

De las relaciones internacionales al diálogo intercultural

From the Internationals Relationship to the Intercultural Dialogue

*Ermila Mercedes Pinto Yépez**

Resumen

Este artículo pretende realizar una lectura del Primer Título Legítimo de Francisco de Vitoria denominado La Sociedad y comunicación; así como también sus tres conclusiones: derecho de libre tránsito y residencia, derecho de libre comercio y derecho de dominio y posesión, con el objetivo de visualizar la vigencia de los postulados vitorianos. Esta vigencia se hace evidente al revisar la situación del indígena venezolano con respecto al resto del colectivo social venezolano.

Palabras clave: Diálogo, Francisco de Vitoria, títulos legítimos, indígena, Constitución.

Abstract

This paper pretends a lecture of the First Legitimate Title of Francisco de Vitoria: The Society and communication. It also refers to its three conclusions: free transit and residency right, free commerce right, and right of domain and possession, with the aim of visualize the validity of the vitorian's postulates. This validity becomes evident when the Venezuelan indigene situation is reviewed regarding the rest of the Venezuelan social collective.

Key words: Dialogue, Francisco de Vitoria, legitimates titles, indigene, Constitution.

Introducción

Francisco de Vitoria, español, teólogo, jurista, Profesor de la Universidad de Salamanca –centro del Humanismo Español del Siglo XVI– y hombre preocupado por los atropellos que los conquistadores españoles infringían a los nativos americanos, escribe sobre los deberes y derechos que debían regir las relaciones

Recibido: Abril 2003 • Aceptado: Noviembre 2003

* Profesora de la Universidad del Zulia. Correo-e: pintoyepz@hotmail.com

entre ambas culturas. En la tercera parte de su obra *Relección Primera sobre los Indios* titulada “De los títulos legítimos por los que pudieron los bárbaros venir a poder de los españoles”, Vitoria expone esos deberes y derechos. De estos títulos legítimos nos resultó interesante el primero, identificado como: “La sociedad y comunicación natural”. Y de este título, elegimos tres de sus *conclusiones* que son: “el derecho de libre tránsito y residencia, el derecho del libre comercio y el derecho de dominio y posesión”.

El primer acercamiento a la lectura del título y las conclusiones nos muestra, en primera instancia que, si bien es cierto que el objetivo fundamental de Vitoria fue el de tratar de armonizar las relaciones entre las dos culturas, sin embargo, también es cierto que éstos generaron algunas consecuencias. La primera consecuencia, de carácter positivo, consiguió a nivel teórico, a través de la formulación del denominado “derecho de gentes”, la creación del germen de lo que, posteriormente, algunos estudiosos de la temática reconocerían como el Derecho Internacional. La segunda consecuencia, de carácter negativo, a nivel de las relaciones humanas, de la relación con el otro y con los otros, justificó el dominio que ejercían los españoles sobre los habitantes del nuevo mundo; trayendo como corolario, el afianzamiento de la presencia de un irrespeto cultural y, en consecuencia, la imposibilidad de apertura hacia un diálogo verdaderamente intercultural.

En segunda instancia, como resultado de la lectura e interpretación del texto vitoriano, nos aventuramos a dar un salto histórico para comprobar si el irrespeto y la ausencia de diálogo, que se produjo del encuentro de las dos culturas, la española y la indígena, se repite, *mutatis mutandis*, 500 años después; y que ejercería la cultura venezolana, políticamente democrática, y étnicamente mestiza, frente a los 28 pueblos indígenas existentes en el territorio nacional.

1. El texto de vitoria; germen del Derecho Internacional

El texto de la primera “conclusión”, denominada del “derecho de libre tránsito y residencia”, dice: “Los españoles tienen derecho de recorrer aquellas provincias y de permanecer allí, sin que puedan prohibírseles los bárbaros, pero sin daño alguno de ellos” Vitoria (1981: 72). Este derecho se funda en la afirmación aristotélica de que el hombre es un ser social por naturaleza, dotado del lenguaje y de la capacidad de discriminar entre lo bueno y lo malo; por ello, el hombre perfecto es el que vive en sociedad. Vitoria asienta la validez de este derecho sobre varios argumentos. Uno de ellos –de carácter filosófico– se sostiene en el hecho de que el hombre aislado, separado del resto de los humanos, no se basta a sí mismo, a menos que –según Aristóteles– sea una *bestia* o un *dios*; de hecho, este título “se encuentra anclado en la propia sociabilidad humana” Ocaña (1996) y en el natural deseo de comunicación que es inmanente a todo hombre y que se expresa a través del lenguaje.

Vitoria refuerza el valor de este título con otros argumentos, que son parte primordial del texto vitoriano. El primero de ellos es el llamado “derecho de gentes” que afirma: “Lo que la razón natural estableció entre todas las gentes se llama

derecho de gentes. Mas en todas las naciones se tiene como inhumano el tratar y recibir mal a los huéspedes y peregrinos sin motivo alguno especial y, por el contrario, es de humanidad y cortesía comportarse bien con ellos [los españoles], a no ser que los extranjeros reportaran daño a la nación". Vitoria (1981: 72). El séptimo, de contenido poético, pregunta "¿Qué raza de hombres es ésta, –dice el poeta– o qué nación tan bárbara es ésta que permite un tal trato? ¡Se nos veda el abrigo y el hospedaje en sus costas!" (Idem: 73). El decimocuarto, de contenido religioso, afirma: "Los españoles son prójimos de los bárbaros... luego no les es lícito prohibir el acceso a su patria a los españoles sin motivo alguno... [porque]... como dice San Agustín: Cuando se dice amarás a tu prójimo es manifiesto que todo hombre es prójimo" (Idem: 74). De modo que este indígena, sociable por naturaleza, recibió al español con asombro, permitiéndole que recorriera libremente sus provincias; por el contrario, el español actuó hegemónicamente y, a la par que ejecutaba la cristianización, se apropiaba de los territorios indígenas que ocupaba, para anexarlos a la Corona Española.

Otra conclusión es la tercera, que se ha llamado: "el derecho del libre comercio". Ella expresa que: "Es lícito a los españoles comerciar con ellos, pero sin perjuicio de su patria, importándoles los productos de que carecen y extrayendo de allí oro y plata u otras cosas en que ellos abundan; y ni sus príncipes pueden impedir a sus súbditos que comercien con los españoles ni, por el contrario, los príncipes de los españoles pueden prohibirles el comerciar con ellos" (Ibidem). Esta conclusión es probada por Vitoria a través de dos argumentos. El primero dice: "parece también de derecho de gentes que los transeúntes extranjeros pueden comerciar, sin daño alguno de los ciudadanos" (Ibidem). El cuarto asevera que: "No hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti. Y, en suma, es cierto que no pueden los bárbaros prohibir a los españoles su comercio, más que los cristianos lo puedan prohibir a otros cristianos" (Ibidem).

Con respecto a la comercialización, sabemos que los españoles se aprovecharon de la desigualdad existente entre los dos pueblos. En los indígenas, en primer lugar, privaba el asombro ante el desconocimiento del intercambio comercial europeo; pues su concepción económica estaba orientada hacia la interacción comunitaria; y en segundo lugar, los indígenas estaban sojuzgados por la admiración ante los recién llegados. Asombro y admiración que no cuestionó la esencialidad del ser y del pensar eurocentrista.

Históricamente está establecido que la racionalidad de la conquista y colonización española estuvo regida en su conceptualización inicial por el símbolo de la Cruz; es decir que la cristianización y la salvación de las almas de los hombres recién descubiertos tenía el carácter de un valor absoluto; y aunque "la codicia no es el verdadero móvil de Colón; si le importaba la riqueza, es porque significa el reconocimiento de su papel de descubridor, pero prefería para sí el burdo hábito de monje. El oro es un valor demasiado humano para interesar verdaderamente a Colón". Todorov (1997: 19). Sin embargo, junto a esto, estuvo la búsqueda de El Dorado, que desató una rapiña de tal magnitud que logró destruir buena parte de los imperios amerindios. De manera que este encuentro intercultural, susten-

tado sobre motivos religiosos, terminó desatando valores totalmente anticristianos como el robo, la muerte y la destrucción de una cultura. Y nos preguntamos, siguiendo el móvil religioso: ¿Es que se había borrado *la imagen de Dios* del rostro de estos hombres? ¿Es que la *proximidad* era esencial sólo al *ser español*?

La última conclusión es la cuarta: “el derecho de dominio y posesión”. En esta conclusión Vitoria asoma un contenido que anuncia a la modernidad; es la idea planetaria, la idea del orbe, que dice: “Si hay cosas entre los bárbaros que son comunes, tanto a los ciudadanos como a los huéspedes, no es lícito a los bárbaros prohibir a los españoles la comunicación y participación de esas cosas” (Idem: 75). En este caso, es importante destacar que Vitoria se sostiene sobre el argumento que dice: “porque 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, como los peces del mar” (Ibidem). “Aceptar y hacer aceptar este principio es dar un paso positivo hacia la comunidad internacional” Rojas (1984: 41).

2. Derecho Internacional y Diálogo Intercultural

El “título” y las “conclusiones” proponen explicitar sus consecuencias. La primera y principal conclusión nos permite afirmar que estos títulos legítimos constituyeron la plataforma teórica que le permitió a Francisco de Vitoria justificar legalmente la dominación española en las recién descubiertas tierras americanas. Pero, aunado a ello, reiteramos que estos títulos legítimos tuvieron una doble influencia. De hecho, la primera consecuencia tuvo una influencia positiva, en tanto que pudieron sembrar las bases o contribuyeron a gestar lo que posteriormente se conocería, entre algunos exégetas, como el Derecho a las Relaciones Internacionales. Ciertamente que Vitoria apela al derecho de gentes para sustentar estos títulos legítimos, y específicamente los que analizamos, porque el derecho de gentes se origina y se sostiene sobre el consenso que le otorgan todas las naciones; de manera que, como opina Francisco Castilla (1992: 163) “se podría afirmar que el derecho de gentes fundamenta las relaciones entre las distintas comunidades, aunque también entre las personas que componen éstas, y que Vitoria es el autor que enuncia tales relaciones de la manera más coherente desde hacía siglos”; de modo que puede afirmarse que “su concepción anuncia la modernidad” (Ibidem).

Esta formulación, que echó las bases que conformarían esa estructura de entendimiento universal, es decir al Derecho Internacional, fue postulada por Vitoria, aunque algunos críticos la cuestionan, la ponen en duda. A este respecto, entre los antecedentes histórico-jurídicos se mencionan algunos griegos y romanos. En la época romana el derecho de gentes ya era utilizado; para Cicerón, el derecho de gentes tiene vinculaciones tanto con el derecho natural como con el positivo: “Todo esto es común a la naturaleza y a la ley; ya que es propio de la ley, tanto lo que ha sido escrito como lo que, sin haber sido escrito, se conserva por el derecho de gentes o por la costumbre de los mayores” Ocaña (1996: 143). Por su parte, Gayo afirma que “El derecho de gentes era un derecho común para todos los

hombres, por el hecho de serlo, con un valor universal” Rojas (1984: 25). También se postula a Hugo Grocio como su verdadero creador. Este se ocupó de Derecho Constitucional e Internacional y sus ideas fueron expuestas en su obra *Sobre el derecho de guerra y de paz*. De manera que:

“Nacido en el momento más propicio y necesario, porque en el siglo XVI rota la Cristiandad por la Reforma, y ensanchado el mundo por el descubrimiento de Colón, había llegado la época en que era oportuno e indispensable sacar a luz el nexo jurídico que une a las diversas naciones, el cual no puede ser otro que ese *ius gentium*, ese *ius inter gentes*, definido y esclarecido tan brillantemente por el Maestro Vitoria” (Idem: 26).

La segunda consecuencia o influencia tuvo una impronta negativa, ya que estos títulos negaron la posibilidad de un diálogo intercultural necesario para el surgimiento de una moral relacional en las culturas del nuevo mundo. Este irrespeto cultural, producto de la superioridad étnico-cultural del conquistador, tuvo su base en la racionalidad de la cultura española, que se oponía a la concepción cultural indígena, descalificada como bárbara. Este diálogo intercultural imposible es explicable y comprensible a la luz de nuestros días, porque estos títulos, aunque tuvieron como objetivo principal armonizar las relaciones surgidas del contacto de las dos culturas, por demás completamente diferentes, sin embargo se reconoce, de hecho, una superioridad implícita en el contenido de los mismos títulos, ya que quien los escribe, Vitoria, “percibe los desniveles que hay entre la ”alta civilización" de la que proviene y el “mundo primitivo” que [hay] que colonizar” Roig (2002: 2); y, como tal, tiene la cultura y la ideología del etnocentrismo español; es el logos eurocentrista el que se impone y que debe ser aceptado, ya que es imposible que se pudiese admitir la visión del bárbaro, del sojuzgado.

3. Situación del indígena en la Constitución venezolana

Y porque hoy sus tesis, aquellas que defendían los derechos de los pueblos recién descubiertos, nos resultan obvias, es por ello que las retomamos para ver los derechos de estos otros pueblos indígenas: los pueblos indígenas venezolanos. A partir de aquí, queremos hacer una transposición histórica, con el fin de mostrar cómo en una sociedad democrática, pluralista y mestiza, después de 500 años de historia, sobreviven las manifestaciones del irrespeto cultural, que se viene ejerciendo sobre los 28 pueblos indígenas existentes en Venezuela. Además, queremos establecer si se ha detectado la violación de los derechos humanos y determinar si se ha formulado un cuerpo de derechos indígenas o si, por el contrario, es necesaria su formulación.

El hacer una transposición histórica conlleva riesgos, y como tal hecho, los aceptamos; porque creemos que en los países que tienen pueblos indígenas, podríamos admitir la hipótesis del irrespeto intercultural. Es cierto que no somos razas biológicamente puras, sino que, producto de la misma conquista y coloniza-

De las relaciones internacionales al diálogo intercultural

ción, somos mestizos, y nuestra identidad está precisamente allí, en el mestizaje: indígena, negro y europeo. Pero este mestizaje no nos libera de la tentación de repetir el irrespeto cultural.

Si trasponemos históricamente el título legítimo vitoriano denominado “De la sociedad y comunicación natural” y sus tres conclusiones: derecho al libre tránsito, al libre comercio y derecho de dominio y posesión, notamos que al comparar estos derechos con los de hoy, nos encontramos que los títulos de Vitoria, aunque cumplieron con su cometido en su época, sin embargo, en nuestra época, el sesgo negativo inicial del título y las conclusiones permanece 500 años después de la conquista y colonización.

La impronta discriminatoria comienza en la legislación vigente: la Constitución del año 1961 no hace distinciones y en este sentido podríamos decir que, partiendo de esta idea inicial, supuestamente acertada, la igualdad de todos, se cae ingenuamente en el irrespeto. Dentro de ella, el Capítulo IV, referido a los Derechos Sociales expone, en los Artículos 76, 77, 78, 83 y 84, que todos tenemos los mismos derechos. Textualmente: “Todos tienen el derecho a la protección de la salud, a la educación, al trabajo, a la cultura y se establecerá un régimen de excepción que requiera la protección de las comunidades de indígenas y su incorporación progresiva a la vida de la Nación”.

Esta Constitución ha desconocido, en la praxis, la presencia peculiar de 28 pueblos indígenas. Estos pueblos indígenas o minorías étnicas, al no haber tenido un trato diferencial en la legislación; es decir, al no haberse legislado para ellos en función de las características especiales de su cultura, son víctimas de la exclusión, y en este sentido pensamos como Vitoria, que la justicia internacional no contradice la preservación de las diferencias culturales, y por ello afirmamos que “lo justo no es negociable: el hambre y la tiranía deben ser erradicados donde quiera que se encuentren” Camps (1993: 90).

La primera discriminación es económica, ya que han sido ubicados al margen del desarrollo económico, técnico-científico del país; la segunda discriminación es socio-cultural, la que los sitúa al margen de los derechos sociopolíticos. Esta doble discriminación los coloca en el nivel asimétrico, el de la exclusión económica y socio-política. Estos indígenas no tienen acceso al mercado económico, porque no tienen acceso a una educación planificada especialmente para ellos; es decir, la educación intercultural bilingüe, y debido a ello, pasan a engrosar las listas de los desertores escolares; lo que trae como consecuencia que en el futuro, ante la precariedad del empleo, ocupen las filas de desempleados, o se vean obligados a desempeñar trabajos que no son acordes con su peculiaridad cultural; es decir: de servicio doméstico, como braceros en las haciendas; o se hacen en las cárceles; siendo los principales “clientes” de los hospitales, porque carecen de un sistema alimentario adecuado con sus patrones culturales, y de un sistema preventivo de salud.

La segunda discriminación es socio-cultural, ya que la población indígena tiene poco acceso a la actividad pública, a la actividad política; y, además, sus manifestaciones culturales o son miradas con desprecio o indiferencia, o sólo son una

mercancía; de manera que la población mayoritariamente mestiza hace valer sus derechos y estigmatiza al indígena –que carece de un cuerpo de derechos indígenas– por su doble condición: la de ser indígena y marginal. En este sentido, ¿podríamos cuestionar al Estado Venezolano por violación de los Derechos Humanos? Porque en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, en su Proclamación por la Asamblea General, se establece en los Artículos 25, 26 y 27 que: “Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure la salud,... la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica, la educación... a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad...”

Pero ¿es posible que, a comienzos del siglo XXI, los derechos de los pueblos indígenas sigan siendo desconocidos? ¿Es que se ha borrado “la imagen del hombre” del rostro de estos seres humanos? ¿Es que no tienen el derecho a vivir políticamente? ¿Es que sus posibles derechos atentan contra la soberanía nacional y por ello pasa a ser un problema de poder? En este sentido, la Comisión de Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas, en su resolutivo de 1994, reconoció que las prácticas jurídicas de los pueblos indígenas del mundo constituyen Sistemas de Derecho. Al respecto, el Artículo Cuarto de la Futura Declaración Universal de Derechos de los pueblos indígenas establece: “Los pueblos indígenas tienen derecho a conservar y reforzar sus propias características políticas, económicas, sociales y culturales, así como sus sistemas jurídicos...” Durand (1998: 293).

A partir de esto, es pertinente plantearse el problema desde dos vertientes. La primera, a nivel político, se refiere a que, por un lado, el Estado Venezolano, con un liderazgo emergente, ha abierto un escenario para reconocer la pluralidad jurídica, sin que esto resquebraje la soberanía nacional. De hecho nos estamos refiriendo, por un lado, a la Nueva Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, que en su Capítulo VIII, denominado “De los Derechos de los Pueblos Indígenas”, y en su Artículo 119, establece que “El Estado reconocerá la existencia de los pueblos y comunidades indígenas, su organización social, política y económica, sus culturas, usos y costumbres, idiomas y religiones, así como su hábitat y derechos originarios sobre las tierras que ancestral y tradicionalmente ocupan y que son necesarias para desarrollar y garantizar sus formas de vida”. Por otro lado, los pueblos indígenas empiezan a asumir la conciencia de su diferencia, y con la posesión de esta conciencia, están decididos a mantener sus territorios ancestrales y su identidad étnica.

Este derecho a la diferencia podría lograr el reconocimiento de que

“los pueblos indios son poseedores de *culturas jurídicas propias*, que ordenan, conforme a su propia identidad, las relaciones sociales de producción y de propiedad, es importante precisar que los sistemas jurídicos indígenas no constituyen un orden aislado *puro*, sino compenetrado por otras diversas relaciones históricas (económicas, jurídicas, políticas, religiosas, lingüísticas), así como el sistema jurídico del bloque dominante” (Idem: 302).

Un Estado con un justicia real, en el que los derechos no pueden ser violados, “debe apuntalar el reconocimiento de un sentido de autoridad indígena que no necesariamente— aunque en ocasiones se alterne con la del Estado— subsiste “per se”, teniendo como marco legitimador a las relaciones de reciprocidad interétnicas” (Idem: 306). Es decir, que la fundamentación jurídica indígena debe partir del criterio de diversidad cultural históricamente desarrollado y fundamentarse sobre un marco legislativo, el del pluralismo jurídico, que establezca relaciones de reciprocidad interétnica y no de irrespeto intercultural.

La segunda, a nivel socio-cultural, se plantea que no es cuestión de pensar en lo que es lo más importante, o lo útil, o lo mejor, sino que es un hecho real, están allí, son hombres sencillos y ordinarios, hombres del campo y hombres de la ciudad, y hay que prestar atención a su presencia. Presencia que está pidiendo el reconocimiento y el acercamiento para entablar el diálogo que cuestione al discurso dominante. En este sentido, retomamos el postulado de Vitoria “del natural deseo de comunicación que es inmanente al hombre y que se establece a través del lenguaje”, para afirmar que ha llegado el fin del mutismo, para darle al otro la posibilidad de ser el portavoz que enuncia la realidad de su cultura, de manera que adquiera el rango de sujeto, igual que el sujeto que soy yo.

Es entonces, en esta relación lingüística personal *yo-tú*, relación subjetiva, relación entre sujetos que se hablan y se escuchan, en la que se concentra la posibilidad de situarnos como iguales, superar el irrespeto y encontrarnos en un diálogo entre hombres, entre seres humanos, entre personas; porque

“el respeto del otro viene del escucharlo, en su identidad, sin las trampas de un pensamiento que quiere colocarse en el “lugar”. Aquí la identidad de cada uno es la condición mínima para que este “hablar juntos” no degenera en un diálogo de apariencia democrática. Es a través de esto que podremos descubrir, sin prejuicio ni sumisión, el valor de cada pensamiento extranjero” DiManno (1998: 43).

Y aunque la dinámica cultural latinoamericana se inscribe sobre la violencia y la dominación, y constituye parte esencial de la cotidianidad, sin embargo, creemos que el lenguaje es instrumento de comunicación y de manipulación, y por ello, vamos a entrar en el diálogo con el otro; y, sin manipulación, entrar en la oralidad de su discurso para escuchar sus tradiciones orales. Vamos a asumir su objetualidad cultural no como una mercancía en la que se invierte y se recupera con intereses, sino que, siendo sociables por naturaleza, nuestro interés ha de estar en compartir el goce estético de sus obras; en el convertir sus territorios ancestrales no en reservaciones, sino en campos de pastoreo, de asentamiento de su existencia espiritual, en el que se construya y se reconstruya la vida cotidiana y la identidad cultural del hombre indígena. En este sentido, sabemos que sus relaciones de propiedad “se fincan en la identidad cultural del grupo y es sólo en tanto que es miembro de la comunidad como el indígena puede incorporarse a las relaciones de propiedad de dicho núcleo social” Durand (1998: 302). Además, hay

una valoración fundamental al trabajo que se realiza dentro del núcleo familiar y con la solidaridad entre sus miembros.

Y hoy, en la era de la globalización, de la internacionalización, comprobamos que la justicia internacional no invalida la peculiaridad cultural; y que en el clamor internacional está presente la voz del indígena, que reclama por sus derechos; por ello es que el diálogo intercultural se convierte en la alternativa. Diálogo que, como elemento socializador del intercambio económico, educativo y cultural, hará que la transición se haga sin traumas y que la integración entre las diversas culturas se realice sobre la base de las relaciones humanas, para que puedan encontrarse ambas culturas; pues lo importante es asumir una reflexión profunda sobre “el “saber vivir”, “el saber convivir”, “el saber de nuestra comunidad”. En este plano, de lo que se trata es de una búsqueda de los valores identitarios, de los diversos tonos y matices que asume “un nosotros latino”, “un nosotros nacional” o un nosotros comunitario que se enfrenta a la creciente fragmentación y diversidad cultural que irrumpe en la casi totalidad del planeta” Salas (2002: 15); porque la heterogeneidad social y la particularidad cultural pueden coexistir y fortalecer a la nación.

Referencias Bibliográficas

- Camps, Victoria (1993). El derecho a la diferencia en L. Olive, **Ética y diversidad cultural**, México, pp. 90-113.
- Castilla, Francisco (1992). **El pensamiento de Francisco de Vitoria**, Barcelona, Anthropos.
- Di Manno, Danilo (1998). Nosotros los No-Europeos. El pensamiento de América Latina y la No-Filosofía: un non rapport posible?, en **Utopía y Praxis** (4), Maracaibo, LUZ, pp. 31- 43.
- Durand, Carlos (1998). La costumbre jurídica india como sistema de derecho en **Dikaiosyne** (1) Mérida, ULA, pp. 153-168.
- Ocaña, Marcelino (1996). **El hombre y sus derechos en Francisco de Vitoria**, Madrid, Ediciones Pedagógicas.
- Roig, A. (2002). **Filosofía Latinoamericana e Interculturalidad**, Maracaibo, LUZ.
- Rojas, José (1984). **Vitoria y el problema de la Conquista en Derecho Internacional**, México, Universidad de Guanajuato.
- Salas A., Ricardo (2002). Problemas y perspectivas de una ética intercultural en el marco de la globalización cultural en **Revista de Filosofía** (41). Maracaibo, LUZ, pp. 7-29.
- Todorov, Tzvetan (1997). **La conquista de América. El problema del otro**, Madrid, Siglo XXI.
- Vitoria, Francisco (1981). **Relecciones sobre los indios**, Bogotá, El Buho.