

## (Re)pensar el Derecho y la noción del sujeto indio(a) desde una mirada descolonial

*(Re) thinking the law and the notion of Indian subject from a de-colonial look*

■ Karina Ochoa Muñoz

UAM-Azcapotzalco (México)

[ **Fecha de Recepción:** 29 de abril de 2016  
**Fecha de Aceptación:** 25 de mayo de 2016 ]

DOI: <http://dx.doi.org/10.15304/ricd.1.4.3296>

### **Resumen**

En el presente trabajo se hace un recorrido por los postulados teológicos del fraile dominico Francisco de Vitoria, considerado padre del Derecho internacional, quien formula las bases jurídicas de la empresa colonialista Europea y de lo que -en adelante- sería el derecho moderno. El objetivo es reconocer los elementos constitutivos del orden legal que da sustento a la concepción que sobre las poblaciones amerindias se construye a partir del siglo XVI, y que encuentra un continuum en las concepciones del derecho moderno.

### **Abstract**

This paper runs through the theological tenets of the Dominican friar Francisco de Vitoria, considered the father of international law, who makes the legal bases of the European colonialist enterprise and what would be done -in below- modern law. The aim is to recognize the constituent elements of legal order that gives support to the conception of Amerindian populations constructed from the sixteenth century, which is a continuum in the conceptions of modern law.

### **Palabras clave**

sujeto amerindio(a), Derecho de gentes, ley natural, ley civil, humanidad-deshumanización

### **Keywords**

Amerindian subject, law of nations, natural law, civil law, humanity-dehumanization

## **Sumario**

1. Introducción
2. Los postulados de Fray Francisco de Vitoria
3. A manera de conclusiones

## **Contents**

1. Introduction
2. The tenets of Francisco de Vitoria
3. Conclusions

## 1. INTRODUCCIÓN

Uno de los eventos que trastocó profundamente la historia del pensamiento moderno en occidente fue el mal nombrado “descubrimiento de América”, ya que ante la inminente invasión sobre los “nuevos” territorios se volvió necesaria una argumentación –con bases teológicas y legales que justificara el sometimiento de los pueblos originarios de América; lo anterior promovió importantes debates entre los más ilustres pensadores del “viejo mundo”.

De tal suerte que de forma paralela a las exploraciones y la conquista de los territorios americanos se fue perfilando una particular noción sobre el “sujeto” amerindio/a que logra articularse con la visión colonial y hegemónica sobre la cosa pública, lo cual, sin duda, está marcado por los supuestos de desigualdad subyacente no sólo en la tradición escolástica sino también en la filosofía clásica, y sobre todo por los intereses estratégicos de las potencias colonizadoras.

La razón por la cual resulta tan relevante la recuperación crítica del debate sobre la cuestión indiana se debe a que representa el punto de partida para la formulación de los principios que le dan sentido a la concepción del mundo moderno, además de encarnar los fundamentos ideológicos sobre el cual se organiza la desigualdad y subordinación en América, condición que, históricamente, ha impedido a los/as indios/as incursionar como sujetos colectivos con plenos derechos en el ámbito político.

Con las controversias sobre la conquista de América “se da inicio a la ‘masiva formación discursiva’ de construcción de Europa/Occidente y lo otro, del europeo y del indio, desde el privilegiado *lugar de enunciación* asociado al poder imperial” (Lander, 1993, p. 16). Sin duda, el debate que llevó a una particular concepción sobre lo indio encierra una diversidad de posturas entre los pensadores de la época. Sin embargo, pese a las diferentes posiciones y percepciones, en dicha controversia prevaleció una visión donde el otro, o sea el/la indio/a, “se veía reducido al estado de objeto” (Todorov, 1989, p. 142).

Parece ocioso reproducir la polémica que hace casi cinco siglos marcó el rumbo de los pueblos nuestroamericanos, pero las implicaciones que tuvo, y sigue teniendo, en lo referente a la comprensión de lo indio, es por de

más relevantes. Por ello, nos parece importante hacer esta revisión analítica sobre el tema con el fin de comprender las percepciones, las gramáticas políticas y las relaciones jerárquicas que se establecen al momento de abordar el problema indiano y femenino, pues sin duda constituye una línea explicativa que encuentra vigencia en los procesos que llevaron a la constitución del moderno sistema-mundo, los Estadosnación en América Latina y, con la sucesión del tiempo, la actual lucha por el reconocimiento de los derechos políticos y culturales de los pueblos indios de México y el continente.

Así pues, en este texto se intentará exponer a uno de los teólogos que formula las bases de la empresa colonialista europea y, por tanto, del derecho moderno, me refiero a Fray Francisco de Vitoria. Dicha revisión tiene como fin reconocer los elementos constitutivos del orden legal moderno que da sustento a la concepción que sobre las poblaciones amerindias se construye desde el siglo XVI, y encuentran un *continuum* en las concepciones más actuales de los Derechos humanos.

## 2. LOS POSTULADOS DE FRAY FRANCISCO DE VITORIA

La obra de Fray Francisco de Vitoria (1483-1546) es en suma relevante, ya que desde una postura muy original logra formular la idea de una *comunidad universal* capaz de reunir a pueblos de diferentes culturas y creencias, y a partir de allí posicionarse frente al problema indiano. Es de todos conocido que en “su *Relectio de Indis*, [Vitoria] desarrolló teoremas esencialmente tomistas sobre los derechos naturales para establecer los cimientos doctrinales del derecho internacional” (Brading, 2003, p. 23). Recordemos que en el siglo XVI el mito de que los indios americanos vivían en estado de naturaleza reanimó los debates respecto a la *Ius Naturale* y la relación de ésta con el ámbito político o civil, así como el significado de la civilidad y la barbarie, por ello no resulta extraño que Fray Francisco de Vitoria posicionara en su obra temas relacionados al dominio, la soberanía y el Estado para tratar el problema indiano.

Si bien Francisco de Vitoria “no pudo, obviamente, haber conocido, ni en manuscrito siquiera, el libro de Sepúlveda, da cuenta del argumento por ser algo conocidísimo desde la Edad Media y sobre todo en el Renacimiento

to” (Gómez Robledo, 2000, p. LIII). De inicio es pertinente situar sus contribuciones en el marco de los acontecimientos derivados del mal nombrado “descubrimiento de América”, ya que los europeos, hasta antes de que Colón arribara a estas tierras, no imaginaron que pudiera existir una *comunidad universal*. Es con el “descubrimiento” de los pueblos americanos

...(que) nace la posibilidad de una sociedad internacional con caracteres ecuménicos, y de esta posibilidad se hace cargo Vitoria en su concepción del *totus orbis*... Y por eso decimos que América está detrás –como estímulo o inspiración- de esta idea de la comunidad universal y del derecho que le es propio (Gómez Robledo, 2000, p. XLVI).

Francisco de Vitoria se gana el título de Padre del derecho internacional —cuya actualidad es absolutamente reconocida en las sociedades contemporáneas<sup>1</sup>— debido al tratamiento que hace al tema de *Derecho de Gentes* en su vínculo con la jurisprudencia universal. Y es que para el fraile dominico el derecho de gentes “no sólo tiene fuerza por el pacto y convenio de los hombres, sino que contiene verdadera fuerza de ley” en todo el orbe, porque “tiene el poder de dar leyes justas y a todos convenientes”. De tal suerte que los que violan estos preceptos, “sea de paz, sea de guerra, particularmente en asuntos tan graves como la inviolabilidad de los embajadores”, pecan mortalmente. Además, para nuestro autor, ninguna nación puede eximirse de este derecho y sus respectivas obligaciones porque está dictada por la autoridad mundial (de *todo orbe*), que en sus planteamientos aparece, en cierta forma, como una República global, es decir, como un sujeto de derecho internacional (Gómez Robledo, 2000, p. XLIV).

Para comprender lo expuesto por el teólogo dominico es de vital importancia reconocer que entre sus preocupaciones está la necesidad de explicar: primero, la forma como se establece el *Poder civil* en el momento mismo en que se comienza a configurar la *comunidad universal*; y segundo, el tipo de *facultades, derechos y obligaciones* que tienen quie-

nes sustentan el uso de la razón en ese nuevo orden global/colonial. Y es en esta última línea de reflexión donde aborda el problema de “la salvación del gentil nacido y crecido en la barbarie —*infans nutritus in sylvis*— o que... pasa su vida sin haber sido predicada la fe cristiana”, es decir, de los indios americanos y los pueblos bárbaros (Gómez Robledo, 2000, p. XXXV).

En la *Reelección del poder civil*, Fray Francisco de Vitoria plantea diversos argumentos respecto a las causas materiales que le dan sentido de existencia a la República (como el deber de resguardar la paz y la justicia entre los miembros asociados a un Estado), asimismo establece que el poder público es la facultad o autoridad para gobernar la República civil, y que la prosecución del bien común es el fin último de la sociedad política, a decir, del Estado<sup>2</sup>. Al respecto Gómez Robledo, quien introduce —en la edición mexicana de Porrúa— las *Reelecciones del Estado, de los Indios y del derecho de la guerra*, menciona que:

*Bien común* llamaban ellos a lo que hoy denominamos, con expresión perfectamente sinónima, el bien público, y que no es la suma de los bienes particulares, sino la condición o el conjunto de condiciones que hacen posible el goce de aquellos bienes, como, principalmente, la seguridad en el interior y en el exterior y la administración de la justicia. (Pero) a estos requerimientos no pueden satisfacer cumplidamente las sociedades menores, como la familia y otras aún, pero siempre perfectas y limitadas, sino únicamente la sociedad que puede en todo bastarse a sí misma, la sociedad perfecta, como se decía entonces, es decir, el Estado (Gómez Robledo, 2000, p. XL).

Ahora bien, todo lo que Francisco de Vitoria desarrolla sobre la República y las sociedades políticas es aplicable a los pueblos paganos. “No se puede poner en duda —dice Vitoria— que entre los paganos haya legítimos príncipes y señores” (De Vitoria, citado por Gómez Robledo, 2000, p. XLII), pues siguiendo a Santo Tomás de Aquino, ni el pecado original, ni los pecados humanos o personales, como la infidelidad, pueden “privar al hombre

<sup>1</sup> Véase Gómez Robledo, Antonio (2000). Introducción. En Francisco de Vitoria. *Reelecciones del Estado, de los indios y del derecho de la guerra* (pp. IX-XC). México: Porrúa.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. XLI.

de nada de lo que le compete por naturaleza...". Por tanto, "el derecho divino... no cancela el derecho humano, que procede de la razón natural" (Gómez Robledo, 2000, p. L).

Es claro que por la influencia tomista en el pensamiento vitoriano la condición de fidelidad e infidelidad corresponde al derecho divino que no puede sustituir al derecho humano. En este sentido, para el jurista y catedrático de Salamanca no sólo hay una clara distinción entre derecho divino, natural y civil, sino que existe plena autonomía entre éstas esferas y sus respectivas competencias<sup>3</sup>.

Visto con este telón de fondo, el interés de Fray Francisco de Vitoria no se ubica precisamente en explicar la condición de naturaleza de los pueblos bárbaros o infieles -que para algunos pensadores de la época, como Sepúlveda, son de espíritu "naturalmente" servil-, sino en reflexionar sobre cuestiones tales como el *dominium et praelatio*<sup>4</sup> en la república.

Y entonces ¿desde dónde aborda el problema indiano nuestro autor? Es preciso decir que Vitoria, en su *Relectio de Indis*, no pretende hacer una defensa del indio como ser humano, sino afrontar el problema de la legitimidad, o no, de la conquista española sobre los territorios americanos, por lo que de inicio se pregunta si los amerindios, antes de la invasión española, eran dueños de sus bienes y territorios, ello con el objeto de enunciar las circunstancias precisas en las que la ocupación peninsular tiene validez jurídica.

La respuesta a su pregunta es categóricamente afirmativa<sup>5</sup>, y es que —como dice el fraile dominico— si un niño puede tener dominio sobre sus bienes antes del uso de la razón, en tanto que tienen una personalidad propia e inalienable, entonces los nativos de las Indias americanas, por muy agrestes que parezcan, pueden ser *verdaderos dueños y señores* de sus tierras y propiedades. Prueba de ello es que los indios no tuvieron ningún obstáculo para que, antes de la llegada de los españoles, estuvieran "pública y privadamente, en pacífica posesión de las cosas" (De Vitoria, 2000, p. 28). Por tanto, según Francisco de Vitoria, los indios:

...deben ser tenidos por verdaderos señores, y no se les puede despojar de su posesión en tales circunstancias... Y, por tanto (...), debe notarse que si los bárbaros no tuvieran dominio, no parece que pudiera alegarse otra causa sino porque son pecadores, porque son infieles o porque son amentes o idiotas (De Vitoria, 2000, p. 28. El subrayado no es del autor).

Pero frente a la sentencia que dicta para los bárbaros el *no dominio sobre su pertenencias*, dado que en su calidad de *infieles* estaban en pecado mortal, el teólogo de la orden dominicana "establece la siguiente proposición: el pecado mortal no impide el dominio civil y dominio verdadero" (De Vitoria, 2000, p. 29). De esta forma queda abierta la posibilidad de que los indios puedan ser reconocidos con capacidad de acción y dominio sobre sus posesiones; o sea, que:

(el) paganismo... de los indios no invalida de modo alguno sus derechos naturales al autogobierno, la propiedad y la libertad. Por bárbaros que parezcan, son hombres y gozan de los derechos de todas las sociedades humanas (Brading, 2003, p. 54).

En vista de lo anterior, las voces que se oponen a reconocer el dominio que los amerindios tienen sobre su persona, sus bienes y sus territorios —a razón de su pecaminosidad, bestialidad o demencia—, quedan plenamente desautorizadas, ya que como Vitoria lo prueba en los alegatos que hace junto a Cayetano, San Agustín, Santo Tomás de Aquino y otros doctos en el tema, "la potestad espiritual no se pierde por el pecado mortal; luego ni la civil, que mucho menos parece se funde en la gracia que la espiritual" (De Vitoria, 2000, p. 30).

De hecho, Fray Francisco de Vitoria manifiesta que: *la infidelidad no es, ni debe ser, impedimento para reconocer a los paganos como verdaderos señores con dominio de sus propiedades o bienes*, pues por derecho natural los hombres son libres salvo por dos excepciones: la de dominio paterno y marital.

Así, desde una sensible elocuencia crítica, Vitoria observa que el problema indiano no puede remitirse a cuestiones de derecho na-

<sup>3</sup> *Ibid*, p. LII.

<sup>4</sup> En español: dominio y soberanía.

<sup>5</sup> Véase: Gómez Robledo, Antonio, *op. cit.*, p. LII.

tural sino a la de protestad civil<sup>6</sup>, aun cuando los más reconocidos argumentos que en su época se esgrimieron para legitimar el derecho de conquista sobre los indios encontrarán sustento en la interpretación de la tesis aristotélica que postula, por cuestión de *Natura*, para unos (los indios) la condición de esclavitud y para otros (los españoles) la de mando.

Si bien, la cualidad natural de siervos que se asigna a los nativos americanos se justifica —como se mencionó con Sepúlveda— porque no se les reconoce la suficiente razón para regirse y auto-representarse a sí mismos, también es cierto que para el teólogo salamantino existe cierta racionalidad entre los indios de América, en tanto que éstos, “a su manera”, ejercen el uso de la razón para establecer un orden “a sus cosas”. Al respecto el teólogo dominico dice:

Tienen, en efecto, ciudades que requieren orden, y tienen instituidos matrimonios, magistrados, señores, leyes, artesanos, mercados, todo lo cual requiere el uso de razón. Además tienen también una especie de religión, y no yerran tampoco en las cosas que para los demás son evidentes, lo que es un indicio de su uso de razón... (De Vitoria, 2000, p. 35).

Aunque Francisco de Vitoria hace una elocuente defensa de la “peculiar” racionalidad de los indios, también plantea —en apoyo a las tesis aristotélicas—, que la *servidumbre civil y legítima* que el filósofo griego postula en la *Política*:

...no hace a nadie siervo por naturaleza. Ni tampoco quiere decir (con esto el Filósofo griego) que sea lícito ocupar sus propiedades, reducir a esclavitud y llevar a mercado a los que *Natura* hizo bastante cortos y faltos de ingenio. Lo que quiere enseñar (Aristóteles) es que hay en ellos una necesidad natural de ser regidos y gobernados por otros, siéndoles muy prove-

choso el estar a otros sometidos, como los hijos necesitan estar sometidos a los padres y la mujer al marido. Y que ésta sea la intención del filósofo es claro; porque del mismo modo dice que hay algunos que por naturaleza son señores, a saber, los que abundan en capacidad intelectual. Ciertamente es, sin embargo, que no entiende aquí que estos tales puedan, a título de más sabios, abrogarse el mando de los otros, sino que han recibido de la naturaleza facultades para mandar y gobernar... (De Vitoria, 2000, p. 36. El subrayado no es del autor).

En este sentido, la subordinación que Aristóteles atribuye a los faltos de ingenio y razón (en este caso aplicado a los indios), no debe, ni puede ser más que una servidumbre de carácter civil que abre la posibilidad de que estos sean gobernados por otros: los de mayor ingenio y virtud (es decir, los españoles)<sup>7</sup>. Pero lo anterior no significa, de ninguna manera, que se les pueda tomar en esclavitud forzada y a sus bienes en dominio. Por el contrario, lo que Vitoria señala es que “aun en el supuesto de que estos bárbaros sean tan ineptos y romos como se dice, no por eso debe negárseles el tener verdadero dominio, ni tenérseles en el número de los siervos civiles”, pues —asegura nuestro autor— “el que nos parezcan tan idiotas (...) proviene en su mayor parte de la mala y bárbara educación, pues tampoco entre nosotros escasean rústico poco desemejantes de lo animales” (De Vitoria, 2000, p. 36).

Pero Vitoria no niega que de los preceptos aristotélicos pueda proceder algún derecho que permita legítimamente someter a los indios. Es decir, para el teólogo salamantino es posible que los indios puedan ser gobernados por los españoles sin que los primeros pierdan la posesión de sus bienes y territorios (como con el tutelaje que los adultos tienen sobre los niños o los maridos sobre las mujeres)<sup>8</sup>. De hecho, en sus argumentos transfiere del orden natural derechos que se rigen por

<sup>6</sup> Vale aclarar que para Francisco de Vitoria “La noción de derecho natural es del todo solidaria de la noción de Dios (*simul stabunt, simul cadunt*, según el viejo adagio), y con sólo que esto se tuviera presente podría dirimirse (por un “sí” o por un “no” evidentemente metajurídicos) la eterna controversia sobre el derecho natural. Su existencia o inexistencia está en función, evidentemente, de la existencia o inexistencia del Ser supremo que... ha tenido forzosamente que dar una ley de comportamiento a sus criaturas; una ley que, en el caso de la criatura racional, del hombre, se hace presente en su conciencia y es de ejecución voluntaria” (Gómez Robledo, 2000, p. XXXVII).

<sup>7</sup> Véase De Vitoria, Francisco (2000). *Relecciones del Estado, de los indios y del derecho de la guerra*. México: Porrúa. pp. 22-36.

<sup>8</sup> Pero, para ello, deben estar claramente definidas las circunstancias en las que esto sea legítimo, por lo que en su obra se encarga de enunciar los motivos que tienen españoles para declararles una guerra justa o legal a los indios.

la Ley humana o civil; de tal suerte que, los derechos de *tutela* que por vía familiar<sup>9</sup> detentan los padres y esposos (en calidad de varones), les permiten también en el orden civil<sup>10</sup> obtener derechos de mando sobre los niños y las mujeres. Este derecho se equipara al que tienen los más aptos para gobernar a los “ineptos” o “brutos”, a decir, los indios y los bárbaros. Así lo señala Antonio Gómez Robledo:

Vitoria nos da una interpretación ciertamente colonialista (esto era imposible eludirlo), pero templada y humanitaria, del pensamiento del Filósofo (griego). (En la interpretación vitoriana, Aristóteles) No quiso decir... que los pueblos bárbaros o de cultura inferior puedan ser reducidos a esclavitud o privados de sus propiedades por los pueblos superiores, sino simplemente que los primeros deben ser regidos y gobernados por los segundos, como el hijo por el padre o la mujer por el marido. Y ya en esta exegética, no sólo no rechaza Vitoria el pensamiento de Aristóteles (ningún tomista se atrevió jamás a tanto, fuera de Bartolomé de las Casas), sino que concede desde este momento que de ahí podría nacer, en los españoles, algún derecho para someter a los indios: *posset oriri aliquod ius adsubiiciendum eos* (Gómez Robledo, 2000, p. LIII-LIV).

Queda claro que en el pensamiento vitoriano, lo dicho por Aristóteles se encuentra estrechamente vinculado al orden civil que debe regir a todos los hombres del planeta, por ello, rechaza la idea de reducir al indio a condiciones de esclavitud forzada; sin embargo, también reconoce que:

Esos bárbaros, aunque, como se ha dicho, no sean todos faltos de juicio, distan, sin embargo, muy poco de los amentes, por lo que parece que no son aptos para formar o administrar una república legítima dentro de los términos humanos y civiles. Por lo cual no tienen una legislación conveniente, ni magistrados, y ni siquiera son suficientemente capaces para gobernar la familia. Por eso carecen también de ciencia y artes, no son liberales, sino también mecánicas, y de cuidada agricultura, de trabajadores y de otras muchas cosas provechosas

y hasta necesarias para los usos de la vida humana (De Vitoria, 2000, p. 70-71).

Para nuestro autor, el problema radica en la incapacidad de los indios para autogobernarse, ya que “su ‘rudeza’ es ‘mayor que la de los niños y amentes de otras naciones’. Así que es lícito en su país intervenir para ejercer lo que equivale a un derecho de tutela” (Todorov, 1989, p. 161), y bien harían en entregar-se al gobierno de los más “aptos” y ceder la administración de sus pueblos y territorios a la Corona española.

Ahora bien, de los argumentos expuestos por el teólogo dominico se pueden inferir algunos presupuestos básicos. Primero, en la obra de Francisco de Vitoria se establecen, claramente, dos ámbitos de acción separados y autónomos: el *público* y el *privado*, siendo la *Ley natural* la que determina los códigos de organización del ámbito doméstico (donde, por ejemplo, los esposos varones y los padres adultos tienen derecho de tutela sobre los hijos menores y las esposas mujeres)<sup>11</sup>, y la *Ley civil* (proveniente de la ley natural) que norma a las sociedades públicas en la *comunidad universal* (donde los españoles tienen derecho de mando y gobierno sobre los indios, *tutela* que se equipara a la que por naturaleza detentan los padres y esposos sobre los niños y las mujeres, respectivamente). En contraposición a la esfera privada, el ámbito público o civil adquiere un significado universal que encierra los fundamentos naturales para el ordenamiento de la vida pública de todo el orbe.

Segundo, los postulados de Vitoria establecen un principio de desigualdad/subordinación entre los españoles (superiores) y los indios (inferiores), con la salvedad de que ahora esta distribución inequitativa tiene un carácter civil, que si bien proviene de la ley de naturaleza en realidad está impresa en el marco de la ley humana.

Tercero, encontramos en los manuscritos de Vitoria la tesis que equipara a los indios con las mujeres y los niños, quedando circunscritos a la calidad de menores *feminizados* que requieren de la *tutela civil* de los me-

<sup>9</sup> Según Fray Francisco de Vitoria, este derecho de mando “...del padre respecto de los hijos y la del hombre respecto de su mujer, (...) es natural” (Vitoria, 2000, p. 39).

<sup>10</sup> La ley civil “aunque es cierto que deriva de la naturaleza (y puede, por tanto, llamársele natural, como Santo Tomás lo hace...), no obstante, no está constituida por la naturaleza, sino por la ley” humana (De Vitoria, 2000, p. 39).

<sup>11</sup> No olvidemos que, en los alegatos de Vitoria, estos preceptos naturales se convierten en ordenanzas humanas al transferirse al ámbito civil como derechos de tutela a los varones de mayor capacidad intelectual sobre los faltos de raciocinio (o sea, mujeres, niños e indios).

jores en ingenio, a decir, de los europeos. En este sentido, el derecho paterno y marital se convierte en un derecho de carácter político asociado a las capacidades para la administración de una república.

Cuarto, el indio es reconocido por nuestro autor como un “sujeto incompleto”, pues aunque tiene dominio sobre sus bienes y persona, civilmente carece (como las mujeres y los niños) de la capacidad que tienen los “superiores en ingenio” para el auto-gobierno y la administración de la *república*. De tal suerte que, en el pensamiento vitoriano, la humanidad del amerindio es, al mismo tiempo, afirmada y negada. Afirmada en el sentido de que se le reconoce como un “sujeto-productor-de-objetos”<sup>12</sup> (y hasta consumidor-de-mercancías); y negada en tanto que no poseen las facultades necesarias para ostentar la capacidad de mando civil y autodeterminación.

Quinto, aun cuando al padre Vitoria se ha considerado un defensor de los amerindios —al mismo nivel de ay Bartolomé de Las Casas<sup>13</sup>—, su discurso no deja de ser profundamente colonialista. Si se hace un examen minucioso del pensamiento vitoriano podemos concluir que, aunque menos evidente, sus posturas son tan etnocéntricas como las de Juan Ginés de Sepúlveda y otros autores de la época, pues, como señala Todorov:

¿Quién decide una vez más qué es barbarie o salvajismo, y qué es civilización? Sólo una de

las dos partes que se enfrentan, entre las cuales (...) no subsiste ninguna igualdad ni reciprocidad... (Por lo que,) queda claro que su papel (el de Vitoria) es otro: al amparo de un derecho internacional fundado en la reciprocidad, proporciona en realidad una base legal para las guerras de colonización, que hasta entonces no la tenían [por lo menos no tenía una justificación que pudiera resistir a un examen más o menos serio] (Todorov, 1989, p. 161).

Por ello es que, siendo el “padre de la Modernidad jurídica en la cuestión de la expansión europea en Ultramar, es decir, en la justificación del mundo colonial del *World System*, a Fray Francisco de Vitoria debe juzgársele, “desde esta nueva perspectiva, como el fundador del *ius gentium europeum*...” (Dussel, 2007, pp. 207-208).

No se puede ocultar que, frente a tantos argumentos que desmeritan la esclavitud de los indios, Vitoria formula otros más que justifican la conquista de América y el sometimiento “civil” de los nativos desde un particular punto de vista eurocéntrico y mercantil. Por ejemplo, en: *De los títulos legítimos por los cuales pudieran venir los bárbaros a poder de los españoles*<sup>14</sup>, el teólogo dominico plantea que los indios están obligados a cumplir y respetar las ordenanzas derivadas del *derecho de gentes*, en tanto que tienen un carácter universal<sup>15</sup>. Pero ese principio de universalidad quién lo establece si no los

<sup>12</sup> La noción de “sujeto-productor-de-objetos” es retomada de Tzvetan Todorov, en el libro *La conquista de América*. El problema del otro, donde hace referencia al “sujeto intermedio” para sustentar la eficacia del colonialismo frente al esclavismo. A continuación reproducimos parte de sus argumentos: “Si en vez de tomar al otro como objeto, se le considerara como un sujeto capaz de producir objetos que uno poseerá, se añadiría un eslabón a la cadena —un sujeto intermedio— y, al mismo tiempo, se multiplicaría al infinito el número de objetos poseídos. De esta transformación vienen dos preocupaciones adicionales. La primera es que hay que mantener al sujeto ‘intermedio’ precisamente en ese papel de sujeto-productor-de-objetos e impedir que llegue a ser como nosotros: la gallina de los huevos de oro pierde todo su interés si ella misma consume sus productos. El ejército, o la policía, se ocupará de eso. La segunda preocupación se traduce de la manera siguiente: el sujeto será más productivo cuanto mejor cuidado esté. Los religiosos proporcionarán entonces cuidados médicos por una parte, instrucción por la otra” (Todorov, 1989, p. 189).

<sup>13</sup> Para Marcel Bataillon en la *Apología* de Fray Bartolomé de Las Casas queda claro que “más que un desacuerdo doctrinal con Vitoria o una divergencia de apreciación doctrinal respecto al mismo sobre las violaciones del derecho de gentes por parte de los conquistadores, (Las Casas) traduce un profundo malestar ante el método de selección de títulos de guerra practicado por el gran profesor, a quien sin embargo manifiesta Las Casas toda su deferencia. Fray Bartolomé... sigue fácilmente la discusión de los títulos ‘legítimos’ que Vitoria empieza por destruir, sin miramientos hacia los supuestos derechos del emperador y del papa, pero cuando aborda la cuestión de los títulos que Vitoria reconoce como ‘legítimos’ se decepciona al ver que se fundan sobre hechos hipotéticos que, de ser ciertos (los españoles llegan pacíficamente para comerciar y son recibidos belicosamente por los indígenas), podrían justificar una guerra defensiva. Vitoria no lo dice como lo gritaría Las Casas que estas hipótesis son irreales y que no pueden considerarse realizadas más que por los conquistadores o por un Sepúlveda” (Bataillon, 1976, p. 22).

<sup>14</sup> Véase De Vitoria, Francisco *op. cit.*, *De los títulos legítimos por los cuales pudieran venir los bárbaros a poder de los españoles*, pp. 59-72.

<sup>15</sup> “Y ciertamente —para Vitoria— muchas cosas parecen proceder el derecho de gentes, el cual, por derivarse suficientemente del derecho natural tiene manifiesta fuerza para dar derecho y obligar. Y dado que no siempre se derive del derecho natural, parece que basta el consentimiento de la mayor parte del orbe, sobre todo si es a favor del bien común” (Vitoria, 2000, p. 63).



propios españoles, convirtiéndose no sólo en juez sino en parte. De hecho, en dichos *títulos* encontramos las siguientes facultades (o derechos) que sólo son atribuibles a los peninsulares en América:

1) Los españoles tienen **derecho a transitar libremente** sobre el territorio Americano y establecerse o permanecer en él siempre que no dañen a los naturales de estas tierras<sup>16</sup>; y éstos últimos no pueden prohibírseles de modo alguno, pues “en todas las naciones tienen como inhumano el tratar y recibir mal a los huéspedes y peregrinos sin motivo alguno...” (De Vitoria, 2000, p. 60). Bajo este precepto, los “bárbaros” no pueden hacerles guerra justa a los españoles mientras éstos últimos no les hagan daño. Y tampoco pueden expulsarlos de sus territorios, dado el supuesto de hospitalidad dictado para todas las naciones.

2) Los españoles pueden **comerciar sus productos con los indios** y extraer el oro, la plata y otras cosas que abundan en sus tierras<sup>17</sup>, “y ni sus príncipes pueden impedir a sus súbditos que comercien con los españoles, ni por el contrario, los príncipes españoles pueden prohibirles comerciar con ellos” (De Vitoria, 2000, p. 62).

3) Tampoco es lícito prohibir a los peninsulares **la comunicación y la participación de las cosas** que sean comunes tanto a éstos como a los indios. “Por ejemplo: si es lícito a otros extranjeros extraer el oro en un campo o en los ríos..., no pueden impedirlo a los españoles, sino que, del mismo modo que a los demás, les es lícito hacer estas cosas y otras semejantes, en tanto que no sean gravosas a los ciudadanos y naturales del país” (De Vitoria, 2000, p. 62).

4) “**Las cosas que no son de ninguno**, por derecho de gentes, **son del que las ocupa...** Luego si el oro que se halla en el campo, las perlas del mar o cualquier otra cosa de los ríos, no es propiedad de nadie, por derecho de gentes será del ocupante...” (De Vitoria, 2000, pp. 62-63. Las negritas no son del autor).

5) No se puede negar a los españoles y a los hijos que nacen en los “nuevos territorios” habitar en las ciudades de las Indias americanas. Por tanto, “si algunos (españoles) quisieran domiciliarse en algunas de las ciudades, sea tomando mujer a de algún modo, conforme a lo cual otros los suele hacerse ciudadanos, no parece que se les pueda prohibir más que otros, y por consiguiente, gozar de los **privilegios de ciudadanos** como los demás...” (De Vitoria, 2000, p. 63. Las negritas no son del autor).

Para Enrique Dussel, estos derechos de carácter universal resultan muy “convenientes y justos” si no se considerara la situación que se vivía en las Indias Americanas en 1539, por ello, para nuestro autor, “tales afirmaciones... o son ingenuas o son cínicas, ya que nadie ‘pasaba’ a las Indias a hacer un *tour* estético o turístico para contemplar la belleza de los lugares o efectuar un intercambio equitativo de mercancías” (Dussel, 2007, p. 208-209).

Como es evidente, Francisco de Vitoria emplea como criterio de universalidad lo que corresponde en exclusiva a la particular experiencia española, validando la perspectiva ética e ideológica de los europeos. Por ejemplo, en los anteriores postulados nuestro autor sólo hace referencia a los derechos que ostentan los españoles en los territorios americanos (y en todo el orbe), nunca al de los indios para resistirse al etnocidio. Al respecto, Dussel comenta:

Dichos derechos se enuncian en nombre del ‘derecho de todos los pueblos’, pero sólo los europeos pueden ser sus sujetos, porque Vitoria no se está refiriendo al derecho de peregrinar, comerciar o de adoptar los derechos de ciudadanía de los *indígenas* en *Europa*. Por ello, es un eufemismo hablar, por ejemplo, de ‘comercio’ en el sistema de encomienda, donde el indígena debía contribuir con trabajo gratuito, sin recibir nada a cambio; y el oro y la plata que se extraían simplemente pasaban a ser propiedad privada del súbdito o de la corona... (Dussel, 2007, p. 209. El subrayado y las negritas no son del autor).

<sup>16</sup> Para Vitoria “la naturaleza establece cierto parentesco entre los hombres”, por lo que es contra natura que se impongan barreras infranqueables entre ellos, “pues no es el lobo del hombre para otros hombres, como dice Ovidio, sino hombre” (De Vitoria, 2000, p. 62).

<sup>17</sup> El argumento que Francisco de Vitoria esgrime para justificar este principio es que “los príncipes están obligados por derecho amar a los españoles, luego no es lícito, si puede hacerse sin propio daño, prohibirles sin causa alguna el disfrute de aquellas regiones”, porque si lo hicieran “obrarían en contra del proverbio que dicta: *No hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti*” (De Vitoria, 2000, p. 62).

Sin embargo, es preciso señalar que, en correspondencia con sus alegatos, Vitoria reconoce –explícitamente– un derecho que resulta exclusivo de los indios americanos: el de *voluntariamente aceptar el mando y el gobierno de los españoles*. Nuestro autor advierte que:

Si los bárbaros, comprendiendo la humanidad y sabia administración de los españoles, libremente quisieran, tanto los señores como los demás, recibir pro príncipe al rey de España. Esto podría hacerse y sería título legítimo y de ley natural (De Vitoria, 2000, p. 69. El subrayado no es del autor).

En realidad, los indios no tienen más opción que aceptar el yugo español y someterse a la corona, reconociendo esto como un “derecho” y no como lo que históricamente fue: una guerra genocida. De hecho, se presupone de inicio que los indios no cumplen los requisitos mínimos para ostentar derechos de mando civil, mientras los españoles tienen todas las prerrogativas de ley para recurrir al uso legítimo de la violencia si los nativos americanos les impidieran ejercer los derechos que se derivan de lo enumerado con anterioridad. Después de todo, “la negación del derecho del colonizado comienza por la afirmación del derecho del colonizador” (Bartolomé Clavero, citado por Lander, 1993, p. 17).

Aunque queda demostrada la pretensión de que sean los españoles/europeos los garantes de los *valores universales* que ellos mismos definen y estipulan –y, por tanto, de establecer un orden mundial para ellos conveniente–, a continuación describimos y reflexionamos sobre algunas de las causas que Vitoria considera legítimas para guerrear contra los indios:

1) Para garantizar los derechos de los españoles: “Si los bárbaros quisieran negar a los españoles las facultades arriba declaradas de derecho de gentes, como el comercio y las otras cosas dichas, los españoles deben, primero con razones y consejos evitar el escándalo... Más si dada razón de todo los bárbaros no quieren acceder, sino que acuden a la violencia, los españoles pueden defenderse y tomar todas la precauciones que para su seguridad necesiten; porque lícito es rechazar la fuerza con la fuerza” (De Vitoria, 2000, p. 63-64).

2) Para obtener la paz y la seguridad de

los españoles establecidos en América: “Si, tentados todos los medios, los españoles no pueden conseguir seguridad respecto de los bárbaros, sino ocupando sus ciudades y sometiénolos, pueden lícitamente hacerlo” (De Vitoria, 2000, p. 64).

3) Para predicar la religión cristiana: Si los indios “impidieran a los españoles anunciar libremente el Evangelio, pueden éstos..., predicarles aun contra su voluntad y entregarse a la conversión de aquella gente, y, si fuere necesario aceptar la guerra o declararla, hasta que den oportunidad y seguridad para predicar el Evangelio”. Del mismo modo, “Si alguno de los bárbaros se convirtiera al cristianismo, y sus príncipes quieren por la fuerza y el miedo volverlos a la idolatría, pueden por este capítulo también los españoles... declarar la guerra y obligar a los bárbaros a que desistan de semejante injuria y utilizar todos los derechos de guerra contra los obstinados hasta destruir en ocasiones a los señores, como en las demás guerras justas” (De Vitoria, 2000, p. 67 y 68).

4) Para evitar la tiranía de los Príncipes indios “o de las leyes inhumanas que perjudican a los inocente, como el sacrificio de hombres inocentes o matar a hombres inculpables para comer sus carnes”, Vitoria afirma que: “sin necesidad de la autoridad del Pontífice, los españoles pueden prohibir a los bárbaros toda costumbre y rito nefasto” (De Vitoria, 2000, p. 69).

Con estas ordenanzas el teólogo salmantino establece, por un lado, el principio de inalienabilidad de los derechos –que, para el caso americano son asumidas como facultades exclusivas de los españoles– y, por otro, las razones legales para hacerlos valer mediante el uso de la violencia legítima, a decir, las *guerras justas*.

Vitoria, como ningún otro de los pensadores del siglo XVI que revisamos en este documento, construye un cuerpo argumentativo profundamente moderno que –como doctrina general– fundamenta los criterios éticos y legales para el expansionismo europeo. Por supuesto, los valores superiores que se plasma en el locus del pensamiento vitoriano son definidos –de forma categórica– sólo por una de las partes en cuestión: los españoles europeos.

Lo anterior se evidencia, por ejemplo, cuando Fray Francisco de Vitoria se refiere a

libre divulgación de ideas<sup>18</sup>. Allí se afirma que si los indios se niegan a la propagación del Evangelio, los peninsulares pueden declararles la guerra hasta generar las condiciones para divulgar el cristianismo. Pero Vitoria sólo está pensando en “la libertad de los españoles para predicar el Evangelio a los indios, y nunca en la de los indios para propagar el *Popol Vuh* en España, (ya que) la ‘salvación’ cristiana es para él un valor absoluto” (Todorov, 1989, p. 160).

De manera similar, cuando nuestro autor sostienen que para evitar la tiranía de los príncipes indios contra “los inocentes” es lícita la intervención española<sup>19</sup>, se expresa una falta de reciprocidad en sus planteamientos, pues —siguiendo a Todorov— “aun si esta regla se aplicara indistintamente a indios y españoles, estos últimos son quienes decidieron el sentido de la palabra ‘tiranía’, y eso es lo esencial”. Los españoles son los que establecen los criterios para definir qué costumbres son “nefastas” y juzgar a los indios; son ellos quienes “deciden, por ejemplo, que el sacrificio humano implica tiranía, pero no opinan lo mismo para la matanza” en territorios americanos<sup>20</sup> (Todorov, 1989, p. 161).

El alcance de estas formulaciones es todavía mayor si retomamos la tesis de Enrique Dussel sobre el mito irracional de la Modernidad. Para el filósofo de la liberación, 1492 no sólo es el momento en el que nace la modernidad “como concepto, (sino) el origen de un muy particular mito de violencia sacrificial, (y) también marca el origen de un proceso de ocultamiento o no reconocimiento de lo no-europeo” (Dussel, 2001, p. 58). De acuerdo con el autor, entre los elementos constitutivos del mito de la modernidad encontramos los siguientes:

(4) Allí donde los bárbaros o los primitivos se oponen al proceso civilizatorio, la praxis de la modernidad debe, en última instancia, recurrir a la violencia necesaria para remover los obstáculos para la modernización. (5) Esta violencia

que produce víctimas en muchos modos diferentes, lleva un carácter ritual: el héroe civilizador enviste a la víctima (colonizado, esclavo, la mujer, la destrucción ecológica del mundo, etc.) con el carácter de partícipe en un proceso de sacrificio redentor. (6) Desde el punto de vista de la modernidad, el bárbaro o el primitivo, está en un estado de culpabilidad [por oponerse al proceso de civilización]. Esto permite a la modernidad presentarse a sí misma ... como una fuerza que emancipará o redimirá a las víctimas de su culpa. (7) Dado este carácter “civilizado” y redentor de la modernidad, los sufrimientos y los sacrificios (los costos) de la modernización impuestos a los pueblos “inmaduros”, razas esclavizadas, el sexo “débil”, etcétera, son inevitables y necesarios (Dussel, 2001, pp. 68-69. El subrayado no es del autor).

Aunque debemos guardar ciertas reservas respecto a los planteamientos de Dussel —dado que él se refiere puntualmente a la modernidad como concepto y a algunos elementos del mito que encierra—, resulta muy sugerente la recuperación de sus postulados para reflexionar sobre el estado de inocencia y/o culpabilidad de los indios en el discurso vitoriano, así como el papel de la violencia y la manera en que se justifica moralmente.

Recordemos que para Francisco de Vitoria las “guerras justas” lo son porque tienen como telón de fondo la reparación de una injuria o el rechazo a cierta injusticia<sup>21</sup>. Esquemáticamente, se puede decir que si hay injuria hay agravio, y si hay injusticia implícitamente hay víctimas; y las víctimas siempre son inocentes. Por ello, el catedrático de Salamanca escribe que no es lo mismo el derecho de guerra contra culpables que contra inocentes.

Para Vitoria los indios al ser “ignorantes”, “imbéciles”, “necios” y “medrosos” son inocentes, y aunque los españoles estén obligados, por norma general, a transmitir sus intenciones “pacíficas” en América, estos bárbaros podrían sentir temor de hombres más poderosos que ellos y tan extraños como los peninsulares. Tal desconfianza es entendible para

<sup>18</sup> Véase inciso 3, de las causas legítimas que Vitoria considera para declarar una guerra justa a los indios.

<sup>19</sup> Véase inciso 4.

<sup>20</sup> Para Todorov esto es vigente: “Los cristianos se indignan por los casos de canibalismo; la introducción del cristianismo lleva a suprimirlos. Pero para lograrlo, ¡hay hombres a los que queman vivos! Toda la paradoja de la pena de muerte: la instancia penal realiza en mismo acto que condena, mata para impedir que se mate. Para los españoles era una forma de lucha contra lo que consideraban barbarie; como los tiempos han cambiado, apenas percibimos la diferencia de ‘civilización’ entre quemar vivo y comer muerto” (Todorov, 1989, p. 192).

<sup>21</sup> Pero, “¿Cómo se podrá decidir sobre lo injusto de una guerra?... Esta justicia absoluta —según Vitoria— sólo es accesible a los hombre sabios, que están obligados a ella. Al respecto dice: “Conviene [...] consultar a hombres probos y sabios que [...] hablen con entera libertad y sin ira, odio ni pasión” (Todorov, 1989, p. 193).

el teólogo salmantino; sin embargo, no exculpa a los amerindios de los agravios cometidos contra los españoles si no les respetaran los derechos de gentes (aun cuando la ofensa se diera por “imbecilidad” o “necedad”, o sea, que no fuera intencionada). En tal caso, para ambas partes sería legítimo declarar la guerra justa, ya que los españoles deben defenderse y hacer valer sus derechos y los indios por temor o falta de entendimiento pueden expulsar o matar a los españoles, provocando con ello una grave injuria<sup>22</sup>.

Desde esta perspectiva, la ignorancia indiana se traduce en inocencia, pero dicha inocencia no surge del agravio cometido por los españoles se deriva, en cambio, de su condición de “amentes” e “ignorantes”. Es decir, los indios son inocentes porque les falta la racionalidad que otorga la definición misma de sujeto, y como los indios no son sujetos plenos<sup>23</sup>, entonces, no pueden saber lo que es mejor para ellos. Por lo tanto, aun cuando Francisco de Vitoria equipara la ignorancia con la inocencia, tarde o temprano la inocencia de los indios se vuelve culpabilidad, pues como escribe nuestro autor: “El que duda y es negligente para la verdad, no posee de buena fe” (De Vitoria, citado por Todorov, 1989, p. 193). Y la verdad no puede estar en manos de los ignorantes sino de los hombres probos y sabios, por tanto, la verdad sólo es aprehensible para los españoles<sup>24</sup>.

La justificación moral de Vitoria para el uso de la fuerza es en suma interesante porque se base en la idea de derechos universales, es decir, en el *derecho de gentes*, y aunque alega igualdad y reciprocidad de derechos en realidad no siempre se plasma así.

Finalmente, vale mencionar que aun cuando Francisco de Vitoria desarrolla importantes argumentos sobre el derecho de los indios para mantener el dominio de sus bienes, también es cierto que en sus alegatos ratifica la exclusión de los nativos americanos en el nuevo ordenamiento jurídico que da sustento a la *universalización de los derechos*, cuyo carácter “universal” se desprende, evidentemente, de la particular experiencia europea y de los intereses de las potencias colonizadoras. Pero, al mismo tiempo que los excluye

(al considerarlos implícitamente *sujetos incompletos*), los obliga a reconocer dicho orden mediante el acato de sus leyes (sea éste voluntario o inducido por el uso de la fuerza).

Esta también es una paradoja inherente a la *modernidad* que, por un lado, excluye de la noción de *sujeto* (moderno) a quien considera “bárbaro”, “incivilizado”, “fundamentalista”, “antidemocrático”, etc., y, por otro, demanda de ese *Otro-excluido* el reconocimiento y la aceptación del orden legal moderno y de sus valores éticos.

El uso legal de la violencia es, nuevamente, el vehículo que garantiza ambas cuestiones, por ello —como menciona Immanuel Wallerstein en su conocido libro: *Universalismo Europeo. El Discurso del poder*— la facultad para declarar la guerra o intervenir a otras naciones, en los hechos “es un derecho que se apropian los poderosos. Pero es un derecho difícil de legitimar”, por lo que ha estado sujeto a controversias como las que se exponen en este documento. No obstante, cuando se cuestiona y desafía a los interventores “recurren siempre a la justificación moral: el derecho natural y el cristiano en el siglo XVI, la misión civilizatoria en el siglo XIX y los derechos humanos y la democracia a fines del XX y principio del XXI” (Wallerstein, 2007, p. 44).

Sin duda este debate contiene muchas aristas todavía abiertas a la discusión, pues —como podemos apreciar con Dussel— “la relación entre la conquista de América y la formación de la Europa Moderna permite una nueva definición”, o sea una nueva forma de ver la cuestión indiana y la propia modernidad, la cual “muestra no sólo su lado emancipador sino también su costado destructivo y genocida” (Dussel, 2001, p. 68).

### 3. A MANERA DE CONCLUSIONES

Ahora bien, ¿Por qué hacer este largo recorrido por los postulados de uno de los primeros juristas modernos, Fray Francisco de Vitoria?, ¿qué nos ofrece esta mirada general sobre el Derecho de Gentes y las causas “justas” para guerrear con los indios? Es preciso señalar aquí que si consideramos la contemporaneidad y vigencia del discurso de Vitoria

<sup>22</sup> Véase De Vitoria, *op. cit.*, p. 64.

<sup>23</sup> Recordemos que como las mujeres y los niños deben ser tutelados por lo más aptos para el gobierno.

<sup>24</sup> En esto Fray Francisco de Vitoria se distingue y distancia de Fray Bartolomé de Las Casas que también consideraba a los indios inocentes. Véase debate posterior sobre la inocencia de los indios en Las Casas.

en el derecho internacional moderno, podemos deducir de sus principios jurídicos algunos planteamientos:

Primero, que la experiencia de conquista y colonización de Nuestramérica apuntala al “Derecho” como instrumento de dominio y explotación de los pueblos colonizados y de todas aquellas poblaciones que no se ajustan a los cánones eurocéntricos de las potencias colonizadoras (es decir, a la civilidad, la modernización, el desarrollo, las democracias, etc.).

Segundo, que el marco jurídico del Derecho de gentes, es decir, la incipiente plataforma de los derechos de los humanos en Vitoria justifica plenamente la empresa colonialista europea bajo el supuesto de que las poblaciones indígenas (o no europeas) son incapaces de autogobernarse y, por tanto, deben dejar en manos de los mejores en “virtud” (léase para la actualidad las potencias europeas y estadounidense) la posibilidad de la administración de sus bienes, territorios, recursos naturales y hasta sus vidas.

Tercero, que las poblaciones no europeas y colonizadas quedan reducidas al estatus de “sujetos” no plenos, incompletos, infantilizados, sujetos-productores de mercancías u “objetos” del derecho público, “incapaces” de autodefinirse a sí mismos, autorepresentarse y autodeterminarse. Como a los indios/as en siglo XVI, a las poblaciones dominadas, subdesarrolladas o periféricas se nos racializa y se nos feminiza; y digo que se nos feminiza porque se nos impone una condición de tutela que en el caso de los infantes termina en el momento mismo en que llegan a la mayoría de edad, pero en las mujeres se vuelve perpetua porque se hereda por línea androcéntrica de padres a esposos.

Así, me atrevo a decir que uno de los principales problemas del derecho moderno y de sus derechos humanos es que constituyen la base del sistema de explotación y dominio imperial colonial que se sustenta sobre la negación del “otro”, pues los derechos de humanidad no se confieren de manera igualitaria a todas las personas, éstos quedaron resguardados para a las poblaciones blancas,

burguesas, heteronormadas, generando en ellas privilegios legalmente incuestionables.

Por todo lo anterior, los retos para descolonizar el Derecho no son menores, pues por la forma como se configura el sistema mundo-moderno-colonial (sexista y androcéntrico), requiere de re-pensarlo desde las bases que le dan sustento. Esto nos obliga a desmontar la falsa idea de igualdad que guardan los derechos humanos, y pensar -desde la diversidad de experiencias- otras muchas plataformas éticas y jurídicas que reconozcan a los sujetos excluidos y feminizados, así a como los sistemas de desigualdad racial, de clase y de sexo-género, que atraviesan al sistema de desigualdad desde su carácter imbricado.

En las resistencias, la organización social, los movimientos y en las prácticas cotidianas de múltiples sujetos subalternizados de Nuestramérica se pueden vislumbrar ejercicios que fisuran los componentes centrales del derecho moderno y positivo.

No por nada, a poco más de 500 años de la guerra genocida contra las poblaciones amerindias —hecho conocido como “Descubrimiento de América”—, las y los indígenas del sureste mexicano se levantaron en armas para exigir el derecho de los pueblos a la autodeterminación. No por nada, los hijos e hijas de desaparecidos y desaparecidas en la llamada guerra fría, enarbolan la consigna: “Ni perdón, ni olvido”. No por nada, crecen las policías comunitarias en la Costa Chica de Guerrero, con métodos de impartición de justicia basados no en la sanción sino en la re-inserción social. No por nada, las mujeres Xincas en Guatemala luchan por la defensa de sus territorios contra la explotación minera y aseguran que “Defender un territorio de la minería sin defender a las mujeres de la violencia sexual es una incoherencia”.

Pensemos pues desde estas realidades múltiples y complejas nuevas plataformas que posicionen a los sujetos históricamente excluidos ante la posibilidad de un ejercicio pleno y efectivo de los derechos de humanidad, basados en los principios éticos de justicia y dignidad.

►Referencias Bibliográficas

- Bataillon, Marcel (1976). *Estudios sobre Fray Bartolomé de Las casas*. Barcelona: Ediciones península
- Brading, David (2003). *Mito y profecía en la historia de México*. México: FCE.
- CastroGómez, Santiago y Grosfoguel Ramón (Eds.), (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Concha Malo, Miguel (1992). El uso alternativo del derecho en Bartolomé de Las Casas. En *Dominicos en Mesoamérica, 500 años*, suplemento de la revista *Analogía Filosófica* (pp. 5774). Santiago de México y Teutona.
- De Las Casas, Bartolomé (1997). *Tratados de Fray Bartolomé de Las Casas*. México: FCE.
- De Vitoria, Francisco (2000). *Relecciones del Estado, de los Indios y del derecho de Guerra*. México: Porrúa
- Dussel, Enrique (2007). *Política de la liberación. Historia mundial crítica*. Madrid: Editorial Trotta.
- Dussel, Enrique (2006 a). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta
- Dussel, Enrique (2006 b). *Filosofía de la cultura y la liberación*. México: UACM.
- Dussel, Enrique (2001). Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt). En Walter Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 5970). Buenos Aires: Ediciones del Signo/Duke University.
- Femenías, María Luisa (2000). *Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*. Argentina: Catálogos
- GarcíaPelayo, Manuel (1996). Juan Ginés de Sepúlveda y los problemas jurídicos de la Conquista de América. Introducción. En Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* (pp. 142). México: FCE.
- Ginés de Sepúlveda, Juan (1996). *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: FCE.
- Gómez Robledo, Antonio (2000). Introducción. En Francisco de Vitoria, *Relecciones del Estado, de los Indios y del derecho de Guerra* (pp. IXXC). México: Porrúa.
- Hanke, Lewis (1997). Prólogos. En *Tratados de Fray Bartolomé de Las Casas* (pp. XXILXXXVII). México: FCE.
- Hinkelammert, Franz J. (1991). *La fe de Abraham y el Edipo Occidental*. Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- Lander, Edgardo (1993). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En Edgardo Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 1140). Buenos Aires: UNESCO/FLACSO.
- Lugones, María (2008). *Colonialidad y Género*. En *Tabula Rasa*, 9, 73101.
- MaldonadoTorres, Nelson (2007). Sobre la colonialidad de ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127167). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Mendoza, Breny (2007). Los fundamentos no democráticos de la democracia: un enunciado desde latinoamérica pos occidental. *Encuentros, Revista Centroamericana de Ciencias Sociales*, 6, 8593.
- Quijano, Aníbal (2001). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. En Walter Mignolo (Comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El Eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 117131). Buenos Aires: Ediciones del Signo/Duke University.
- Todorov, Tzvetan (1989). *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI.
- Wallerstein, Immanuel (2007). *Universalismo Europeo. El discurso del poder*. México: S. XXI editores.
- Yañez, Agustín (2001). Fray Bartolomé de Las Casas. *El conquistador conquistado*. México: Planeta.

NOTAS BIOGRÁFICAS

**Karina Ochoa Muñoz** es profesora-investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco. Es integrante del colectivo "La Guillotina" y del "Grupo Latinoamericano de Estudios Formación y Acción Feminista" (GLEFAS). Contacto: karina.otxo@gmail.com