeda: “El doctor navarro Martín de Azpilcueta y la doctrina del poder indirecto”: *Archivo teológico granadino*, núm. 5 (1942), 63-93, y Paulino Castañeda: “La doctrina del origen de la autoridad en el doctor navarro D. Martín de Azpilcueta: *Scriptorium victoriense*, xvi (1969), 34-66.

⁴⁷ *Relectio de indis*, cit. Pereña: *La escuela de Salamanca...*, 37s. Otros párrafos de lo mismo, en el propio Pereña, *La idea de la justicia...*, pág. 100-1. Pasa por ser, no obstante, Roberto Belarmino el primero en definir la teoría del poder indirecto de los papas sobre lo temporal. Hay una exposición más matizada de la doctrina de Vitoria sobre el poder del papa en Vallet Goytisolo: *Metodología de la determinación del derecho*, 382-383.

encargar la evangelización de las gentes del Nuevo Mundo a los reyes de España e incluso prohibírsela a los demás, y hasta prohibir a estos otros el comercio, para evitar que unos príncipes cristianos estorben de hecho a aquéllos en la tarea principal, que es la de difundir el Evangelio. Pero nada más.

Lo primero que quería decir *nada más*, lo habían dicho ya, diez años antes, al acabar la década de los veinte, los predicadores reales reunidos en el convento dominico de Santa Catalina, de Barcelona: la ignorancia de la fe –sentenciaron- no bastaba para quitar a *los señores indios* el dominio sobre sus tierras⁴⁸.

No era, en realidad, una reflexión que se ciñera a América. Lo que querían advertir es que una cosa era que la apostasía de un príncipe cristiano lo convirtiera en ilegítimo y capacitara, por tanto, a cualquier otro príncipe cristiano para arrojarlos del poder, y otra muy distinta que se arrojara del gobierno a una autoridad *gentil*, que no conocía el cristianismo ni había sido bautizada. Era, como se ve, consecuencia de la doctrina de san Agustín y santo Tomás sobre la licitud de perseguir coactivamente a los apóstatas. Con mayor razón, si el apóstata era la máxima autoridad de una comunidad política. Pero es que el inca no era apóstata, sino puro *gentil*.

La reflexión de los predicadores reunidos en Barcelona descubre una relevancia mayor si se recuerda que, en 1512, Fernando el Católico había conseguido del papa Julio II que excomulgara a los reyes de Navarra (por aliarse con el rey de Francia, que era enemigo del pontífice) y, con la excomunión como argumento, los ejércitos vascongados del monarca católico habían invadido el pequeño reino, que quedó incorporado unos años después a la corona de Castilla.

En justicia, hay que decir que el nieto del Católico –Carlos V- no tuvo nunca claro que lo hecho por su abuelo fuera justo. Quizá por eso –y no sólo por la dificultad de defenderla- abandonó la Baja Navarra –donde los destronados Albret pudieron, así, continuar como reyes- e intentó resolver el problema con el enlace matrimonial del príncipe Felipe (el futuro Felipe II) con la princesa Juana de Albret, futura reina de Navarra en el exilio. Pero el rey de Francia -Francisco I-, tío de Juana, lo impidió; la llamó a la corte y la retuvo en ella, donde de facto se formó, sin permitirle que regresara a Navarra hasta que fue coronada reina de Navarra y, además, protegió a los protestantes y se convirtió, así, en enemiga radical de Felipe II. Se diría después que los Albret tenían posesiones demasiado importantes en la Guyena francesa y que Francisco I había temido que el matrimonio entre los entonces príncipes –Felipe de Habsburgo y Juana de Albret- volviera las tornas y permitiera a uno de sus mayores enemigos –el rey de España- intervenir en la política francesa como súbdito principal del rey de Francia.

Ya se ve que los hechos no suelen ir solos y que la explicación se hace casi siempre compleja.

Y hay más: en el caso de Vitoria, fue sin duda la bula *Inter coetera* (1493) lo que lo indujo a reflexionar sobre la falta de autoridad del papa sobre lo temporal. Pero, para entender que se le adelantaran otros (por lo pronto, John Mair y, sobre todo, Azpilcueta en 1528, no hay que olvidar que ya se habían pronunciado los cismas sucesivos de

⁴⁸ Vid. Murillo, *América y la dignidad del hombre*, 116-7.

Lutero y Enrique VIII y que este último afectó especialmente a la familia real española porque la reina repudiada era la aragonesa Catalina, hija de los Reyes Católicos, hermana de la reina de Castilla –doña Juana- y tía, por lo tanto, del emperador Carlos V.

Es lógico que la actitud de Enrique VIII obligara a los juristas y teólogos hispanos a volver sobre el viejo problema de la autoridad de los papas y la autoridad de los príncipes e incluso que les preocupara bastante más que lo que pudiera ocurrir a unos indígenas que parece existían al otro lado del Atlántico, en un territorio de cuya envergadura no podían tener una idea cabal.

Segunda consecuencia: la necesidad de distinguir entre formas de gobierno y origen del poder y la definición de los principios de representatividad y participación

Pero ya no se detuvieron ahí en su reflexión, sino que aquellos juristas y teólogos continuaron sistematizando y depurando lo que habían propuesto algunos de los teóricos del *ius commune* en los doscientos años anteriores y acabaron por proponer toda una teoría política de carácter representativo y participativo⁴⁹. Que es necesario, sin embargo, no confundir con la *democracia*.

Es necesario distinguirlo porque aquélla se refería al origen del poder y esto al ejercicio del mismo. La cuestión del ejercicio del poder –la de *las formas de gobierno*– ya había sido tratada en la Grecia clásica. Aristóteles había reconsiderado las conclusiones de Platón sobre las formas de gobierno y había llegado a la conclusión de que las comunidades políticas se formaban originariamente como monarquías, aristocracias, tiranías, oligarquías o democracias. En teoría, la mejor para él era la monarquía, porque suponía el gobierno de uno solo, que era el mejor. Pero se daba cuenta de que podía devenir en tiranía y que, además, era un problema asegurarse de que fuera monarca el mejor.

Queda advertido, sin embargo, que las primeras soluciones políticas que se dieron entre los cristianos –cosa que hicieron tan sólo cuando no les quedó otro remedio, que fue en el siglo IV- no apuntaron a eso, sino a la conciliación entre el poder del emperador y el del papa. Y ya hemos visto que el ideal del *Imperium Christianum* seguía vigente en pleno siglo XVI y que –por eso- el emperador Carlos V hizo suya la causa de la unidad –política, pero sobre todo eclesial- de la cristiandad (y fracasó rotundamente al tener que pechar con el *cuius regio eius religio* en la paz firmada en Augsburgo y 1555 entre católicos y protestantes).

Sólo en el siglo XIV había comenzado a tomar forma, en el propio mundo cristiano, el primero de los puntos principales que iban a hacer posibles los sistemas políticos representativos y participativos: el pactismo. En realidad, el pactismo fue antes práctico que teórico: se abrió camino antes como reclamación de un derecho histórico (como si, históricamente, hubiera tenido lugar ese pacto, que es lo que adujeron los *principales* ingleses en torno al año 1100, los del reino de Navarra ante la entronización del francés

⁴⁹ Las raíces medievales del pensamiento constitucional es la tesis central de Brian Tierney: *Religion, law and the growth of constitutional thought, 1150-1650*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 1983, xi + 114 págs.

Teobaldo de Champaña en 1234⁵⁰ y los aragoneses en 1283 ante Pedro III⁵¹). Como doctrina política estricta, no empezó a tomar forma hasta el siglo XIV, sobre todo entre los teóricos del *ius commune*, y eso sin una explicación suficientemente articulada sobre el origen del poder (cosa que, sin embargo, estaba implícita en sus propios planteamientos). Los que optaron por el pactismo se limitaron a afirmar que las sociedades políticamente organizadas solían tener su origen en un pacto entre un pueblo y una persona que, como fruto del acuerdo, quedaba constituida en *princeps* y como tal podía mantenerse con la condición de que respetara un cuerpo normativo concreto, es decir, no un sistema general de derechos sino un sistema histórico determinado que era contrapartida del acuerdo, por lo tanto una *lex privata*, un *privi-legio*.

En el siglo XV, un obispo español, llamado *el Tostado* por su tez oscura (y tan prolífico que hoy se sigue acusando a los autores prolíficos de *escribir más que el Tostado*), lo llevaría a sus penúltimas consecuencias al optar de manera abierta –ahora sí– por la forma de gobierno que le parecía correspondiente, que era la democracia⁵².

No era –la pactista– una doctrina suficientemente segura, sin embargo. Y correspondió al dominico Francisco de Vitoria depurarla y sistematizarla con suficiente rigor.

La relación con el asunto de América y las bulas alejandrinas era obvia: si el papa no tenía autoridad directa sobre lo temporal, ¿quién la tenía? Aquél, dijo, en quien la deposita la propia comunidad política.

La afirmación está ya, de manera rotunda, en aquel dictamen que leyó don Martín de Azpilcueta en Salamanca en 1528:

“El reino no es del rey, sino de la comunidad, y la misma potestad regia no pertenece por derecho natural al rey, sino a la comunidad, la cual, por lo tanto, no puede enteramente desprenderse de ella”⁵³.

⁵⁰ Vid. José María Lacarra y de Miguel: *El juramento de los reyes de Navarra (1234-1329): Discurso leído... y contestación por... Luis García de Valdeavellano y Arcinis el día 26 de noviembre de 1972*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1972, 127 págs.

⁵¹ Vid. Luis González Antón: *Las uniones aragonesas y las Cortes del Reino (1283-1301)*, Zaragoza, Escuela de Estudios Medievales, 1975, 2 volúmenes.

⁵² Vid. Alfonso de Madrigal, “El Tostado”: *El gobierno ideal*, Introducción, traducción y texto latino de Nuria Belloso Martín, Pamplona, Eunsa, 2003, 186 págs.

⁵³ Cit. Eloy Bullón y Fernández: *El concepto de la soberanía en la escuela jurídica española del siglo XVI*, 2ª ed., Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1936, pág. 36-37. La misma cita, traducida de otra manera, en Jorge de Otaduy: “La doctrina de Martín de Azpilcueta sobre la potestad civil y su influjo en la teoría del poder indirecto”, en *Estudios sobre el Doctor Navarro: En el IV centenario de la muerte de Martín de Azpilcueta*, Pamplona, Eunsa, 1988, pág. 316-317. La cita pertenece, en realidad, a una famosa *relectio* del *Doctor Navarro* pronunciada en Coimbra en 1548, en la que evocó lo que había dicho veinte años antes, “aquel día feliz en el que, en Salamanca, en una destacada y amplísima reunión de estudiosos y eruditos, defendimos, por vez primera y antes que nadie, no sin gran aplauso, las conclusiones señaladas”: *cit. ibidem*, 317.

Es cuestión disputada entre los estudiosos del derecho político y de la filosofía del derecho si la idea del pactismo puede considerarse basada o no en santo Tomás y, concretamente, si unos pocos párrafos de la obra de éste se deben interpretar ya en sentido pactista. Vid. una reflexión sobre ello (y los textos controvertidos) en Rafael María de Balbín Behrmann: *La concreción del poder político*, Pamplona,

No deja de ser revelador que el *De optima politica* de el Tostado (aquel obispo de Ávila del siglo XV que había glosado en ese texto la *Política* de Aristóteles y había llegado a la conclusión de que había que preferir la democracia) fuera dado a la imprenta pocos meses después de aquella reunión de 1528⁵⁴.

Por si quedaban dudas, las disiparía el dominico de Vitoria, catedrático también en Salamanca, al acabar los años treinta y tomar postura sobre los sucesos de la plaza de Cajamarca. Vitoria lo argüiría de forma decisiva: no es que la comunidad cediera la autoridad al príncipe a cambio de que respetase éste unas condiciones concretas –que es lo que venían a afirmar los pactistas–, sino que la comunidad generaba en sí misma –en el seno de la propia comunidad– el órgano competente (fuera persona física o jurídica) que debía ejercer la potestad, y esto último en la medida y con las atribuciones que el propio cuerpo social decidiera. Lo que había, por tanto, no era un pacto, sino una *concentración* del poder en un órgano, una *delegatio*⁵⁵.

Universidad de Navarra, 1964, pág. 62-66, que se pronuncia en contra del pactismo de santo Tomás. Se pronuncia asimismo contra esa interpretación Danilo Castellano: “La política como *regalita*”: *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, iii (1997), 95-101.

La discusión se enmarca en el debate, más amplio, acerca de la ortodoxia tomista de los escolásticos españoles del Quinientos, en los más diversos aspectos de su pensamiento. La diatriba principal –primero en general contra la llamada escuela de Salamanca y luego concretamente contra Francisco de Vitoria y Francisco Suárez– procede de Michel Villey: *La formation de la pensée juridique moderne: Cours d'histoire de la philosophie du droit*, reed. corr., París, Les Éditions Montchretien, 1975, pág. 352-395. Lo refuta amplia y detalladamente Vallet Goytisolo: *Metodología de la determinación del derecho*, 369-375 (sobre Vitoria) y 423 y 444-445 (sobre Suárez). Y vuelve a refutarlo sistemáticamente Félix Adolfo Lamas: “Fecundidad de la escuela española del derecho natural y de gentes”, en *El derecho natural hispánico: Actas de las II Jornadas hispánicas de derecho natural, Córdoba, 14 a 19 de septiembre de 1998*, Córdoba, Caja Sur, 2001, pág. 77-108. Son más serias que las de Villey las objeciones de Danilo Castellano: “La política como *regalita*”, *cit. supra*, 91-108; aunque, tácitamente, parece presumir que el concepto de *soberanía* implica carencia de límites en el ejercicio del poder y, por tanto, identifica la *soberanía* con la impunidad y la arbitrariedad, lo que sería erróneo. Que, en la escolástica española, la *soberanía* no se entendía como poder ilimitado, lo explica Vallet Goytisolo: *Metodología de la determinación del derecho*, 463-464.

⁵⁴ He mencionado ya la edición bilingüe con que contamos: Alfonso de Madrigal, “El Tostado”: *El gobierno ideal*, Pamplona, Eunsa, 2003, 186 págs.

⁵⁵ Cfr. Balbín Behrmann: *La concreción del poder político*, 143-144. No se puede cortar a todos los escolásticos del Quinientos que hablan de éstas cosas, por tanto, con el mismo patrón, como hace Manuel Giménez Fernández: *Las doctrinas populistas en la independencia de América*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1946, pág. 13-15, donde dice que el pactismo fue sucesivamente perfilado por Pedro de Soto en la *Defensio catholicae concessionis*, el propio Vitoria en *De potestate civile*, Torquemada en la *Monarquía indiana* y Domingo de Soto en *De iustitia et iure*, hasta llegar al culmen de Suárez. Como se ha visto hasta aquí, hay una diferencia fundamental entre el planteamiento de Vitoria y el de Suárez. Sobre Soto, Jaime Bufrau Prats: *El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder*, Salamanca, San Esteban, 1960, 252 págs.; Venancio D. Carro: *Los colaboradores de Francisco de Vitoria: Domingo de Soto y el derecho de gentes*, Madrid, Imp. de L. Rubio, 1930, 206 págs., y *Domingo de Soto y su doctrina jurídica: Estudio teológico-jurídico e histórico*, Salamanca, San Esteban, 1944, 543 págs.; Bernice Hamilton: *Political thought in sixteenth-century Spain: A study of the political ideas of Vitoria, Soto, Suárez and Molina*, Oxford, Clarendon Press, 1963, 201 págs.; Domingo Ramos Lissón: *La ley según Domingo de Soto*, Pamplona, Eunsa, 1976, 197 págs. También, S. González Rivas: “Domingo de Soto y F. Suárez frente al problema de la libertad”: *Estudios eclesiásticos*, núm. 22 (1948), 375-398. De la obra de Carro (*Domingo de Soto y su doctrina jurídica...*, *cit. infra*, 257-264, parece que Soto se sitúa en la línea de Vitoria y no en la de Suárez; me refiero a la diferencia entre *delegatio* y *translatio*, de la que hablaré arriba.

No tenía sentido, por tanto, hablar de absolutismo:

“No cabe hacer tal distinción entre potestad ordinaria y absoluta en los reyes humanos –escribe el obispo y eminente jurista Diego de Covarrubias en *Variarum resolutionum* (1552)-; es ésta una división absurda y falsísima [...], debemos huir y aborrecer enteramente la sola mención de potestad absoluta”.

Cuando los reyes obran conforme al derecho divino, al natural y al humano –añadió-, su potestad no es nunca absoluta, sino ordinaria, y, fuera de esas tres esferas jurídicas, no pueden nada. Salirse de ellas es tiranía⁵⁶.

Otra cosa era que una comunidad política concreta decidiera delegar *toda* la autoridad en el príncipe. En ese caso, claro es que el príncipe podía legislar como le pareciera oportuno. Ése era, a su entender, el caso de los reyes de Castilla⁵⁷. Pero, en sí misma, la autoridad pertenecía a la comunidad y nunca la alienaba del todo.

Y, en todo caso, siempre quedaban supeditados al derecho divino y a la ley natural.

No quedó en teoría (aunque se llevó a la práctica con tiento): Felipe II ordenó expresamente que se procurase que los descendientes de los príncipes legítimos de los ya denominados *reinos de Indias* aceptasen libremente la autoridad del rey de España y que, en sucesivas conquistas, se hiciese lo mismo. El último territorio de cierta envergadura, en los llamados reinos de Indias, donde se aplicó este principio fueron las Filipinas (y de ahí que parte de las Filipinas no sean hoy territorio donde predomine la fe católica, precisamente porque sus príncipes rechazaron la jurisdicción del rey de las Españas –Felipe II en aquellos años finales del siglo XVI- cuando los emisarios de Felipe II les invitaron pacíficamente a aceptarla). Desde las Filipinas donde sí se aceptó a los reyes de España, se intentaría luego cristianar a los súbditos de quienes lo rechazaron; pero el Islam ya había comenzado hacía siglos a penetrar en esas tierras. El problema consiguiente aún subiste.

He dicho, no obstante, que fue un criterio que se aplicó *con tiento*. Y eso fue muy claro en América, entre otras razones, porque lo aconsejaron varios de los propios teólogos que pusieron en duda la legitimidad de la autoridad del Rey Católico. Fueron ellos mismos algunos de los que se apresuraron a advertir que el ejercicio coactivo del poder temporal era necesario en América para defender una cristiandad que, fuera justo o injusto su origen, ya se había formado. Sin acertar a formularla, latía en este aserto la

⁵⁶ Cit. Bullón: *El concepto de la soberanía...*, 181-182. Como sucede con bastantes de los autores que menciono, hay cierta inseguridad, entre quienes los citan, sobre la fecha de la primera edición de cada obra. El primer ejemplar que conozco de la que menciono es éste: Diego de Covarrubias y Leyva, *Variarum ex iure pontificio regio & caesareo resolutionum libri III*, Salamanca, Andreas a Portonarijs, 1552, 244 ff. El propio Covarrubias añadió después un *Variarum resolutionum: Appendix, se Liber Quartus in quo varia ex varijs locis obseruantur*, Salamanca, Andreas a Portonarijs, 1561, 61 ff. A ello hay que añadir, sobre todo, las *Practicarum qestionum* y otros escritos, que se reunieron en sus *Opera omnia in duos tomos divisa*, de las que manejo la edición de Colonia Allobrogum, Sumpt. Gabrielis de Tournes, 1724, 2 volúmenes, que tiene la ventaja de añadir un índice de materias muy detallado. Concretamente sobre el concepto de *auctoritas* y *potestas*, *ibidem*, II, 307 y 492-515.

⁵⁷ Este importantísimo matiz, en uno de los dictámenes que reproduce Manuel Fraga Iribarne en su edición de Diego de Covarrubias y Leyva: *Textos jurídico-políticos*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1957, xxxvii + 612 págs. En la selección de Fraga no se incluye ninguno de los dictámenes de Covarrubias en los que niega la posibilidad del poder absoluto.

futura doctrina del *mal menor*, expresada ya al acabar el siglo XIX en Italia y por otras razones.

Quizá no hubo derecho de conquista –venían a decir los teólogos españoles del Quinientos-, pero la conquista había llevado a una acción evangelizadora que en sí era buena y se había creado un pueblo católico cuya pervivencia dependía en parte de que fuera defendido frente a toda amenaza (y era patente –y real- la de algunos príncipes protestantes).

Habían surgido en tanto, no se olvide, el cisma anglicano y la herejía protestante. Se temía explícitamente (y con razón) que los indígenas bautizados, dejados a sus fuerzas, fueran pasto de anglicanos, hugonotes y de los propios indígenas acatólicos.

Pero bien entendido que todo lo dicho significaba –afirmó el dominico Bartolomé Carranza en 1540 y repetirían otros después, durante la segunda mitad del siglo XVI- que, cuando llegase el momento en que los católicos americanos –indios, mestizos y criollos- fueran capaces de defenderse y gobernarse por sí solos, el rey de España y sus delegados tendrían el deber de abandonar las Indias⁵⁸.

Además, la obligación de respetar la libertad religiosa

Y, en todo caso, como decía el dominico Francisco de Vitoria, la cristianización de esos pueblos había de hacerse pacíficamente: sin otro instrumento que la convicción y la gracia⁵⁹.

No sólo eso, sino que la propia cristianización podía formar parte del pacto constitutivo de la autoridad, si aceptaban al rey de España:

“Los pueblos indios que espontánea y libremente se han sometido a príncipes cristianos a condición de que no sean obligados a creer en la religión cristiana no pueden ser coaccionados por el emperador o rey de España a convertirse y se les debe respetar la libertad religiosa pactada”⁶⁰.

Esto es importante. Algunos de estos teólogos afirmaron eso con fuerza tal, que llegaron a rozar la aseveración de que ese respeto se debe al carácter de imagen y semejanza de Dios que tiene la naturaleza del hombre. No lo dijeron así, ciertamente, pero sí que todo hombre tiene el mismo derecho a declarar sus convicciones. En pleno siglo XVI, un dominico más –Pedro de Sotomayor- se llegó a preguntar públicamente por qué no iba a tener el mismo derecho el sultán de los turcos a conquistar España a fin de hacernos mahometanos⁶¹.

Lo cual no obstaba para que continuara teniéndose por cierto el *extra ecclesia nulla salus*. Lo recordó explícitamente el jesuita Acosta –el principal teórico de las misiones

⁵⁸ Vid. Pereña, *La escuela...*, 144, y *La idea de la justicia...*, pág. 132. El texto de Carranza lo recoge Pagden, *La caída del hombre natural...*, 151. Demetrio Ramos, *España en la independencia de América*, Madrid Editorial Mapfre, 1996, pág. 81-2, dice que sólo se refería a los indios. El texto procede de las elecciones de 1539-1540.

⁵⁹ Cfr. *Relectio de indis* y Pereña: *La escuela de Salamanca...*, 37-38.

⁶⁰ Cit. Pereña, *La idea de la justicia...*, pág. 112.

⁶¹ Cfr. Pereña, *La idea de la justicia...*, pág. 147.

ad gentes- antes de terminar el siglo XVI⁶²: hacía falta ser evangelizado y bautizado para lograr la salvación.

Pero, en 1567, el papa había condenado una interpretación extrema de lo primero –la necesidad de la evangelización-, al condenar la proposición 68 de Miguel de Bayo, según la cual “la infidelidad puramente negativa en aquellos entre quienes Cristo no ha sido predicado es pecado”⁶³.

Penúltima consecuencia, la reaparición de la palabra cultura

Hay que decir que ni Vitoria fue un teórico aislado, ni fue su pensamiento el que se impuso en todos los casos.

Sobre esto último, más bien hay que decir que continuaron conviviendo las posiciones más diversas.

En cuanto a lo primero –que no fue un teórico aislado-, quiero con ello recordar que desarrolló su pensamiento al socaire de la información que le llegaba de América y de otras partes y, también, que lo hizo en debate con otros juristas y teólogos.

Digo esto porque el proceso que condujo a las teorías que se acaban de resumir pasó por varios tamices de orificios minúsculos. En un orden lógico, los pasos decisivos fueron éstos: (i) se constató que se trataba de *gentiles*: los indígenas americanos nunca habían oído el evangelio ni siquiera el nombre de Cristo Jesús; (ii) asimismo, se trataba de *bárbaros* (en el sentido de esa palabra heredado del griego y el latín clásicos, según hemos visto: gente que carecía de auténtica ley); (iii) lo avalaron carencias fundamentales en sus costumbres y prácticas –la principal, los sacrificios humanos, que llegaban a la antropofagia en algunos casos-; (iv) se planteó por eso –nuevamente (como en el caso de los negros)- si no serían los *siervos naturales* de que había hablado Aristóteles; (iv) la mayoría de los juristas y teólogos del mundo hispano lo rechazó (tanto para los negros como para los *indios*); pero algunos reconocieron que eran gentes con *inteligencia infantil*; (v) por tanto, no eran estrictamente libres, o no lo eran del todo, y había que tratarlos como a niños.

Al llegar a este punto, no está de más decir que el jesuita Acosta –a quien ya conocemos como el primer teórico importante de las misiones *ad gentes*- se aventuró a clasificar a los pueblos que reunían la doble condición de *gentiles* y *bárbaros* -de los que se había tenido noticia en los últimos siglos- y los clasificó en tres grupos: (i) indios de la India, chinos y japoneses, que ya eran *bárbaros* muy desarrollados; (ii) aztecas e

⁶² Hay varias reediciones de sus obras, entre ellas, José de Acosta: *De procuranda indiorum salute* (*Predicación del Evangelio en las Indias*), Introducción, traducción y notas por Francisco Mateo, Madrid, España Misionera, 1942, 619 págs., e *Historia natural y moral de las Indias* (ed. de 1590), en *Obras clásicas para la historia de Iberoamérica*, comp. por Juan Pérez de Tudela y Bueso, Madrid, Fundación Histórica Tavera (Clásicos Tavera, núm. 1, vol. 1), 1998, CD. Una buena valoración de la obra de Acosta, en Francisco Gómez Díez: *El impacto de las religiones indígenas americanas en la teología misionera del siglo XVI*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000, 266 págs. .

⁶³ *Apud* Enrique Denzinger, *El magisterio de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1963, pág. 288. Del mantenimiento de esta postura ante la proposición 68 de Bayo en los siglos siguientes, es buena muestra lo que escribió Joaquín Gou Sola: *Lecciones razonadas de religión y moral*, 4ª ed., Gerona, Imprenta y librería de Paciano Porres, 1901, pág. 255.

incas, que los seguían de cerca y (iii) los demás indígenas de los reinos de Indias, que eran sencillamente niños.

Medio siglo antes, Vitoria había dicho lo mismo sobre estos últimos pero había advertido que el problema radicaba en la *educación*, no en la constitución natural originaria, como creían los seguidores de Aristóteles.

Vitoria apenas pasó de ahí. Pero tan poca cosa era, no obstante, muy nueva. Mientras se creyó que todo el mundo había oído predicar a Cristo Jesús y, por otro lado, que sólo en la *polis* griega (y ahora en sus sucedáneos europeos –los de los distintos reinos cristianos y sus ciudades-) se podía llegar a ser realmente libre, la educación se había enfocado, principalmente, como preparación especial que debían recibir aquellos que pudieran ser realmente libres (tal como lo concebían los griegos: porque lo permitían sus condiciones intelectuales y familiares: sobre todo, porque contaban con un patrimonio que cubriera sus necesidades sin necesidad de trabajar para ello, además de estar dotados psicofísicamente de manera adecuada).

Para Vitoria, en cambio, la *educación* no es sólo objeto de reflexión para preparar a los hombres libres, sino también para explicar por qué unos hombres tienen unas costumbres y otros otras. No era cosa baladí. No hacía mucho que algunos humanistas habían desenterrado una metáfora ciceroniana que no había prosperado hasta entonces: *Philosophia cultura animi est*. El futuro mártir sir Thomas Moro ya empleaba en este sentido la palabra *cultura* hacia 1510. No tardaría mucho tiempo en emplearse así en España e Italia, todavía en el siglo XVI.

Pero las consecuencias de este hallazgo nos llevarían ya demasiado lejos de nuestro asunto inicial.