



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE SAN LUIS POTOSÍ

**Facultad de Derecho
Facultad de Psicología
Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades**

**ANÁLISIS RETÓRICO DE LA CARTA DE FRAY JULIÁN
GARCÉS, UN FUNDAMENTO DE LA TRADICIÓN
IBEROAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS**

T E S I S

para obtener el grado de

MAESTRO EN DERECHOS HUMANOS

presenta

Damián Macías Valadez

Director de tesis

Dr. Ramón Manuel Pérez Martínez



Generación 2016-2018

San Luis Potosí, S.L.P., a 13 de octubre de 2018

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN... 2
2. CONTEXTO HISTÓRICO... 6
 - 2.1 Sobre la dominación hispánica del Nuevo Mundo a principios del siglo XVI... 6
 - 2.2 Sobre Julián Garcés y su carta... 12
 - 2.3 Temas y propósitos de la carta... 19
3. SOBRE EL GÉNERO EPISTOLAR... 22
 - 3.1 Sobre la práctica epistolar en la Antigüedad y en la Edad Media... 23
 - 3.2 Sobre el *ars dictaminis* medieval... 26
 - 3.3 Sobre la epistolografía y su preceptiva en el Renacimiento... 33
4. MARCO TEÓRICO... 37
 - 4.1 Sobre las dos tradiciones de los derechos humanos: la occidental y la iberoamericana... 37
 - 4.2 Sobre el humanismo y sus clases... 43
 - 4.3 Sobre la retórica y la función central del argumento... 50
5. ANÁLISIS RETÓRICO... 54
 - 5.1 *Salutatio*... 54
 - 5.2 *Exordio*... 57
 - 5.3 *Narratio*... 63
 - 5.4 *Argumentatio*... 65
 - 5.5 *Petitio*
 - 5.6 Relación de causas y pruebas con la Tradición Iberoamericana de Derechos Humanos... 89
 - 5.6.1 Tradición Iberoamericana de Derechos Humanos, Teología de la Liberación y la carta de fray Julián, una misma opción... 100
6. CONCLUSIONES... 102

1. *Introducción*

Se dice que ahora vivimos en el tiempo de los derechos¹, sin embargo habría que preguntarnos hasta qué punto esto puede ser cierto, o en qué sentido se dice que vivimos en el tiempo de los derechos. Recordemos que no hace mucho Noruega y Dinamarca se disputaban el territorio de Groenlandia. La participación de los nativos de Groenlandia en la disputa de su territorio fue nula. Para la Corte de Justicia Internacional de La Haya, encargada de llevar el proceso, los aborígenes era como si no tuviesen existencia en nuestro siglo y no la hubieran tenido antes, de ahí que no se les considerara en lo absoluto en la disputa de un territorio, de su territorio. En cambio, en el siglo XVI, los bárbaros, los indios fueron considerados como titulares de jurisdicción pública y dominio privado². La contradicción es obvia; unos colonizadores de tiempos casi feudales reconocían el derecho de los colonizados mientras que otros de “época constitucional” y de “instituciones constitucionales”, tanto internacionales como estatales ni siquiera concibieron la posibilidad de que un determinado grupo social pueda ser sujeto de derechos³.

Pues bien, ni vivimos en los tiempos de los derechos⁴, en un sentido de factibilidad y efectivización, ni tampoco se puede catalogar al siglo XVI como una época proclive a reconocer derechos. Lo que sí podemos decir es que lo que se ha logrado en materia de derechos humanos, en su reconocimiento y concreción, ha sido a través de las resistencias y de las luchas sociales⁵. Estas luchas sociales y resistencias surgen a partir de la constatación en carne propia de las injusticias de los sistemas políticos, económicos del neoliberalismo

¹Bobbio, 1991.

²Ver Vitoria, 2007.

³Clavero, 1994, pp. 1 y ss.

⁴“Según las últimas cifras disponibles de la Organización para la Alimentación y la Agricultura de las Naciones Unidas (FAO), en 1997-1999 había 815 millones de personas desnutridas en el mundo: 777 millones en los países en vías de desarrollo, 27 millones en los países que hacían la transición a las economías de mercado, y 11 millones en los países industrializados (FAO, 2001)... Un economista del Banco Mundial concluyó en un “estudio de amplio espectro que cubre el 85% de la población mundial de 91 países”, que “el 1% más rico del mundo tiene ingresos equivalentes a los del 57% más pobre. Cuatro quintas partes de la población del mundo viven por debajo de lo que países en América del Norte y Europa consideran la línea de pobreza. El 10% más pobre de los norteamericanos está, sin embargo, en mejores condiciones que dos tercios de la población mundial” (Boaventura de Sousa Santos, 2012, p. 44). Sobre el modo en que actuaron los conquistadores españoles en la primera mitad del siglo XVI, priorizando sin ningún tapujo la extracción del oro sobre todas las cosas ver Gustavo Gutiérrez, 1989.

⁵Gallardo, 2006.

que prioriza el libre mercado sobre todas las cosas⁶. En el siglo XVI el Nuevo Mundo, llamado así por los conquistadores, fue despojado de su identidad, fue masacrada su gente, sus recursos saqueados y terminó por inventarse América⁷. Hubo desde entonces una genuina oposición ante la pretensión de apropiarse del “nuevo continente”, o como escribió Silvio Zavala, que América contó bien pronto, “con una tradición generosa que le permitió arrostrar las amenazas del orgullo, del prejuicio y de la codicia que arribaron también con los primeros colonos⁸. Para unos, como veremos, dicha oposición fue parcial e interesada, por tanto, también, en última instancia, estaba ajustada al proceso de dominación del Nuevo Mundo. Nosotros nos ubicamos del lado de quienes ven a esas primeras defensas del indio como acciones comprometidas con el indio, con el desprotegido, con el que fue relegado de la posibilidad de ser sujeto de derechos, reducido a la condición de indio-pobre, objeto-herramienta. Dicho esto, consideramos a las defensas, prácticas y teóricas, que se hicieron del indio, a principios del siglo XVI por parte las órdenes mendicantes, como resistencias generadoras de derechos, de derechos humanos⁹. Esto lleva a decir que no vivimos en los tiempos de los derechos, sino que, desde del siglo XVI, empezamos a vivir en tiempo de la lucha y la resistencia de poder generar y concretar derechos, y cuya posibilidad de llegar concretarlos radica en la persistencia de tales luchas y resistencias.

Nos proponemos concretamente en esta investigación analizar un documento, una carta escrita en 1535 por el dominico fray Julián Garcés, y que fue dirigida al Papa Paulo III con la intención de conseguir la intervención de éste para que remediara la situación de los indios en el Nuevo Mundo. Este documento es singular por muchas razones, primero, porque a diferencia de otros alegatos que defendían al indio, dirigidos a emperadores u obispos, la carta de Garcés está dirigida directamente al Papa, lo cual es de llamar la

⁶En este sentido Aníbal Quijano afirma que la globalización arrancó hace poco más de 500 años, en el momento de la conquista, resultando de este hecho la formación de una estructura productiva, financiera, comercial, dejando el poder político y los procesos de producción concentrados en las manos de los funcionarios del capital especulativo (Quijano, 2001, p. 118).

⁷O’ Gorman, 2006.

⁸Zavala, 1987, p. 144.

⁹Utilizar el término “derechos humanos” ligado al siglo XVI o posterior a este puede sonar a anacronismo, que de hecho lo es. Sin embargo, como ha escrito Mauricio Beuchot “connotados tomistas han encontrado que es posible hacer equivalente la noción de derechos naturales del hombre, de santo Tomás, con los derechos humanos de la modernidad. Tanto C. I. Massini como el filósofo franco-polaco G. Kalinowski consideran que, aun cuando en santo Tomás no haya existido la expresión “derecho humano”, p. ej. a la vida, le resulta semánticamente coextensiva la noción del “derecho natural” a la misma; así, se puede decir lo mismo de los demás derechos humanos” (1993, p. 50).

atención ya que en esa época al Papa sólo se podían dirigir a través de príncipes o emperadores. Segundo, porque de ella se han dicho muchas cosas que son contradictorias entre sí: unos sostienen que la carta es del mismo colorido que los escritos de Bartolomé de las Casas¹⁰; otros, dicen que la sola carta vale más que todas las peroratas de este último¹¹. René Acuña, el editor más reciente de la carta de Garcés declara que la carta en su mayoría es puro *boloney*¹², que alegatos en pro de los indios los hay mejores y con mejor conocimiento de causa¹³; aunque la gran mayoría de los que se refieren a la carta de Garcés, incluso algunos de sus detractores, sostienen que fue la carta la que terminó por provocar la intervención del Papa en el Nuevo Mundo. Además, esta carta ha sido poco estudiada a pesar de que se le ha denominado como una “inmortal carta”¹⁴, y que quedará como recuerdo de uno de los documentos más importantes de la historia de la Iglesia en la defensa de la dignidad humana¹⁵. Entonces, hay razones de peso que nos motivan a estudiar esta carta, su importancia histórica al estar referida a un acontecimiento tan importante como lo fue la conquista del Nuevo Mundo; además de que no existen estudios rigurosos que den cuenta de su verdadera importancia en el proceso histórico de la dominación del Nuevo Mundo.

Las referencias que se hacen de la carta son sobre todo desde un punto de vista histórico, filosófico-teológico o jurídico. Creemos nosotros que al abordar la carta desde las coordenadas de la retórica clásica nos permitirá ver aspectos poco señalados de la carta, como lo son sus estrategias argumentativas contenidas en la misma estructuración del lenguaje. Además, si bien la retórica hoy en día, por razones de desconocimiento, no goza de buena reputación¹⁶; en cambio, en el siglo XVI fue una de las siete artes liberales del *Trivium* y el *Quadrivium* con lo cual fue una disciplina de estudio obligado en todas las

¹⁰Ricard, 1986, p. 173.

¹¹Cuevas, 1921, t. 1, 333.

¹²El término *boloney* traducido al español podría ser entre otras cosas: patrañas, tonterías, falsedades, chorradas, pamplinas.

¹³Acuña, 1995, intr., pp. xvii-xviii.

¹⁴Dussel, 1970, t. V, p.27.

¹⁵Dussel, 1970, t. V, p. 68.

¹⁶Muchos de los juicios negativos sobre la retórica tienen su origen en Platón. Para éste la retórica es un simple ejercicio de persuasión orientado a distraer mediante palabras encantadoras y sonoridades vacías. Para Platón “la retórica sofista no es una ciencia sino sólo un truco que incurre en el pragmatismo inmoral. No es ciencia porque campo es lo verosímil, lo plausible, lo probable, su fuerza es emotiva y no racional. Debe llamarse rutina y no arte” (Hernández, 1994, p. 27). Después Platón en el Fedro dirá que la retórica “es un verdadero arte cuando dirige las almas mediante la palabra, no solo en los tribunales, sino también en la conversación privada, tanto en las cuestiones pequeñas como en las importantes” (Hernández, 1994, p. 27).

universidades. Con esto queremos señalar que Garcés seguro conocía los principios básicos de la retórica y por tanto sus discursos y escritos pueden estar guiados por dichos principios. Vistas así las cosas, al acercarnos a la carta desde la retórica podremos observar, si es que la hay, la coherencia y potencia de los argumentos de Garcés, partiendo del hecho de que, en el proceso de toda argumentación no sólo cuenta el argumento en sí mismo, sino que la disposición en que éste se encuentra es lo que en última instancia determina el grado de persuasión del argumento. A través de un análisis retórico podremos llegar a afirmar si en realidad la carta es puro *boloney*, o si en realidad hay elementos que justifiquen todos los halagos que se han hecho sobre ella.

Pretendemos, principalmente, extraer los argumentos que utiliza Garcés en su argumentación para hacer una vinculación del contenido de la carta con los presupuestos de lo que se ha denominado como Tradición Iberoamericana de los Derechos Humanos, ello porque creemos que el contenido fundamental de dicha tradición se encuentra presente en el escrito del dominico fray Julián. Nuestro estudio va encaminado a mostrar aspectos que desde otras disciplinas no se alcanzan a observar; por ejemplo, es fácil decir que en fray Julián hay un cierto desprecio de los indios ya que llega a referirse a ellos como “asnillos bípedos” o “bestias”, sin embargo, la retórica nos permite negar dicho desprecio, en razón de que Garcés se refiere a los indios como “asnillos bípedos” o “bestias” desde el contexto de la *disputatio* medieval, es decir, es un modo de discusión donde se toman como propios juicios contrarios para después rebatirlos. Es por esto que creemos que desde la retórica podemos abonar algunas cuestiones a la Tradición Iberoamericana de Derechos Humanos.

2. Contexto histórico

2.1 Sobre la dominación hispánica del Nuevo Mundo a principios del siglo XVI

Hernán Cortés empezó la matanza de los naturales desde Potonchan, y desde Tlaxcala llevó sus guerras a sangre y fuego, talando de raíz poblaciones enteras; y les quemé, dice Cortés, “más de diez pueblos, en que hubo pueblo dellos de más de tres mil casas”¹⁷, a este ritmo fue que pronto acabo con la principal provincia de Nueva España, la gran Tenochtitlán; “todos sus habitantes, escribe Dorantes de Carranza, los acabó la guerra y las granjerías de los españoles como acabaron con la isla de Santo Domingo millón y medio de Indios”¹⁸.

Describir la dominación española sobre el continente americano implica, necesariamente, hacer referencia a otra conquista, la que Robert Ricard llamó *conquista espiritual*, esa que fue la justificación jurídica de la primera. Con esto sólo queremos enfatizar que la conquista militar fue tal sólo porque estuvo justificada e impulsada en gran medida por el ideal bíblico de llevar a todas las partes del mundo el mensaje de Cristo. Por eso, Hernán Cortés en el proceso de la conquista declara que está puñando por la fe y arenga a sus soldados diciéndoles que tienen de su parte justa causa y razón, a saber, aumentar la fe entre los bárbaros¹⁹. En un pasaje de Vasco de Quiroga la imbricación entre las dos conquistas es más clara y explícita:

Plugo a la divina Voluntad, poner al frente de los Reinos de las Españas a héroes tan célebres, que no sólo vencieron a las espadas y máquinas de guerra de los bárbaros, sino que, pródigos de su vida y de su patrimonio, penetraron —en compañía de una gran multitud de cristianos— por regiones incógnitas y remotísimas y, vencido el monstruo de la idolatría, plantaron por todas partes, entre los aplausos y felices augurios de la religión cristiana, el Evangelio de vida, haciendo triunfar universalmente la bandera de la Cruz²⁰.

O bien, baste citar un párrafo del *Requerimiento* de 1513 que debía leerse a los habitantes del que empezaría a ser llamado el Nuevo Mundo. Dicho documento explicaba la doctrina cristiana con el fin de que los indios supieran quién era cristo, quién el papa y las razones que los cristianos tenían para apropiarse de las tierras, sus riquezas y sus habitantes, además

¹⁷Citado en García, 1990, p. 888.

¹⁸Citado en García, 1990, p. 888.

¹⁹Citado en Zavala, 1987, p. 24.

²⁰Méndez, 1946, pp. 55-56.

de exponer las consecuencias a las que se atenían en caso de no aceptar lo dispuesto; y téngase muy en cuenta que el documento les era leído en latín, claro está entonces que aunque el natural del Nuevo Mundo quisiera aceptar lo dispuesto ninguna oportunidad tenía de hacerlo porque simplemente no entendía aquellos que se les leía.

Si no lo hicieres, o en ello dilación maliciosamente pusieres, certifico que con la ayuda de Dios yo entraré poderosamente contra vosotros y vos haré guerra por todas las partes y maneras que yo pudiere, y vos sujetaré al yugo y obediencia de la Iglesia y de Sus Altezas, y tomaré vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haré esclavos, y como tales los venderé y dispondré de ellos como Su Alteza mandare, y vos tomaré vuestros bienes, y vos haré todos los males e daños que pudiere, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor y le resisten y contradicen. Y protesto que las muertes y daños que de ello se recrecieren sean a vuestra culpa, y no de Sus Altezas, ni mía, ni de estos caballeros que conmigo vinieron.

Para los religiosos que llegaron al Nuevo Mundo fue prioridad “descubrir cómo incorporar a la nueva humanidad recién hallada a la comunidad que había constituido hasta la fecha el Viejo Mundo, e integrar esta humanidad nueva en la historia única que empezaba con la Creación y debía terminar con el Juicio Final”.²¹ Para lograr esto unos propusieron y usaron la palabra como el único modo para persuadir, convencer y atraer a los indios a la religión cristiana; otros, sencillamente, los menospreciaban como humanos y propugnaban porque se les hiciera la guerra; un tercer grupo tomó una postura intermedia, por ejemplo, fray Diego Valadés del que Méndez Plancarte ha dicho que fue un férreo defensor de los indios frente aquellos que sistemática y tendenciosamente los denigraban²². Sin embargo, cuando fray Diego ve con buenos ojos a los indígenas es cuando éstos ya han sido evangelizados y, es claro, en su *Retórica cristiana*, que cuando hace referencia a los indios antes de haber sido evangelizados lo hace en sentido negativo, “la ferocidad y la infeliz ceguera de esos barbaros”²³.

Vemos, pues, que la actuación del militar no estaba desligada de la del misionero, sino que mutuamente se solapaban; los soldados sabían que todo lo que hicieran para lograr la dominación del Nuevo Mundo quedaba justificado mientras se dijera que era por el bien y la propagación de la fe católica, en otras palabras, el poder suele tener pudor cuando se sustenta únicamente en la fuerza bruta, por ello suele recurrir a otros elementos para

²¹Ricard, 1986, p. 25.

²²Méndez, 1946, p. XLIII.

²³Fray Diego Valadés, citado en Ramírez, 1996, p. 18.

justificarse²⁴; los misioneros por su parte viéndose incapaces de propagar la fe católica entre los indios no cesaban de animar y elogiar a los soldados para que continuaran con su empresa de dominación, unos, entre ellos fray Julián Garcés, pronto cambiaron de opinión, otros, como Betanzos, lo hicieron hasta el final de su vida.

El conquistar suponía necesariamente la dominación del indio, de sus dioses y de su cultura a costa de lo que fuese, por ello se volvió indispensable contar con una justificación teórica de dicha dominación, dando pie, porque no todos estaban de acuerdo, a una polémica sobre la conquista del Nuevo Mundo. Bartolomé de las Casas (1484-1566) quien primero fue soldado y después sacerdote lideró un movimiento en defensa de los indios que fue secundado por otros tantos misioneros. La tesis de Las Casas es que “no existe nación alguna en el mundo, no importa cuál sea la barbarie, la ferocidad o la depravación de sus costumbres, que no pueda convertirse un día en una nación civilizada cuyos miembros se conduzcan de forma humana y conforme a la razón”²⁵. La postura de Bartolomé de las Casas contó con el apoyo del dominico Francisco de Vitoria y el jesuita Francisco Suárez, a los que se les ha considerado como los iniciadores del Derecho Internacional. Ellos defendieron sin ambigüedades la doctrina de la igualdad fundamental de todos los hombres y de todos los pueblos²⁶. La postura contraria tuvo como mayor representante a Ginés de Sepúlveda quien, básicamente, lo que sostuvo fue que lícitamente a los indios se les podía hacer la guerra dada su evidente naturaleza inferior.

Los primeros españoles que llegaron al Nuevo Mundo eran en su mayoría ex soldados licenciosos, nobles arruinados, aventureros o presidiarios. Otros eran criminales indultados de alguna pena a cambio de que sirvieran en las indias. De todos ellos pocos estaban dispuestos a trabajar con sus manos, ni muchos menos a tratar con bondad a los indios, y si el trabajo era indispensable para mantener la colonia los indios se encontraron muy pronto trabajando para los españoles en condiciones inhumanas²⁷. Tanto que, por ejemplo, en la Española se llegó casi al exterminio de los indios que habitaban esa isla.

En 1516 el bachiller Luis Sánchez manifestaba que “todos cuantos pasamos a las indias, vamos con intención de volver a España muy ricos, lo cual es imposible –pues de

²⁴González, 2005, p. 169-170.

²⁵Citado en González, 2005, p. 168.

²⁶Las Casas, citado en González, 2005, p. 168.

²⁷Hanke, 1949, p. 28.

acá no llevamos nada y allá holgamos- sino acosta del sudor y sangre de los indios”²⁸, y a finales del siglo XVI Oviedo declara sobre los españoles que “como verdaderos manigoldos o buchines o verdugos o sayones o ministros de sataná, mas enconadas espadas y armas han usado, que son los dientes y ánimos de los tigres y lobos, con diferenciadas e innumerables y crueles muertes que han perpetrado, tan incontables como las estrellas”²⁹ y sobre los generales se dice que ellos han exterminado la tierra y ellos han sido la causa de muerte de tantos indios³⁰. Aunque muchos misioneros hicieron frente a los atropellos de los conquistadores, sabemos por muchos documentos que la conquista cobró la vida de una buena parte de la población indígena, los españoles hicieron la guerra sin dar tregua alguna, perecieron tanto los indígenas que se defendían de la dominación como aquellos que se habían aliado a los de Castilla³¹. Alonzo de Zorita escribe que:

La multitud que se ha consumido y consume, llevándolos cargados a la conquista y entradas, y otros para servicio de la gente de guerra, sacándolo por fuerza de su natural, y apartándolos de sus mujeres e hijos, deudos y parientes, y de ellos volvían muy pocos o ninguno, porque todos perecían allá, o por los caminos, o en llegando a sus casas, y yo oí a muchos españoles decir en el Nuevo Reino de Granada, que de allí a la gobernación de Popayán no se podía herrar el camino, porque los huesos de hombres muertos los encaminaban; y están unas aves que en cayendo el indio le sacan los ojos³².

En fin, existen muchas fuentes como esta que confirman las condiciones a las que fueron sometidos los indios en los primeros años de la conquista. Como ya hemos dicho, la conducta de los españoles fue aprobada por muchos, pero también fue reprochada por muchos otros, uno de los primeros que se opuso al maltrato que recibían los indios, o al menos del primero del que se tiene noticia, fue fray Antonio de Montesinos quien atacó enérgicamente en un sermón pronunciado en 1511 en la Española la conducta de sus compatriotas declarando que sus acciones no les permitirían salvarse más que los moros o los turcos³³. Dicho sea de paso, fray Julián Garcés antes de la llegar a su sede episcopal en

²⁸Citado en García, 1990, p. 49.

²⁹García, 1990, p. 50.

³⁰García, 1990, p. 50-51.

³¹García, 1990, p. 369.

³²Citado en García, 1990, p. 369.

³³El sermón de Montesinos fue recogido, no en su totalidad, por Bartolomé de las Casas: “Llegado el domingo y la hora de predicar, subió en el púlpito el susodicho padre Fray Antón Montesinos, y tomó por tema y fundamento de su sermón, que llevaba escrito y formado por los demás: *Ego vox clamantis in deserto*. Hecha su introducción y dicho algo de los que tocaba a la materia del tiempo del Adviento, comenzó a encarecer la esterilidad del desierto de las conciencias de los españoles de esta isla ceguedad en que vivían; en cuanto al

el Nuevo Mundo se entrevistó con Montesinos y Bartolomé de las Casas en Santo Domingo en el año de 1527, por lo cual es de suponer que Garcés a su llegada a la Nueva España estaba bien enterado de la situación de los indios³⁴, y a decir de Dussel, Bartolomé de las Casas fue el que le hizo ver a Garcés la importancia de la evangelización pacífica³⁵, sobre esto Garcés llega a decir que con palabra y ejemplo o acción y lengua es como hay que obrar con los indios, obrar con ellos como quisiéramos que obraran con nosotros³⁶, y la encíclica *Sublimis Deus*³⁷ por su parte nos dice que los indios “deberán ser atraídos a la fe dicha de Cristo mediante la predicación de la palabra de Dios y mediante el ejemplo de buenas costumbres”³⁸.

En el sermón, que gracias a Bartolomé de las Casas conocemos lo sustancial, Montesinos con un estilo que muy cercano a la mayéutica defiende la racionalidad de los indios y condena los actos de crueldad cometidos en contra de ellos y a quienes los han cometido. Sabemos por el mismo Bartolomé que Montesinos fue obligado a retractarse de lo dicho en el sermón, y no era para menos si entre los que escucharon el sermón estaban las autoridades de más alto rango. Sin embargo, Montesinos en otro sermón refrendó de una manera más enérgica lo que antes había dicho. Por tal razón no es gratuito que a Montesinos y a su sermón se les considere como “la acción fundacional de defensa de los

peligro andaban de su conocimiento, no advirtiendo los pecados gravísimos en que con tanta insensibilidad estaban continuamente zambullidos y en ellos morían. Luego toma sobre su tema, diciendo así: para os lo dar conocer me subido aquí, yo que soy voz de Cristo en el desierto de esta isla, y por tanto, conviene que con atención, no cualquiera, sino con todo vuestro corazón y con todos vuestros sentidos, la oigáis; la cual voz os será la más espantable y peligrosa que jamás pensasteis oír... todos estáis en pecado mortal y en el vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué auctoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muerte y estragos nunca oídos habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades en que, de los excesivos trabajos que les dais, incurren y se os mueren y, por mejor decir, los matáis por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine y cognozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Éstos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto, que en el estado en que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo (De las Casas, 1981, t: II, p.4441-442).

³⁴Dussel, 1970, t: III, p. 164.

³⁵Dussel, 1979, t. V, p. 64.

³⁶Garcés, 1995, p. 28.

³⁷La encíclica *Sublimis Deus* es un documento expedido por el Papa Paulo III en 1537, en él se establece que los indios gozan de igual dignidad, libertad y dominio y que no deben ser esclavizados.

³⁸Acuña, 1995, Apéndice I, p. lvii.

derechos humanos en Hispanoamérica”³⁹ y como el inicio de la Tradición Iberoamericana de Derechos Humanos⁴⁰, en otras palabras, “este primer grito en favor de la libertad en el Nuevo Mundo señaló un viraje decisivo en la historia de América”⁴¹.

La prédica de Montesinos, pues, fue la primera defensa de muchas otras que se hicieron en favor de los indios, y aunque fueron muchos los que se opusieron fueron más los que querían beneficiarse con la explotación de las tierras y el sometimiento de los indios. Por eso, el maltrato y la exclusión persistieron durante todo el proceso de la conquista. Otro personaje que se opuso férreamente fue Alonso de la Veracruz, quien viendo las crueldades a las que eran sometidas las mujeres indígenas declara en su célebre obra *De Dominio Infidelium et Iusto Bello* que “estas cosas y otras son fruto de tal tributo, quienes exigen esas cosas pecan y están obligados a restitución”⁴², y el obispo Zumárraga escribe: “y porque está claro ser injusto, y todos los religiosos y letrados concuerdan en esta sentencia: que no hay ley ni razón ni ejemplo por donde estos (los indios) se hagan esclavos como se hacen”⁴³.

Por su puesto, dentro de la defensa que se hizo del indio está la carta de fray Julián Garcés, que cuenta con la característica de estar dirigida al papa Paulo III y de haber influido decisivamente en la aparición de la encíclica *Sublimis Deus* y a través de ella en la Nuevas Leyes de Indias (1543), porque, “aunque no se pueda decir que entre la carta de fray Julián y la bula que promulgó más tarde el pontífice haya existido una relación de causa y efecto, sí es digno de señalar que el redactor del breve papal, quienquiera que haya sido, glosó la epístola del obispo casi *verbatim* y tomó de ella el esquema básico doctrinal”⁴⁴.

Sumarizando, estos y otros personajes con su vida y con sus obras son el fundamento de la Tradición Iberoamericana de Derechos Humanos, porque en ellos encontramos la

³⁹De la Torre, 2014, p. 59.

⁴⁰De la Torre, 2014, p. 59.

⁴¹Hanke, 1949, p. 31.

⁴²Alonso de la Veracruz, 1994, p. 65.

⁴³Citado en Parish y Harold, 1992, apéndice I, p. 255-256,

⁴⁴Acuña, 1995, intr., p. xxviii. De aquí en adelante para referirnos a la introducción que hace René Acuña de la carta de Julián Garcés lo haremos como: Acuña, año, intr., y número de página; y para referirnos a las notas explicativas que hace acuña al texto de Garcés lo haremos como Acuña, año, n. (número de la nota) y el número de página; y para referirnos a la carta de fray Julián editada por Acuña lo haremos como Garcés el año y el número de página. Cuando citemos las ediciones de Dávila Padilla se van a distinguir de la edición de René Acuña por el año de publicación.

defensa de los Derechos de los indios, los empobrecidos de las indias, premisa fundamental de dicha tradición. No es un texto o una persona con lo que inicia la Tradición Iberoamericana de Derechos Humanos, sino toda acción que tenga por objetivo remediar la situación de aquél que por culpa de intereses económicos ha sido empobrecido y excluido. Nosotros aquí analizaremos un texto en específico desde unas coordenadas determinadas, sabedores de que nuestro texto es sólo uno de otros tantos. Si bien, parte de Iglesia, en términos generales contribuyó con la dominación militar, cultural y religiosa, cosa que no se puede negar, otra parte de la Iglesia contribuyó a que dicha dominación fuese lo menos cruenta posible.

Esto nos lleva a decir lo siguiente: que existió una relación de codependencia entre las dos conquistas, pero que al interior de esa relación se dio otra a la que podríamos definir como relación dialéctica, en su sentido de oposición, o relación de contención. En esta relación unos operan como sujetos con pretensiones de dominación, otros como sujetos portadores del encargo de justificar las pretensiones de los primeros; el tercer grupo se enfrenta a los dos anteriores y hace las veces de sujeto opositor dando así el carácter dialéctico a la relación, y en tanto que sólo se logra mitigar la situación opresiva de los indios de ahí toma su carácter de contención. Con esto queremos decir que la conquista espiritual sí fue en muchos sentidos la justificación jurídica de la dominación militar, pero también en muchos otros sentidos, los encargados de llevar a cabo la conquista espiritual fueron los que se opusieron y no permitieron que la dominación militar llegara a convertirse en un total exterminio sistemático.

2.2 Sobre fray Julián Garcés y su carta

Entre los evangelizadores que llegaron al Nuevo Mundo se encuentra el fraile dominico Julián Garcés quien para el año de 1525 ya era el primer obispo de Tlaxcala y el primero en el Nuevo Mundo. Cuando se habla sobre la defensa de los indígenas en los primeros años de la conquista se piensa generalmente en personajes de suma relevancia como Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga o fray Juan de Zumárraga, y después de estos en Julián Garcés. Sin embargo, la obra del dominico aragonés en lo referente a la defensa y promoción de la dignidad de los indios fue tan vital como la de los personajes antes mencionados ya que con ella se aminoraron o frenaron muchos de los abusos que se

estaban cometiendo en contra de los indígenas, y es bien sabido que incluso, como ya hemos adelantado, dicha carta contribuyó a la aparición de la encíclica *Sublimis Deus*.

Sobre los datos biográficos de Julián Garcés quedan algunos por descubrir y otros por precisarse, como por ejemplo la fecha exacta de su nacimiento y de su nombramiento como primer obispo de Tlaxcala. Agustín Dávila Padilla, en su breve biografía sobre Garcés, más allá de los datos referentes al comportamiento de Garcés, lo único que nos dice es que a su llegada al Nuevo Mundo tenía ya setenta años de edad⁴⁵, edad que podría suponer un impedimento para llevar a cabo las actividades que le correspondían como obispo en un ambiente tan hostil como el que se vivía en las tierras del Nuevo Mundo. Sin embargo, como iremos viendo, ello no impidió que el dominico Garcés se destacara por su incesante defensa de los indios⁴⁶.

A lo anterior Padilla añade que tenía ya casi noventa años cuando se veía cercana su muerte, “se le acercaba el fin de su peregrinación, y conociendo los médicos que era mortal un accidente que le sobrevino de calentura, le dijeron que recibiese los sacramentos”⁴⁷. Aunque los médicos intentaron con remedios curar la enfermedad ésta terminó por quitarle la vida. Además de esto, Padilla nos dice que Garcés recibió el hábito en la provincia de Aragón⁴⁸, que le enviaron a la antigua y famosa universidad de París y que gracias a sus méritos el emperador Carlos V lo nombró el primer obispo de Tlaxcala lo que lo hacía también el primer obispo en el Nuevo Mundo⁴⁹. Fuera de estos datos en la biografía de Padilla no podemos encontrar más que buenas referencias del comportamiento del fraile.

Juan Díez de la Calle escribe que “fue el primer obispo el venerable Don fray Julián Garcés maestro en sagrada teología por la universidad de París, natural del reino de Aragón

⁴⁵Dávila, 1596, p. 155.

⁴⁶“Se le enternecían (a Julián Garcés) las entrañas de padre, conociendo la miseria de estos pobrecitos indios. En los veinte años que vivió obispo nunca los dejó de favorecer” (Dávila, 1596, p. 159). Mariano Cuevas ha dicho, de forma un tanto exagerada, que “en lo que más se distinguió Garcés fue en la energía y actividad con que llenó su cometido de Protector de los indios. La sola carta a que ya hemos aludido bastaría para demostrarlo, aunque otros documentos no tuviésemos. Ella sola vale y valió de hecho más que todas las peroratas exageradas de Fray Bartolomé de las Casas” (Cuevas, 1921, t. 1, 333); otros en cambio verán en el estilo de la carta de Garcés mucha semejanza con los escritos de Bartolomé de las Casas: “el obispo de Tlaxcala, también dominico como Betanzos, creyó su deber escribir al papa Paulo III una carta de defensa de los indios. Con cierto colorido que parece del estilo de fray Bartolomé de las Casas” (Ricard, 1986, p. 173).

⁴⁷Dávila, 1596, p. 159.

⁴⁸Dávila, 1596, p. 153.

⁴⁹Dávila, 1596, p. 154.

y de familia noble y calificada; varón de grande fama de santidad”⁵⁰. En la obra del cronista aragonés Vicencio Blasco de Lanuza no encontramos nada relevante, más bien leemos los mismos datos que ofrecen los autores antes citados, “Julián Garcés, hijo de este reino, y fraile de la orden de santo Domingo, varón doctísimo, y santo de estos mismo tiempos, obispo de Tlaxcala allá en el Nuevo Mundo”⁵¹. Como nos podemos dar cuenta siguen sin aparecer datos precisos como la fecha de su nacimiento, de su nombramiento como primer obispo de Tlaxcala o la fecha en que murió.

Mariano Beristáin de Sousa ofrece una compilación de datos sobre la vida de Julián Garcés, donde aparecen los antes mencionados además de otros. Escribe Mariano que Garcés nació en Munébrega, Aragón, en 1442 según unos, o en 1460 según otros. Recibió el hábito de Santo Domingo en el convento de san Pedro mártir de Calatayud, después de profesar los votos pasó a estudiar a la Universidad de Paris, de donde salió gran filósofo, eminente teólogo y orador elocuentísimo, tanto que, escribe Beristáin, Antonio de Nebrija decía que necesitaba estudiar mucho para competir con Garcés.

En 1519 fue presentado por Carlos V como el primer obispo de la Nueva España con el título de obispo carolense y Santa María de los Remedios en la provincia de Yucatán, tiempo después el Papa Clemente VII decretó que dicho obispado, el carolense y Santa María de los Remedios, se extendiese en límites abarcando así Tlaxcala, san Juan de Ulúa, Matlata, Villarrica de la Veracruz, Medellín, Tabasco, y desde el río de Grijalva hasta llegar a Chiapas; denominándose entonces a fray Julián Garcés y a sus sucesores como obispos de Tlaxcala⁵².

En suma, Garcés nace en 1460, es nombrado en 1519 Obispo de Tlaxcala, su toma de posesión lo más probable es que haya sido entre 1527 y 1529. Muere por el año de 1542⁵³,

⁵⁰Díez, 1659, p. 207.

⁵¹Blasco, 1619, p. 344.

⁵²Beristáin, 1883: t. 2, pp. 18-19.

⁵³Sobre del fraile Garcés Dávila Padilla cuenta lo siguiente: “Por no negar en la muerte el amor que a su orden había tenido en la vida, se mandó enterrar entre los frailes en el convento de la Puebla. Callaron por entonces discretamente los clérigos por no dar con su resistencia pena a quien ellos nunca se la dio por ser prudente en su régimen. Fatigavale la enfermedad, y hubo al fin de llegar a darle a los venerables años de aquel santo prelado, llevándole Dios a su gloria. El cabildo de aquella iglesia pidió luego con mucha insistencia al Prior y convento de santo Domingo, tuviese por bien de desheredar a aquella iglesia de su primer prelado, sino concedérsele para que quedase sepultado entre sus prelados, el que vivía en el amor y afición de todos. Hubo algunos pareceres contrarios y la resolución fue que se enterrase en la iglesia mayor, como se hizo solemnemente acompañándole todo el convento, y llevándole de remuda en hombros sus frailes y

y en realidad los datos biográficos de Garcés con los que contamos sólo podemos decir, sin asegurar nada, que llegó a la edad de setenta años al Nuevo Mundo, que murió a los noventa años, y que su trabajo en el Nuevo Mundo fue de veinte años, y en realidad todo el asunto sobre la vida de Garcés, como escribe René Acuña, será bizantino hasta que no se encuentren documentos de fe⁵⁴.

Dávila Padilla cuenta que fray Domingo de Betanzos, indignado porque los españoles sostenían que los indios no eran hombres, envió a fray Bernardino de Minaya a Roma quien llevaba consigo una serie de cartas entre las cuales se encontraba la escrita por fray Julián Garcés. Dichas cartas, escribe Padilla, “informaban a su Santidad de lo que en el caso (de la esclavitud de los indios) sentían, y en particular una muy elegante carta Latina que escribió el buen obispo de Tlaxcala don Julián Garcés, cuya erudición mereció que quedase impresa en Roma en el año de mil quinientos y treinta y siete”⁵⁵. Otro cronista dominico, este del siglo XVII, escribió, tal vez habiendo leído lo escrito por Dávila Padilla, que:

Acudieron al Sumo Pontífice que a la sazón era Pablo Tercero de gloriosa memoria, dándole cuenta de lo que pasaba (del maltrato de los indios) por muchas relaciones y cartas de personas fidedignas. Entre las cuales hizo ventaja una del señor fray Julián Garcés, Primer Obispo de Tlaxcala, en que en latín elegantísimo (porque el Obispo fue el Cicerón y Quintiliano de su tiempo: y decía Antonio de Nebrija padre de la latinidad de nuestros tiempos, que para saber más que él, había menester estudiar otros cincuenta años) refuta la opinión con muchas razones y ejemplos y suplicaba a su santidad pusiese remedio en tan pernicioso error, y definiese y decretase como Vicario de Jesucristo Cabeza de su Iglesia, lo que convenía para el bien espiritual y corporal de los naturales de estas partes. Hizo la embajada desde México a Roma el Padre Fray Bernardino de Minaya, y fue tan bien oído de su Santidad, que muy en su favor despachó el Breve siguiente con que se dio fin a tan pernicioso error, y comenzaron los Españoles a mirar a los indios como a prójimos y participantes con ellos en la naturaleza humana⁵⁶.

Alfonso Trueba escribió que Garcés fue un campeón de los derechos de la raza indígena, y más aún, dice Trueba, que el nombre de Garcés puede ponerse por encima de los de Pedro de Gante, Martín de Valencia, Motolinía e incluso del mismo Bartolomé de las Casas. De la Carta de Garcés Trueba afirma que fue la causante de la *Sublimis Deus* a la cual se le puede

prebendados hasta darle sepulcro en un bóveda que estaba labrada sobre las gradas del altar mayor al lado del evangelio donde hoy se ven sus insignias de sombrero dosel y armas” (Dávila, 1596, p. 160).

⁵⁴Acuña, intr., 1995, p. xviii.

⁵⁵Dávila, 1596, p. 111.

⁵⁶Remesal, 1932: t. 1, p. 207.

considerar como la primera declaración de los derechos del indio⁵⁷. Y más adelante nos dice que “la orden dominica, en general, tomó a su cargo la gloriosa campaña en defensa de los derechos humanos de los indígenas; y fray Julián Garcés, en particular, la llevó al triunfo con su carta”⁵⁸. En Realidad no existen bases sólidas para afirmar que la carta de Garcés haya sido la causante directa de la intervención del Papa.

La afirmación de Remesal de que a raíz de la carta de Garcés los españoles empezaron a mirar a los indios como prójimos y a reconocerles su naturaleza humana es exagerada y habrá que entenderla como un elogio de compañeros de orden. Incluso es exagerado pensar que la carta sola provocó la aparición de los decretos *Pastorale officium*, *Altitudo divino consilii*⁵⁹ y la *Sublimis Deus*, todos impresos en 1537, hay que entender la carta de Garcés como un elemento más dentro de la gran inconformidad que se tenía sobre las condiciones a las que eran sometidos los indígenas⁶⁰.

Porque, “ninguna carta de un obispo aislado, no importa lo elocuente que fuera, pudo haber sido la fuente primitiva de los tres decretos. La sobresaliente y larga carta de Garcés influyó indudablemente... pero la epístola de Garcés fue sólo la primera de tres cartas⁶¹ sobre la capacidad indígena, que Fray Bernardino logró imprimir en Roma en un pequeño panfleto”⁶². Sin embargo, hay que decir en favor de Bernardino de Minaya que en última instancia lo que más influyó en el Papa fue la presencia de éste y las palabras que le pudo decir sobre los indios. Existe incluso quien piensa, como René Acuña, que algunas partes de la carta fueran dictadas a Garcés por Bernardino de Minaya⁶³. Debido a la probable intervención de Minaya en la redacción de la carta es que éste le daba especial relevancia al declarar lo siguiente en una carta dirigida a fray Tommaso Badia: “y [pues] a mí, entre

⁵⁷Trueba, 1955, p. 13.

⁵⁸Trueba, 1955, p. 14.

⁵⁹Para consultar los tres documentos véanse los apéndices 12, 13 y 14 en Parish y Weidman, 1992, pp. 303-312.

⁶⁰Lorenzana también sostiene que la carta de Garcés fue la que movió al papa para que se pronunciara a favor de los indígenas: “escribió este insigne Prelado á N. SS. P. Paulo III. una Carta latina, digna a la verdad de un Santo Padre, dando cuenta a Su Santidad del estado de la conversión de los Indios, e informándole de su capacidad para recibir los Santos Sacramentos; y fin duda fe movió de este escrito su beatitud para expedir el Breve, en que declaró ser capaces los Indios de la Doctrina, y Sacramentos de nuestra Santa Madre la Iglesia, contra los que ciega, errada, y vanísimamente opinaban lo contrario, incitados de sugestiones diabólicas” (Lorenzana, 1769, p. 241).

⁶¹Se refieren a una carta de fray Juan de Zumárraga y a otra de un tal doctor Bernal corresponsal en las Antillas (Parish y Weidman, 1992, p. 21).

⁶²Parish y Weidman, 1992, p. 21.

⁶³Acuña, 1995, n. 13, p. 26-27.

otros seguidores de Cristo tocará responder por ellos en tan grande cuestión –a fin de que el testimonio fuera más eficaz y fuerte entre todos, obtuve del reverendo señor fray Julián Garcés, de la Orden de los Predicadores, primer obispo de Tlascala en las Indias, una carta dirigida en a su Santidad”⁶⁴. Sea cual fuere el caso, lo que nos queda claro es que Minaya consideraba, más que cualquier otra cosa, la carta de Garcés como un elemento importante para lograr su cometido⁶⁵.

Ahora bien, sobre Remesal hay que destacar que párrafos antes del citado describe a Domingo de Betanzos como alguien que se preocupó por resolver la situación de los indios⁶⁶, con lo cual Remesal está en la misma línea que Dávila Padilla al poner a Betanzos como uno de los que intentó remediar los abusos en contra de los indios. Este hecho, Betanzos como unos de los que se preocupaba por los indios, resulta sospechoso para algunos debido a la existencia de otros documentos que sostienen lo contrario, a saber, que Betanzos hablaba mal de los indios cada que se le presentaba una buena ocasión para hacerlo. Los documentos son unas actas del cabildo de la Nueva España de junio de 1533 que registran lo siguiente:

⁶⁴Carta de Minaya a Badia citado por Parish y Weidman, 1992, p. 275.

⁶⁵Para ver la relación que se ha hecho de la carta de Julián Garcés con la encíclica *Sublimis Deus* véase de Silvio Zavala, *Repaso histórico de la bula Sublimis Deus de Paulo III, en defensa de los indios*, 1991. En este breve estudio se pueden observar los múltiples escritores que han considerado la carta de Garcés como la causante de la encíclica, algunos de los autores que analiza Zavala son los siguientes: de la época novohispana; Baltasar de Tobar, Francisco Antonio Lorenzana, Bartolomé de las Casas, Juna de Torquemada, Antonio Remesal, Juna de Palafox y Mendoza, Diego de Avendaño, entre muchos más; del siglo XIX Francisco Javier Hernández; del siglo XX Lewis Hanke, Alberto de la Hera, Guillermo López de Lara. Sin embargo, en el estudio de Parish y Weidman (1992) se sostiene que lo que impulsó el origen de la encíclica *Sublimis Deus* fueron la reuniones de 1536 en la ciudad virreinal que contaron con la presencia de personajes como Bartolomé de las Casas, Juan de Zumárraga, entre otros frailes letrados, obispos y oidores. En dichas reuniones se abordaron fundamentalmente temas referentes a la conversión y al tratamiento de los indios. Al final, escriben Parish y Weidman, “los integrantes de las reuniones llegaron a una decisión o Acta unánime sobre los temas tratados, las actas no tendrían fuerza de Ley, pero serían poderosas llamadas a la acción. Aunque reuniones mexicanas de otros años se han estudiado bastante, éstas han sido totalmente pasadas por alto a pesar de sus grandes repercusiones en el Viejo y el Nuevo Mundo. Aquí hemos logrado reconstruir las juntas iniciales del virrey Antonio de Mendoza a base de *documentos totales* –las instrucciones previas de la emperatriz y el Consejo al mismo virrey, y una importante, posterior Consulta de Granada, hallazgo nuestro– más un sin número de *documentos parciales*: cartas, poderes, peticiones, apuntes, crónicas, un Acta conservada intacta con resúmenes o borradores de otras dos, y memoriales y tratados de respaldo. Todas las fuentes concuerdan en las tres decisiones clave pedidas y tomadas en estas reuniones de 1536 en México. ¿El resultado? *Tres actas y tres o más tratados que coinciden exactamente con los tres decretos papales que Fray Bernardino de Minaya obtuvo en Roma en 1537*” (1992, pp. 23-28).

⁶⁶Remesal, 1932: t. 1, p. 206.

Este día vinieron a este cabildo ciertas personas vecinas de esta ciudad e informaron que, por cuanto fray Domingo de Betanzos, fraile de la orden de santo Domingo, había informado a su majestad, y en su consejo de la Indias, que los indios naturales de estas partes no eran capaces para gobernar por sí según la costumbre y policía de los españoles, y que así mismo no eran capaces para imprimir en ellos la santa fe católica, los señores presidentes y oidores, con el parecer de algunos frailes franciscanos, han escrito a su majestad informándole lo contrario, y porque sobre lo suso dicho es justo informar a su majestad de la verdad⁶⁷.

Por lo anterior es que puede pensarse que los elogios de Dávila Padilla y la referencia que hace Remesal sobre Betanzos son falsas, inexactas o encubridoras como escribe René Acuña⁶⁸. Aunque el acta sólo dice que no eran capaces de gobernar y que no tenían lo debido para recibir la fe católica, sabemos que eso se traduce en que eran seres irracionales, es decir, como animales, y que por tanto estaba justificada toda acción de sometimiento sobre ellos⁶⁹. Siguiendo con la carta, la edición más antigua con que se cuenta es la de Dávila Padilla en latín y su traducción. Pasaron 59 años desde la publicación en Roma en 1537⁷⁰ hasta la hecha por Dávila Padilla en 1596. En la segunda edición de la crónica de Padilla de 1625 la carta aparece casi igual al margen de algunos errores. Francisco Antonio Lorenzana en el año de 1769 publicó *Concilios Provinciales...* en donde recoge la carta de Julián Garcés en su versión latina tomada de Dávila Padilla⁷¹. Genaro García en 1907

⁶⁷Citado en René Acuña, 1995, intr., p. xxxi.

⁶⁸Acuña, intr., 1995, p. xxxii.

⁶⁹Mariano Cuevas al respecto dice que habrá que tener cuidado con los juicios que se hacen sobre Betanzos ya que por “su carácter ciertamente impetuoso, debía tener muchos enemigos y dar tal vez ocasión a que se interpretasen mal algunos de sus muchos juicios vehementes sobre los indios, no vale el testimonio de ellos, ni las solas letras de personas particulares son prueba de tan grave falta en un hombre, raro, sí, y arrebatado, pero en último resultado, siempre temeroso de Dios (Mariano Cuevas, 1921: t. 1, p. 231). Robert Ricard sigue en esto a Cuevas y dice, refiriéndose a los que acusan a Betanzos de calumniar a los indígenas, que “nos parece el padre Betanzos [de] un carácter muy fogoso, espíritu mediocrementemente equilibrado, pero no sin inteligencia. Parece gratuito atribuirle una opinión tan abiertamente contraria al buen sentido. Nada en su vida, por otra parte, nos autoriza a pensar que haya podido proponer tal objeción (que los indios eran irracionales) movido de mala fe o de carencia de celo. Era éste lo que menos le faltaba. Pero su carácter arrebatado le creaba enemigos. Fue, con toda probabilidad, víctima de mentirosas informaciones o, por lo menos, involuntariamente inexactas” (Ricard, 1986, p. 173). Trueba también cree que Betanzos es inocente de las acusaciones y nos dice que Betanzos “en estrecha unión con Zumárraga y los franciscanos, luchó porque los naturales fuesen bien tratados; envió a sus frailes por las provincias de México a que aprendieran las lenguas de las diversas naciones indígenas, les predicaran el evangelio y los protegieran contra los abusos de los españoles (1955, p. 43). Por su parte los historiadores Helen Parish y Harold Weidman sostienen con un arsenal de documentos que “lo de Betanzos y su informe difamatorio se ha negado, pero ya hay documentación copiosa: el contenido se sabe de cinco fuentes: un gran memorial posterior de Minaya y dos documentos coetáneos del mismo...; una declaración contemporánea en la Nueva España...; y la retractación de Betanzos en el lecho de muerte... (1992, p. 85).

⁷⁰Dávila, 1596, p. 111.

⁷¹Lorenzana, 1769, pp. 16 – 29.

ofrece una traducción, tal vez hecha de la versión latina de la *Historia* de Padilla⁷². En 1946 Gabriel Méndez Plancarte basado en la traducción de Genaro García publicó, con pequeños cambios una nueva traducción⁷³.

En suma, han sido siete impresiones las que ha tenido la carta de Julián Garcés: tres bilingües de Dávila Padilla (1596, 1625, 1955); dos versiones en español, y no tres como cree René Acuña porque la que recoge Lorenzana en 1769 es la versión latina de padilla, una de ellas es la de Genaro García y la otra la de Méndez Plancarte. Sobre la fecha del original de la carta lo que se ha dicho son puras conjeturas, Dávila Padilla el primero que la recoge omite la fecha de composición tal vez porque él mismo la desconocía. Méndez Plancarte sin mencionar fuente alguna cree que probablemente se escribió en 1537. Por su parte, Alberto de la Hera sostiene que la carta se escribió en 1535, es posible, dice Acuña, “que su opinión se derive de la misma fuente que cita Hanke, esto es, Silvio Zavala. Es, sin lugar a duda, lo más probable”⁷⁴.

2.3 Temas y propósitos de la carta

Dávila Padilla nos narra que fray Bernardino Minaya se dirigió a Roma con un fin específico, a saber, convencer al Papa Paulo III de que los indios eran “verdaderos hombres” y que como tales debían de recibir los sacramentos, ello porque, escribe Padilla, “hubo gente que puso en duda, en si los indios eran verdaderamente hombres, de la misma naturaleza que nosotros”⁷⁵. La negación de la humanidad de los indios implicaba que al indio se le podía matar y darlo como comida a los perros⁷⁶. Dicha negación llevó, como bien narra Padilla, a la casi aniquilación de los indios en algunos lugares. Por tanto, Minaya llevaba como objetivo mostrar al Papa que la negación de la humanidad de los indios, la creencia de que eran incapaces de recibir los sacramentos y de formar parte de la Iglesia era falso, y que además de ese hecho algunos se valían para era justificarse de las atrocidades que cometían en contra de los indios.

⁷²García, 1982, pp. 507-516.

⁷³Méndez, 1946, pp. 1-23.

⁷⁴Acuña, 1995, n. 34, p. 42.

⁷⁵Dávila, 1596, p. 106.

⁷⁶Dávila, 1596, p. 109.

Para ello es que fray Bernardino de Minaya antes de zarpar hacia Roma se hizo de las mejores cartas escritas entre las cuales se encontraba la escrita por Julián Garcés⁷⁷. Las escogió seguramente y se habrá dado cuenta de que la carta de Julián Garcés encajaba perfectamente a sus propósitos ya que los puntos sobre los cuales discurre el dominico Garcés a lo largo de toda la carta son las opiniones de aquellos que sostenían que los indios eran incapaces de recibir la fe católica y que por esa incapacidad consecuentemente deberían ser excluidos de la Iglesia⁷⁸, es por eso que Garcés casi al comienzo de la carta declara que “ya es tiempo de hablar contra los que han sentido mal de aquellos pobrecitos”,⁷⁹ los indios, a los que se les podía despreciar, destruir y matarlos⁸⁰.

Julián Garcés trata en su carta de lo que vio y de lo que sus manos tocaron durante diez años en la Nueva España, refiere las cosas por lo que son con el fin de que las costumbres de los indígenas se manifiesten en su esencia, y además para que el ingenio con el cuentan quede escudriñado⁸¹. Todo lo que el fraile Garcés se propone contar de primera mano lo hace con la intención de que le sirva como argumento para demostrar que los indígenas son racionales y que por lo tanto han de ser aceptados para los sacramentos y como parte de la Iglesia, y sobre todo que los malos tratos hacia los indios con base en lo anterior tenían que ser condenados, porque los indígenas al ser racionales tenían tanto derecho como los españoles a ser tratados dignamente.

En resumen, Garcés se desvive en descripciones minuciosas de cómo los indígenas aprendían la lengua latina y castellana, de cómo los niños indígenas eran mejores en muchos aspectos que los niños españoles, y más aún que la racionalidad de los indios era la misma que la de los españoles; trató además de establecer que si en los indios había barbarie ésta no tenía nada que ver con la antigua barbarie hispánica; habla de lo bien que practicaban la confesión, y con una serie de anécdotas ilustra al Papa cómo los indígenas aceptaban y practicaban los preceptos de la Iglesia Católica, todo ello, como hemos dicho, con la finalidad de mostrar y convencer de que los indígenas eran racionales y dignos de formar parte de la Iglesia, y que los abusos cometidos en contra ellos eran pecado.

⁷⁷Dávila, 1596, p. 111.

⁷⁸Dávila, 1596, p. 170.

⁷⁹Garcés, 1995, p. 24.

⁸⁰Garcés, 1995, p. 27.

⁸¹Dávila, 1596, p. 172-173.

Hasta aquí podemos decir que con el sermón de Montesinos en 1511 da inicio la Tradición Iberoamericana de los Derechos Humanos⁸², y con la encíclica *Sublimis Deus* dicha tradición llega a un punto álgido, pero antes tenemos que decir que en la carta de Julián Garcés estaba la prefiguración de tal encíclica y que los presupuestos de la TIDH los podemos ver ya en la carta de Garcés más allá de si la carta tuvo o no injerencia directa en el papa Paulo III para que considerara la situación de los indígenas en el Nuevo Mundo.

⁸²De la Torre, 2014, p. 59.

3. Sobre el género epistolar

Se dice que la carta, instrumento de comunicación, contribuyó de manera decisiva en la conformación del complejo tejido organizativo del nuevo Estado moderno, proporcionando la posibilidad de gobernar desde la ausencia y transmitir las órdenes a tierras lejanas⁸³, en sentido contrario, creemos nosotros, que la carta también fungió, en menor medida, como un instrumento para que ese Estado moderno no terminara por conformarse bajo las estipulaciones y los intereses de aquellos que poseían el poder de decidir. En otras palabras, si la carta “constituía un instrumento de gobierno de primer orden”⁸⁴, también constituía un elemento de resistencia y de denuncia en contra del mismo gobierno, prueba de lo que decimos es la carta fray Julián, la cual logró hacer mella en el Papa para que éste considerara la situación de los indios, afectando así intereses de los conquistadores⁸⁵.

Antonio Castillo cree, con razón, que la asidua producción de correspondencia en los siglos XVI y XVII en España se debe sobre todo a dos razones; primera, a los bajos índices de analfabetismo que había en Europa en ese entonces. La necesidad de generar un documento notarial o redactar un recibo era más apremiante en estos siglos, por tal razón cualquiera se podía ver en la necesidad y obligación de saber escribir y leer; segundo, la movilización producto de las conquistas militares de nuevas tierras o bien por las precarias condiciones de vida. De ahí, escribe Castillo, que pueda afirmarse, de tantos de aquellos españoles, lo mismo que Andréé Rocha ha dicho de los portugueses, esto es, que la ausencia prolongada, primero como descubridores y luego como emigrantes, determinó en ellos un largo uso de la forma epistolar⁸⁶.

Aunado a lo que Castillo señala, no hay que olvidar que el género epistolar en el siglo XVI contó con el desarrollo progresivo del correo a partir del contrato suscrito entre la reina Isabel y Francisco de Tassis en 1500, seguido de su nombramiento en 1506 como Correo Mayor de Castilla y de la posterior designación en 1518 de sus sobrinos Juan Bautista, Simón y Mateo de Tassis como “maestros mayores de hostes y postas y correos

⁸³Gimeno, 2005, p. 24.

⁸⁴Gimeno, 2005, p. 25.

⁸⁵También podemos decir que la carta fungió como un recurso para la reivindicación personal, por ejemplo, Hernán Cortés cuando detalla sus triunfos en el Nuevo Mundo pretende, entre otras cosas, posicionar su figura ante el recién elegido emperador Carlos V, además de dejar para la posteridad un informe detallado de su empresa conquistadora.

⁸⁶Castillo, 2002, p. 80-81.

de nuestra casa y corte y de todos nuestros reinos y señoríos fuera de ellos”; así como la reglamentación del envío de la correspondencia a los dominios americanos en 1509 y la consiguiente creación del cargo de Correo Mayor de Indias en 1514, completada con la de Correo Mayor de Nueva España en 1580, Al término del siglo XVI el sistema postal de la monarquía hispana prácticamente abrazaba todos los rincones del Imperio⁸⁷.

Cierto es que los españoles del siglo XVI no inventaron el género epistolar, ellos son más bien herederos de una sistematización y normalización y de todo un arte del escribir cartas. Lo que sí podemos decir de los españoles es que gracias a su sistema de correos se propició una vasta producción y circulación de cartas en el siglo XVI. Para hablar del género epistolar hay que remontarse siglos antes de Cristo, siglos en los que el género epistolar comenzó a emanciparse incipientemente de la retórica y donde la cada vez más compleja organización social hizo que la trasmisión del mensaje no fuera exclusiva del lenguaje oral.

3.1 Sobre la práctica epistolar en la Antigüedad y en la Edad Media

En el Mundo Antiguo la transmisión del mensaje era función del lenguaje oral⁸⁸, aunque ya desde entonces se puede constatar el uso de la epístola, cuya principal función también era la transmisión de un mensaje con la gran diferencia de que en la carta se hacía y se hace mediante signos escritos. Desde finales del siglo VI a. C. y principios del siglo V a. C., existen ya ejemplos de cartas privadas como instrumento cotidiano para la trasmisión de un mensaje, además de las cartas privadas están en ese mismo periodo las cartas oficiales contenidas en las obras históricas de Herodoto y Tucídides. Desde entonces, escribe Martín Baños, la epístola se desarrolla en Grecia de forma extraordinaria⁸⁹.

⁸⁷Castillo, 2005, pp. 848-849. El conde de Tendilla escribió en el lapso de doce años, entre 1504 y 1515, 6000 cartas, lo que prueba que el uso de la carta en el siglo XVI fue un recurso de comunicación de primer orden (Castillo 2005, p. 849; Castillo, 2011).

⁸⁸Murphy, 1986, p. 202.

⁸⁹Baños, 2005, p. 28. El mismo Baños señala que “en 1935 se descubrieron en Mari, ciudad de la antigua Mesopotamia, cerca de cinco mil cartas del tiempo de Hammurabi, y en general sabemos que, ya desde el tercer milenio a. C., en el antiguo oriente (Babilonia, Siria, Egipto, Asiria, Persia, Judea) la carta se usaba con intensa asiduidad en los ámbitos diplomático, miliar, comercial e incluso literario” (Baños. 2005, p. 27-28). De esto se entiende que los griegos no fueron los únicos que utilizaron la carta. Además, cabe destacar que “se tienen ejemplos elocuentes de transmisión de mensajes vía oral o con ciertos recursos mnemotécnicos en el imperio inca, pues ellos —sin tener un sistema de escritura gráfica— se valían de mensajeros que llevaban las misivas oralmente o a través de los quipus para transmitir las comunicaciones a lo largo del Imperio del Sol (Ríos, 2011, p. 37).

Debido a la compleja administración helenística el documento (carta pública) era frecuentemente utilizado. De forma simultánea a la carta pública y a la privada que, en palabras de Martín Baños, fueron los usos reales, primarios y esencialmente pragmáticos del mensaje directo, surge la carta literaria que está más ligada a la educación, al pensamiento y a la transmisión de la cultura. El uso de la carta en el Mundo Antiguo, pues, fue muy diversificado de ahí que se puedan encontrar cartas didácticas, doctrinales, cartas de propaganda política, cartas-dedicatoria, cartas modelo, cartas miméticas, e incluso cartas del cielo, las cuales eran básicamente aquellas reveladas o de origen divino⁹⁰. Las cartas reunidas con el propósito de ser difundidas son las de Isócrates, Platón, Aristóteles y Demóstenes, aunque fue en la época imperial cuando del género epistolar se consolidó definitivamente:

La escritura de cartas es, desde entonces, un recurso cada vez más común, y junto a los epistolarios paganos de Apolonio de Tiana, Luciano, Eliano, Filóstrato o Libanio, aparecen también las cartas cristianas, que, a pesar de constituir un homogéneo objeto de estudio, no se diferencian formal ni genéricamente de otros *corpora* epistolares coetáneos... Finalmente, el mundo bizantino, heredero directo de la cultura griega, recibe y multiplica las prácticas epistolares. Dentro de los innumerables epistolarios bizantinos de todo tipo, sobre salen los de Isidoro de Pelusio, Sinesio, Focio y Michael Psello⁹¹.

En comparación con la epistolografía griega, la latina comienza tarde; de hecho, no existe ningún epistolario anterior al de Cicerón. Los pocos ejemplos de cartas de los siglos III y II a. C. con que se cuenta son sólo fragmentos. Por ello, las casi novecientas cartas de Cicerón⁹² constituyen el punto de partida del género epistolar latino y el principal modelo de imitación⁹³. En este sentido hay quienes piensan que la notabilidad de Cicerón en el género epistolar ensombrece a la epistolografía griega ocasionando un descuido en su estudio⁹⁴.

⁹⁰Baños, 2005, p. 28.

⁹¹Baños, 2005, p. 29.

⁹²Cartas que se encuentran en los dieciséis libros de las *Epistolae ad familiares*, escritas entre el 62 y el 43 a. C.; los dieciséis de las *Epistolae ad Atticum*, escritas entre el 68 y el 43 a. C.; los tres libros de las *Epistolae ad Quintum fratrem*; y las *Epistolae ad Marcum Brutum*, originalmente recogidas en nueve libros cuya autenticidad está puesta en duda.

⁹³Baños, 2005, pp. 36-37.

⁹⁴Suárez, 1979, p. 19.

El gran auge de la epístola es en la época de la Edad Media, auge que fue acompañado de una nutrida y sistemática preceptiva epistolar. En esta época los epistolarios romanos gozaron de una mayor difusión que los epistolarios griegos, éstos, escribe Martín Baños, fueron desconocidos en la Edad Media, con la excepción de algunas traducciones esporádicas de cartas de padres de la Iglesia⁹⁵. A partir del siglo XI, en cuanto a la producción epistolar en este periodo se refiere, el género se encuentra vigoroso y nada raro resulta que en este mismo periodo aparezca el primer manual sistemático de preceptiva epistolar de Alberico de Montecassino *Breviarium de dictamine* (finales del siglo XI). Proliferaron en el siglo XI cartas de todo tipo: privadas, teológicas, filosóficas, históricas, amorosas (como las de Abelardo y Eloísa), y muchas más. Factores como la complejidad en la organización de la Iglesia y las ciudades, la mejora de las comunicaciones, la aparición de las universidades, fueron sólo algunos factores que provocaron el extraordinario florecimiento del género epistolar en la Edad Media⁹⁶. Mismos factores, que como veremos más adelante, también estuvieron implicados en la aparición del *ars dictaminis*.

Mención especial se debe hacer de la carta cristiana, porque no hay que olvidar que Julián Garcés fue un obispo, el primero en el Nuevo Mundo, y que como tal debió de haberse sentido continuador de la obra de los primeros apóstoles y heredero de los métodos de instrucción de los primeros obispos. Y es posible pensar que muchos de los misioneros que viajaron al Nuevo Mundo lo hicieron pensando en que su trabajo misional en dichas tierras se asemejaba a lo hecho por los primeros cristianos. En este sentido es válido decir que los misioneros que escribieron alguna carta para denunciar o instruir en algún sentido, se sentirían identificados con san Pablo o alguno de los padres de la Iglesia los cuales se valieron principalmente de la epístola para instruir, denunciar y organizar a las primeras comunidades cristianas.

Víctor Masalles señala de san Pablo que en sus cartas utiliza muchos de los recursos literarios, y sobre todo recursos retóricos de las cartas antiguas lo cual hace que sus cartas en cuanto a finalidad, estructura y contenido estén dentro de los parámetros de las cartas grecorromanas, con una diferencia importante que estriba en el hecho de que Pablo escribe como teólogo, apóstol, misionero y predicador, por tanto, Pablo no sólo está haciendo arte,

⁹⁵Baños, 2005, p. 91-92.

⁹⁶Baños, 2005, p. 93.

sino que lo que le importa era proyectar la misión apostólica⁹⁷. Esto no quiere decir que se ignorara la forma, sino que en última instancia lo que importaba era la transmisión del mensaje o la instrucción. El cristianismo, entonces, “se encontró pronto con la necesidad de una comunicación que superara a la transmisión oral, ya desbordada. De ahí el nacimiento de la carta "apostólica" que, a partir de un objetivo meramente didáctico, pasa a ampliar su contenido para convertirse prácticamente en un *sermón moral*”⁹⁸.

Lo anterior es aplicable en gran medida a la carta de fray Julián, en tanto que ésta no sólo buscó informar ni seguir una normativa epistolar, sino que, desde los parámetros de la moral cristiana intentó reflejar la contradicción existente entre el mandato bíblico, de que el evangelio debería de ser predicado a toda criatura sin excepción, con los abusos que se estaban cometiendo con los indios por parte de los conquistadores⁹⁹. En resumen, si bien la carta de Garcés cumple, en términos generales, con las características necesarias para llamarla carta comprobaremos que su estructura se ajusta más a la preceptiva retórica clásica del discurso que a la preceptiva epistolar, y ello se debe a que el asunto así lo exigía.

3.3 *Sobre el ars dictaminis medieval*

Si la producción de cartas en el Mundo Antiguo fue abundante¹⁰⁰ cabe preguntarse si entre los antiguos surgió la necesidad de dictar normas que regularan la técnica en la construcción de las epístolas. Suárez de la Torre responde afirmativamente a esta cuestión, aunque él por Mundo Antiguo se está refiriendo a autores como Demetrio, Proclo y Gregorio Nacianceno los cuales vivieron entre los siglos I y IV d. C.,¹⁰¹ de ahí que responda positivamente. En cambio, Murphy, refiriéndose a la Antigüedad Clásica, dirá que al ser la transmisión del mensaje en el Mundo Antiguo una función del lenguaje oral es lógico que no se produjera ninguna retórica-preceptiva independiente sobre la escritura¹⁰². Por tal razón, para él, el *ars dictaminis*, entendido como la “teoría sobre el escribir cartas en

⁹⁷Masalles, 2001, pp. 34-36.

⁹⁸1979, p. 30.

⁹⁹Con la glosa de los pasajes bíblicos de Marcos 16, 15-16 “id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado será salvo”; y el de Mateo 28, 19 “id por todo el mundo y haced discípulos a todas las naciones”, es que Garcés comienza su argumentación para hacer patente dicha contradicción.

¹⁰⁰Emilio Suárez de la Torre afirma que la utilización asidua de la epistolografía fue desde sus inicios en la antigüedad hasta el siglo XVIII e incluso el siglo XIX (1979, p. 21).

¹⁰¹Suárez, 1979, p. 31 y ss.

¹⁰²Murphy, 1986, pp. 202-203.

prosa”¹⁰³, es “un invento auténticamente medieval que constituye una ruptura radical con la práctica retórica antigua”¹⁰⁴. Y ello se debe a que:

La composición de documentos y cartas fue una necesidad legal y administrativa en los inicios de la Edad Media. En una época en que el analfabetismo era la regla, los Papas y otros funcionarios de la Iglesia, los príncipes, y después las ciudades, dependieron de los servicios de notarios, cancilleres y secretarios especialmente preparados para sus tareas. Esta preparación se basaba en formularios y colecciones de modelos¹⁰⁵.

La ruptura de la que habla Murphy se refiere al plano de la orientación de los manuales, los antiguos se centraban en las reglas del discurso hablado, mientras que la normativa epistolográfica es pensada para el lenguaje escrito. Sólo así se puede entender la afirmación de Murphy, porque es sabido que: “because public needs played a predominant role in initiating the manuals of *ars dictaminis*, the teachers of the art, the dictators, saw nothing inappropriate in seeking guidance for letter composition in the ancient handbooks of oratory. By far the most popular were Cicero's *De inventione* and the pseudo-Ciceronian *Ad Herennium*”¹⁰⁶. De hecho, los primeros esbozos de preceptiva epistolográfica los encontramos en los clásicos, aunque no se les suele considerar como tal por estar contenidos en los mismos epistolarios, como por ejemplo las referencias que hacen Quintiliano y Aquila Ramanus a la construcción de las epístolas¹⁰⁷.

A partir del siglo XI se escribieron una gran cantidad de tratados teóricos y colecciones de cartas-modelo, destaca de entre ellos el ya mencionado *Breviarium de dictamine* de Alberto Montecasino, tratado considerado como el primero en desarrollar específicamente el arte de escribir cartas. Existen antes de este tratado algunos esbozos sobre la

¹⁰³Murphy, 1986, p. 227. La preceptiva antigua se fue adaptando de forma paulatina en la Edad Media, según fuera el caso, ya sea a la predicación (*ars praedicandi*), ya a la versificación (*ars poetriae*), ya al género epistolar (*ars dictaminis*) (Murphy, 1986, p. 9); y para poder arrojar conclusiones generales sobre la tradición preceptiva como una totalidad, el estudio de las artes medievales del discurso debe tomar por separado cada corriente o forma distintas, cuyo primer arte en aparecer el *ars dictamini* que adapta la retórica ciceroniana al problema del género epistolar, le sigue el *ars gramatica* y luego el *ars praedicandi* (Murphy, 1986, p. 99).

¹⁰⁴Murphy, 1986, p. 203.

¹⁰⁵Kristeller, 1999, p. 18.

¹⁰⁶Witt, 1982, p. 6. Charles H. Haskins señala que, si bien los antiguos retóricos no fueron abandonados, sí los encontramos en un segundo plano, estando por encima de ellos los manuales prácticos de escritura de cartas: “Of course the ancient rhetoricians were not at once abandoned by the teachers and writers of this period. Cicero and Quintilian were still copied and pondered by advanced students, but we shall find them dropping gradually into the background before the more immediately practical manuals of letter-writing” (1929, p. 170).

¹⁰⁷Para un análisis sistemático de la preceptiva epistolográfica contenida en los autores clásicos, griegos y romanos, véase Baños, 2005, pp. 41- 90.

normatividad de la carta, como por ejemplo *Ars Rethorica* de Julius Victor (siglo II d. C.), primera obra que contiene una sección sobre el género epistolar¹⁰⁸, aunque está lejos de constituir una teoría bien formulada¹⁰⁹. Básicamente el fragmento versa sobre dos tipos de cartas, para los negocios y las familiares; en las primeras se prioriza la argumentación y se puede echar mano del lenguaje figurado; en las segundas, habrá que ser claros y breves y sobre todas las cosas evitar expresiones ambiguas y rebuscadas, en otras palabras, de lo que se trata es de usar un lenguaje coloquial¹¹⁰.

Otro ejemplo es el Demetrio con su obra *Sobre el estilo*¹¹¹ que está aún más lejos de constituir un tratado sistemático sobre la epístola, sólo se pueden encontrar en él una serie de consejos o apreciaciones sobre el estilo con el que se debe escribir una carta, lo cual dependerá básicamente del destinatario, aunque también considera fundamental el sentimiento amistoso y la expresión de la interioridad o el carácter de quien escribe¹¹². Estos dos ejemplos de preceptiva epistolar incipiente, uno latino y otro griego, a pesar de su brevedad y falta de sistematicidad son valiosos en cuanto que manifiestan la preocupación y la necesidad de establecer una normativa que haga más efectiva la transmisión del mensaje, y son a la vez, una prueba de que el uso de la carta era cada vez más fuerte y necesario por lo que se debían de establecer criterios.

Los anteriores ejemplos de preceptiva epistolar no son los únicos, existe también el tratado atribuido indistintamente a Proclo y Libanio *Formas de cartas*¹¹³, en cuya obra se destaca la necesidad no sólo de someterse a unas normas artísticas, sino también de ser mesurados en el ornamento y el uso del estilo aticista; ni la claridad se ha de sacrificar en bien de la conclusión, ni se debe incurrir en desmedida palabrería por afán de claridad; y admite la posibilidad de que la carta se amplíe y aderece con narraciones, citas de

¹⁰⁸Murphy, 1986, p. 56.

¹⁰⁹Murphy, 1986, p. 204.

¹¹⁰Julius Victor, 2015, pp. 61-62.

¹¹¹La fecha de composición no se sabe con exactitud, hay quienes piensa que se escribió en el siglo III a. C., y para otros la obra se compuso el siglo I d. C.

¹¹²Demetrio, 1996, pp. 96-99.

¹¹³Las formas de las cartas que establece son: exhortativa, de censura, petitoria, de recomendación, irónica, de acción de gracias, amistosa, suplicatoria, de amenaza, negativa, de mandato, de arrepentimiento, reprobatoria, conmisericordia, conciliatoria, congratulatoria, despreciativa, de réplica, de respuesta, incitativa, consolatoria, de insulto, anunciadora, de queja, de embajada, laudatoria, didáctica, refutatoria, de ataque, de reproche, indagatoria, para dar ánimos, de ofrecimiento, declarativa, de mofa, moderada, enigmática, sugerente, de aflicción, amorosa, y mixta (Ruiz, 2013, p. 36).

historiadores y filósofos¹¹⁴. Aunque el tratado de Proclo-Libanio, junto con el de Demetrio, son los únicos formularios íntegros con los que contamos, no llegan a ser tratados epistolográficos plenos. Sin embargo, dichos testimonios justifican el pensar que desde el siglo I d. C. la enseñanza de las escuelas de retórica, de las que salían, entre otros profesionales, los secretarios *ab epistulis*, incluía conocimientos específicos sobre lo que podríamos llamar *retórica epistolar*¹¹⁵.

Volviendo con Alberico de Montecasino, el padre del *Ars dictaminis* medieval¹¹⁶, sobre todo por sus obra *Breviarium de dictamine* (finales del siglo XI) dedicada a dos de sus discípulos llamados Gundfrid y Guido, y a quienes les recomienda que añadan el conocimiento del libro escrito a lo que ya habían aprendido con antelación de viva voz. Esta recomendación, señala Murphy, es importante tenerla en cuenta porque indica que la escuela de Alberico, de Montecasino, cultivaba activamente el análisis de índole de las cartas¹¹⁷.

El *Breviarium de dictamine* contiene tres secciones principales; la primera trata sobre las epístolas y las formas, en ella se observa que los prólogos de las epístolas pueden ser de muchas maneras. Trata también sobre los “privilegios” a los cuales define como “concesión del pontífice y anota que la escritura de privilegios es comparable con otras clases de cartas. A la segunda sección se le ha definido como “un tratado sobre sinónimos y variedades de expresión”, en esta sección se trata los medios gramaticales de ampliación e incluye ejemplos de verso y también de prosa. La tercera sección trata sobre el ritmo y contiene como ejemplo un *rithmis* de lamentación de la muerte de León IX¹¹⁸. Murphy piensa sobre esta última sección, que en realidad es sólo una serie breve de definiciones y ejemplos de nueve tipos de *rithmus* latino. “Muchos ejemplos, escribe Murphy, están tomados de himnos. No se menciona el género epistolar ni hay relación explícita en el texto con el resto del *Breviarium*. No se ofrecen ejemplos en prosa. Es una pieza que, por sus propios méritos, debía interesar principalmente a los himnólogos”¹¹⁹.

¹¹⁴Suárez, 1979, p. 35.

¹¹⁵Baños, 2005, p. 36. Sobre la teoría epistolar grecorromana en la antigüedad véase Murphy, 1986, pp. 202-274; Kristeller, 1999, pp. 11-31; Witt, 1982, pp. 1-35; Trueba, 1996 pp. 19-32; Baños, 2005, pp. 30-35 y 37-89.

¹¹⁶Murphy, 1986, p. 215.

¹¹⁷Murphy, 1986, p. 215.

¹¹⁸Murphy, 1986, pp. 216-217.

¹¹⁹Murphy, 1986, pp. 217-218.

Sin embargo, la hipótesis que tiene Murphy sobre lo anterior es que al acompañar a un importante tratado innovador sobre arte epistolar, confirma que el *rithmus* latino había empezado a ser estudiado y enseñado en el monasterio benedictino de Montecasino en las décadas de 1070 y 1080, y probablemente, dice Murphy, Alberico había llegado a la conclusión de que la prosa rítmica era adecuada para las cartas formales, ya que sabemos por otras fuentes que contemporáneos de Alberico, por ejemplo Juan de Gaeta, “salieron de Montecasino con un sentido muy desarrollado del *rithmus*, que aplicaron al género epistolar. Los ritmos en prosa llamados *cursus* iban a ser un anexo constante de la teoría medieval de la composición epistolar”.¹²⁰ Sobre esto hay que señalar que fray Julián no utiliza prosa rítmica pero sí introduce unos versos de Silio Itálico para mostrar hasta donde llegaba la barbarie de los españoles y que ésta no era menor que la barbarie de los indios:

Raza prodiga de la vida y por demás propensa
A apresurarse a la muerte.
Cuando deja atrás los floridos años con el vigor,
No padeciendo la edad, desprecia conocer la vejez
Y la medida del hado es cosa de la diestra¹²¹.

Décadas después de Alberico el *ars dictaminis* siguió con fuerza su desarrollo, Charles H. Haskins escribe que “the new rhetoric originates in Italy toward the end of the eleventh century, and in the course of the following century it crosses the Alps and establishes itself most firmly in the region of Orleans whose dictatores come to rival their Bolognese contemporaries in the schools and chanceries of Italy and exercise considerable influence in Germany as well”¹²². Las disputas fueron incluso entre personajes de la misma región, por ejemplo, la disputa entre dos boloñeses reseñada por Murphy, Adalberto Samaritano y Hugo de Bolonia. Por un lado, Adalberto conmina a sus lectores a despreciar los dictámenes ásperos y espinosos de Alberico, por otro lado, Hogo de Bolonia en defensa de Alberico escribe que la malicia destructora de algunos, hiere, denigra y denuesta a quienes tratan de hacer lo correcto. En su intento de introducir apresuradas novedades y basta

¹²⁰Murphy, 1986, p. 218.

¹²¹Garcés, 1995, p. 30,

¹²²Haskins 1929, p. 171.

doctrina, hombres como Adalberto y su colega Aginulfo llegan incluso a atacar el libro de un hombre elocuentísimo, el monje Alberico¹²³.

En algunos de los tratados posteriores al de Alberico se empieza a distinguir de forma más patente las clases de público, y dependiendo de cuál sea la clase de público dependerá el tipo de carta¹²⁴. Adalberto Samaritano es uno de ellos, en *Praecepta dictaminum* (1111-1118) distingue tres tipos de hombres, *sublimis, mediocris, exilis*, dando lugar así a tres tipos de cartas¹²⁵. Y bajo el mismo tenor Hugo de Bolonia en *Rationis dictandi prosaice* (1119-1124) distingue tres estratos de personas y por ende tres tipos de cartas¹²⁶. Para Hugo las partes de la carta son tres, a saber, *exordio, narratio y conclusión*, sin embargo, en teoría de Murphy, las partes de la carta pueden ser cuatro al incluir la *salutatio*, y lo fundamenta en que para Hugo la narración no puede ganar la buena voluntad del receptor, cosa que sí puede hacer la *salutatio*, de ahí que Murphy piense que las partes de la carta pueden ser cuatro y no tres¹²⁷.

En la Edad Media las partes de la carta eran en general cinco, *salutatio, benevolentiae captatio, narratio, petitio y conclusio*, a las que se les denominaba “formato aprobado”, dicho formato se mantendrá en lo general también en los humanistas del renacimiento. El “formato aprobado” es desarrollado en *Rationes dictandi* (1135), aunque el autor es anónimo fue publicado erróneamente por Rockinger como perteneciente a Alberico. De las cinco partes las dos primeras, *salutatio y benevolentiae captatio*, fueron las más importantes para los teóricos del dictamen y ello se ve reflejado en la extensión que le dedicaron a dichas partes¹²⁸. Vemos que en estas cinco partes no a parece la *argumentatio* este hecho no es exclusivo de la preceptiva epistolar, sino también de la preceptiva retórica, en este periodo se tendió a excluir la argumentación tanto de la carta como de los discursos retóricos. Se comprende que esto pasara ya que en la Edad Media hacia poca o nada de falta argumentar en razón de que todo estaba dado por revelación divina, revelación a la que no

¹²³Murphy, 1986, p. 220.

¹²⁴Demetrio ya hablaba de cuatro clases de estilo (llano o sencillo, elevado, elegante y fuerte o vigoroso) y dependiendo a qué persona esté dirigida será el estilo que se utilice (1996).

¹²⁵Murphy, 1986, p. 222.

¹²⁶“Tres autem inuenimus ordines epistolarum, sicut sunt tres ordines personarum. Alie namque supreme, alie infime, alie mediocres uocantur. Que enim maioribus prelatisque personis mittuntur, sublimes; que servis uel qualibet ratione subiectis, infime; que equalibus uel amicis comparibus, mediocres appellantur” (Rockinger, 1863, p. 55).

¹²⁷Murphy, 1986, p. 223-224.

¹²⁸Murphy, 1986, p. 228-233.

se podía cuestionar; de hecho el argumento de autoridad, que tanto fue despreciado por los filósofos modernos, fue en la Edad Media cuando más se recurría a él.

Es importante destacar de estos manuales, sobre todo el de Hugo de Bolonia y el de Lorenzo de Aquilea, ya que en ellos el Papa, junto con el emperador, aparecen siempre en la cúspide de las personas *sublimis*¹²⁹, no solamente en la Edad Media, sino también en todo el Renacimiento, aspecto que difícilmente ignoraría fray Julián Garcés cuando le escribió a Paulo III. Lorenzo de Aquilea con su *Practica sive usus dictaminis* (finales del siglo XIII) es el ejemplo más elocuente de lo anterior, en dicha obra lo que sostiene es que “la condición social del destinatario, y no la del que escribe, o su intención, o el tema, es lo que determina la naturaleza de la carta”¹³⁰, siendo el Papa la persona del más alto nivel y los falsos y desleales los de la categoría más baja. Fray Julián en este sentido echó mano de su mejor latín, tanto que los que saben de latín han llegado a decir que: “escribió el buen obispo... un carta elegante y piadosa que por serlo quedará... en su lenguaje latino para los que quieran gozarle”¹³¹, Remesal habla de un “latín elegantísimo”¹³², Méndez Plancarte habla de una “clásica euritmia”¹³³, y Beuchot ve en ella un “fino y elegante latín”¹³⁴; no es para menos si al que iba dirigida la carta era a la máxima autoridad de la Iglesia.

En suma, el desarrollo económico, social y político, la cada vez más compleja organización de las ciudades son en lo fundamental las causas que propiciaron el desarrollo de la carta y de los manuales de preceptiva que regulaban y homologaban en lo general la estructura de la carta. Puede decirse que desde Alberico de Montecasino (1087) hasta Lorenzo de Aquilea (1300) el desarrollo de las *ars dictaminis* es un intento de aplicar la retórica ciceroniana a la composición de las cartas¹³⁵. Por último, mientras que en la Antigüedad las cartas eran privadas, sin intenciones de ser difundidas, en la Edad Media en cambio eran públicas y estaban destinadas a ser leídas en público con la finalidad de transmitir órdenes, noticias, peticiones y, también, ideología y propaganda¹³⁶.

¹²⁹Murphy, 1986, p. 249.

¹³⁰Murphy, 1986, p. 267.

¹³¹Padilla, 1596, p. 159.

¹³²Remesal, 1932, p. 207.

¹³³Méndez, 1946, p. xii.

¹³⁴Beuchot, 2003, p. 32.

¹³⁵Murphy, 1986, p. 273.

¹³⁶Pereira, 2008, p. 374.

3.3 Sobre la epístola y su preceptiva en el Renacimiento

En sus aspectos formales la epistolografía humanista renacentista es la continuación directa del *ars dictaminis* medieval; además, los humanistas que fungían como secretarios y cancilleres fueron los sucesores de los dictadores medievales, entre los que se encuentran figuras como Petrus de Vineis y Rolandino Passeggeri. En otras palabras, el *ars epistolandi* humanista ocupó el lugar del *ars dictaminis* medieval, heredando de él características como la enfatización en la *salutatio* y en general se consideraban las mismas partes de la carta¹³⁷. Aunque en esta época es más notoria la presencia de la *argumentatio* que en la Edad Media. En realidad las partes de la carta en el Renacimiento no fue algo homologado, como tampoco lo fue en la Edad Media, y todo dependía del tipo de carta, por eso no todas las partes tenían que aparecer:

Algunos enseñan que las partes de las epístolas son prácticamente las mismas que las que preceptúan los rétores para el discurso retórico, que son exordio, narración, proposición, confirmación, confutatio y peroración. Pero dado que la composición epistolar es mucho más libre que la del discurso retórico, y que no siempre se sujeta a las mismas leyes, nosotros las pasaremos por alto a menudo, preceptuaremos otras partes para los distintos géneros de carta, y las ilustraremos con reglas y ejemplos apropiados¹³⁸.

Aunque la función política y literaria del *ars dictaminis* medieval y del *ars epistolandi* renacentista eran las mismas; y aunque el escribir una carta en un perfecto latín seguía siendo el ideal que se buscaba conseguir en la instrucción escolar del Renacimiento, no se puede dejar de señalar que existen diferencias significativas entre los primeros y los segundos, como el hecho de que en el Renacimiento ya no se usaba el término *dictamen*¹³⁹, y sobre todo la gran diferencia radica en el estilo, ello porque los humanistas era fieles imitadores de los clásicos considerando poco o nada la práctica comercial de las cancillerías medievales¹⁴⁰, por ello algunos encuentran más interesantes y divertidas las cartas de los humanistas frente a las de los dictadores medievales¹⁴¹. Además, si bien se

¹³⁷Kristeller, 1999, p. 19.

¹³⁸Macropedius citado en Baños, 2005, p. 535.

¹³⁹Kristeller, 1982, pp. 128-129.

¹⁴⁰Para Murphy no es del todo así, ya que considera que Cicerón era el primer referente a imitar en su estilo por algunos dictadores medievales (1986, p. 257).

¹⁴¹Kristeller, 1982, p. 160.

enfaticaba la importancia de la *salutatio* la forma de esta iba a ser sustancialmente diferente.

De los manuales de preceptiva humanista destaca el de Niccolò Peroti titulado *Rudimenta gramatices* (1472) por ser el primero que se dedica exclusivamente al estudio de la carta como género independiente del discurso. También en este tratado se insiste en los tres tipos de estilo: *summum*, *mediocris*, *inferior*, aclarando que casi todas las cartas se adaptan al estilo medio y, a diferencia de los medievales que privilegiaban al destinatario, Peroti sostiene que lo que determina el estilo es el tema; y sobre todo aconseja que el buen uso del latín es primordial en la escritura de cartas¹⁴².

Encontramos entonces que en los humanistas lo que define el estilo no es el estatus social del receptor, más bien, lo que lo definirá en última instancia es el tema. Para Juan Luis Vives, por ejemplo, no sólo es el tema y el destinatario lo que define el estilo, también, dice Vives, hay que tomar en cuenta la carta recibida a la hora de contestar. Aunque lo más seguro es que Julián Garcés no haya conocido la obra *De conscribendis epistolis* (1534) de Vives, es importante destacarlo porque es prueba de lo que venimos diciendo, es decir, que en la preceptiva epistolar de los humanistas el tipo de estilo no radicaba exclusivamente en el destinatario¹⁴³.

Erasmus de Róterdam representa el auge de la preceptiva epistolar del Renacimiento, después de él no se encuentran innovaciones sustanciales. Su obra *Opus de conscribendis epistolis* publicada en su edición definitiva en 1522 la podemos sintetizar en lo siguiente: los tipos de cartas son muchos y de ello se desprende que los estilos sean múltiples; la carta no necesariamente tiene que ser breve, el tema, la ocasión y las personas definen el estilo de la carta; el ornato no se opone necesariamente a la sencillez, es decir, una carta sencilla puede ser elegante; la claridad de la carta no consiste en usar palabras sencillas, sino en el uso correcto del latín y dependerá no sólo del destinatario sino también del tema en cuestión¹⁴⁴, vistas así las cosas lo más seguro es que pareciera conocía la obra de Erasmo¹⁴⁵.

¹⁴²Pereira, 2008, p. 389-390.

¹⁴³Vives, 1948, pp. 841-871.

¹⁴⁴Pereira, 2008, p. 395.

¹⁴⁵Ver Bataillon, 1956.

Vemos, pues, que en la Antigüedad y en el Medioevo el destinatario determina el estilo de la carta. En el Renacimiento no será diferente, seguiremos viendo al destinatario como aquel, que, por su condición social, determina el estilo. Sin embargo, en esta época el tema es considerado también como fundamental para determinar el estilo de la carta. En este sentido, fray Julián a pesar de que usó un latín de alto nivel, digo esto con base en los juicios que arriba leímos, no desestimó utilizar a una estrategia argumentativa considerada dentro de la teoría sermonaria como humilde, destinada a utilizarse en los estratos sociales iletrados¹⁴⁶, lo cual es a todas luces contrastante con la teoría epistolar en tanto que el destinatario de la carta de Garcés es nada menos que el Papa Paulo III. Esto puede probar que el ejemplo no por ser menos elaborado o complejo es menos eficaz, de ahí que Garcés lo use nada menos que para probarle al Papa la racionalidad de los indios. Además, con esto se puede reconsiderar la idea de que el ejemplo era sobre todo para persuadir a personas humildes e iletradas. Por eso fray Julián, sabedor de la potencia del ejemplo, no tiene ningún reparo en introducir 16 ejemplos como culmen de su argumentación para probar la racionalidad de los habitantes del Nuevo Mundo.

La carta del dominico Garcés cumple con las partes propuestas por el “formato aprobado” de la Edad Media”, mismas que en términos generales fueron las que se utilizaron en el Renacimiento, ellas son; *salutatio*, *benevolentiae captatio* (estas dos partes en el Renacimiento frecuentemente aparecerán como exordio), *narratio*, *petitio* y *conclusio*. La parte que más sobre sale en la carta de Garcés es una que en la historia de la epistolografía fue poco considerada, la *argumentatio*. Por ello, la carta del dominico la podemos definir como un discurso moral con características tanto del discurso judicial como del demostrativo y que está envuelta con las partes tradicionales de la carta. Así pues, la carta de Garcés puede contener seis partes: *salutatio*, *exordio*, *narratio*, *argumentatio*, *petitio* y *conclusio*.

¹⁴⁶La predicación en los siglos XVI y XVII tanto en la península ibérica como en el Nuevo Mundo se describe en dos momentos, a saber; un primer momento donde el estilo de la predicación es humilde, llano y que se vale de ejemplos, para dar a conocer, vía los afectos, la nueva religión; el segundo momento se caracteriza porque la predicación es de un estilo culto, es el intento de racionalizar la fe, dado que el oyente ya estaba más entendido con la religión, con lo que tenemos que en un primer momento se desarrolló una forma de predicar y en un segundo momento una distinta, el primero humilde y el segundo sublime o sofisticada, este último se basó principalmente en el uso del silogismo, una forma de argumentar más compleja y elaborada que requiere de una de cierta habilidad mental tanto del que construye el discurso como del receptor.

En resumen, los manuales medievales y renacentistas de preceptiva epistolar ofrecían un vasto número de cartas modelo, en algunos manuales incluso la teoría era mínima en comparación con el volumen de cartas modelo que se adjuntaban con la teoría. Si no se encuentran modelos de cartas en los manuales por lo menos existe la recomendación de autores que se pueden imitar para la construcción de cartas¹⁴⁷. Seguir los modelos propuestos o imitar a los autores recomendados propiciaba que las partes de las cartas fueran perfectamente distinguibles, es decir, lo que se hacía era una especie de relleno de cada una de las partes, lo que provocaba que cada parte quedara perfectamente distinguible una de la otra, sin dejar de tener en cuenta que no siempre aparecían todas las partes.

¹⁴⁷Por ejemplo, en el *Opus de conscribendis epistolis* de Erasmo encontramos que se recomienda imitar a autores como: Cicerón, Plinio, Angelo Poliziano, Ovidio, Seneca, san Jerónimo, san Cipriano, san Agustín, entre otros más.

4. Marco teórico

4.1 Sobre las dos tradiciones de derechos humanos: la iberoamericana y la occidental

Leopoldo Zea en su libro *Filosofía americana como filosofía sin más* reflexiona sobre si existe una filosofía americana al margen de la filosofía desarrollada en Europa. Zea considera que Europa le impuso a América el problema de cuestionarse sobre la existencia de una filosofía propia, esto cuando Europa consideró que su destino, “el destino de sus hombres, era hacer de su humanismo el arquetipo a alcanzar por todo ente que se le pudiese asemejar”¹⁴⁸. Cuando Europa trascendió sus linderos geográficos y se encontró con entes que parecían ser hombres, les exigió que justificasen su humanidad, y no sólo eso, dirá Zea, sino que puso en tela de juicio que fuera posible tal justificación si ésta no iba acompañada de pruebas que dieran cuenta de que no sólo eran semejantes sino que eran “reproducciones, calcas, reflejos de lo que el europeo consideraba como lo humano por excelencia”¹⁴⁹.

La inquietud de Leopoldo Zea trasciende lo estrictamente filosófico, dicho de otro modo, Europa no impuso solamente la necesidad de reflexionar sobre una filosofía propia, sino que impuso las condiciones para que se pensara no solo en una filosofía, sino también en un derecho, en una economía, etc. Por ello se ha pensado en una nueva forma de hacer derecho y se han preguntado algunos si existe una tradición de derechos humanos forjada en el continente americano, al margen de lo que Europa considera como derecho. Por tanto, si de Europa se nos impuso la necesidad de cuestionarnos sobre la existencia de una filosofía, de Europa se nos impusieron también las condiciones materiales de plantearnos y crear una nueva forma de hacer derecho, una forma que vaya acorde con las condiciones materiales del continente.

Cuando los españoles arribaron al continente americano sometieron a sus habitantes a condiciones deplorables, llevándolos incluso al borde de la aniquilación, la matanza de indios y la destrucción de sus templos y documentos fue de gran magnitud. Dichas condiciones no pertenecen al pasado, sino que se prolongan hasta el día de hoy otras formas con los mismos resultados de pobreza y exclusión. Es por ello que decimos que Europa nos impuso la necesidad de desarrollar una tradición propia y genuina que se ha denominado

¹⁴⁸Zea, 2005, p. 11.

¹⁴⁹Zea, 2005, pp. 11-12.

como Tradición Iberoamericana de Derechos Humanos, distinta a la desarrollada en occidente.

Así pues, Leopoldo Zea llega a escribir que el filosofar en América empieza con la polémica de la esencia de lo humano, nosotros diremos que ese filosofar tiene como núcleo una defensa de la dignidad humana, es decir, si la filosofía inicia con una reflexión de la esencia de lo humano, es posible pensar que el origen de la filosofía en América tiene como base la defensa de la dignidad de la persona, porque esa dignidad en principio no sólo se reflexionó, sino que se reflexionó para defenderla, dicho de otro modo, no se reflexiona para cumplir con el requisito de contar con una filosofía propia, la defensa del indio suponía una reflexión propia, en otras palabras, la injusticia lo primero que reclama es una defensa, la reflexión es posterior, y dicha reflexión siempre por la necesidad de negar la reflexión contraria que justifica la injusticia.

La desigualdad económica por la que atraviesa América Latina, y muchas otras partes, ha provocado una férrea reacción al capitalismo como forma imperante de producción económica, más específicamente hacia la forma en que dicho sistema opera. Tal situación también ha provocado la consideración de otros modos de producción como vías alternas al capitalismo, vías que no son tan depredadores con el medio ambiente ni con el mismo hombre como sí lo es el sistema capitalista, para dar ejemplo de ello baste citar algunos datos que nos ofrece el sociólogo Bauman:

En sólo 22 países (en los que se acumula apenas el 14 por ciento de la población humana total) se concentra la mitad del comercio mundial y más de la mitad de las inversiones globales, mientras que los 49 países más pobres (en los que habita el 11 por ciento de la población mundial) reciben en conjunto sólo el 0.5 por ciento de la producción global, casi lo mismo que los ingresos de los tres hombres más ricos del planeta. El 90 por ciento de la riqueza total del planeta está en manos de sólo el uno por ciento de sus habitantes¹⁵⁰.

Ante tal situación los críticos latinoamericanos rechazan al capitalismo porque en esencia sólo beneficia a unas minorías y perjudica a la gran mayoría de la humanidad. Por ejemplo, Dussel escribe que fuera del sistema capitalista “ningún otro sistema económico en la historia había tenido tan infinita codicia de acumulación de riqueza en pocas manos, cada

¹⁵⁰Bauman, 2008, pp. 15-16.

vez más ricas. Esto aparece como el progreso de la civilización occidental” y más adelante dirá que el capitalismo es “como una espiral creciente, arrastra como en un inmenso torbellino o un huracán gigantesco la vida humana¹⁵¹. Boaventura de Sousa Santos propone llevar a juicio al capitalismo, llevarlo frente a un tribunal mundial para que rinda cuentas por las violaciones masivas de derechos humanos, por el empobrecimiento cultural y por la destrucción ecológica¹⁵². Para Aníbal Quijano el capitalismo hubo de apropiarse, por la fuerza, de los recursos humanos y naturales para poder erigirse después como el nuevo y único modelo de producción:

Sólo de ese modo, el capital se convirtió en el modo de producción dominante. Así, el capital existió mucho tiempo antes que América. Sin embargo, el capitalismo como sistema de relaciones de producción, esto es, el heterogéneo engranaje de todas las formas de control del trabajo y de sus productos bajo el dominio del capital, en que de allí en adelante consistió la economía mundial y su mercado, se constituyó en la historia sólo con la emergencia de América¹⁵³.

Pues bien, las consecuencias tangibles de miseria producidas por el sistema capitalista han hecho que se considere un nuevo modo de entender los derechos humanos a ese nuevo modo se le ha denominado Tradición Iberoamericana de Derechos Humanos¹⁵⁴, tradición que tiene como base las primeras defensas que se hicieron de los indios por parte de personajes específicos como fray Julián Garcés o Bartolomé de las Casas, por mencionar algunos, en el momento de la dominación del Nuevo Mundo, dominación que trajo consigo explotación de los territorios americanos y de sus habitantes, por eso, inspirada en dichos defensores la TIDH busca mostrar que en el territorio americano, la lucha por la dignidad humana tiene ciertas características diferentes de las tradiciones eurocéntricas de derechos humanos¹⁵⁵.

Parte de la fundamentación teórica de la TIDH está en la consideración del historicismo, entendiendo por éste la tendencia filosófica que considera al ser humano y a

¹⁵¹Dussel, 2014, p. 84.

¹⁵²Sousa Santos, 2010, pp. 109-110.

¹⁵³Quijano, 2000, p. 220.

¹⁵⁴TIDH de aquí en adelante.

¹⁵⁵Rosillo, 2011, p. 11.

la realidad como historia, es decir, a todo acontecimiento como histórico¹⁵⁶, o como escribe Arturo Ardao:

El historicismo, en su esencia, proclama la originalidad, las circunstancias de tiempo y lugar; y refiere a esas mismas circunstancias el proceso de su actividad constituyente. Por esa vía América se descubre a sí misma como objeto filosófico. Se descubre en la realidad concreta de su historia y de su cultura, y aún de su naturaleza física en cuanto sostén, contorno y condición de su espiritualidad¹⁵⁷.

Entonces, la TIDH asume del historicismo la idea de que el entorno social concreto es donde se define el hombre, y por tanto, con el historicismo se puede reconstruir la trayectoria y el sentido de Latinoamérica¹⁵⁸. De esto se entiende que si se interpreta a Latinoamérica desde otras coordenadas, desde otra realidad, se incurre en la negación de la identidad y la posibilidad de constituirse genuinamente, en otras palabras, se encubre a la persona y a todo aquello que lo ha constituido como tal. Originalmente, como precisa Alejandro Rosillo, se hablaba de Tradición Hispanoamericana de Derechos Humanos, pero con el fin de ampliar la tradición a las praxis y teorías que se desarrollaron en Brasil se ha optado por nombrarla Tradición Iberoamericana de Derechos Humanos¹⁵⁹. Esta tradición¹⁶⁰, se diferencia de la tradición europea que surge con la ilustración y que está ligada a la Revolución Francesa y a la Independencia de los Estados Unidos que son de corte individualista, en cambio, comenta Antonio de la Torre Rangel, la TIDH encabezada por Bartolomé de las Casas y el grupo de los primeros evangelizadores se caracteriza por concebir los derechos humanos a partir del pobre:

¹⁵⁶Rosillo, 2011, p. 12.

¹⁵⁷Citando en Rosillo, 2011, p. 12.

¹⁵⁸Rosillo, 2011, p. 12.

¹⁵⁹Rosillo, 2011, p. 14.

¹⁶⁰Quienes teorizan sobre la TIDH no entienden por “tradición” una nostalgia del pasado, sino que por tradición entienden “una serie de nociones básicas que pueden ir inspirando e iluminando la praxis en distintos momentos históricos, y que pueden verse expresadas, alimentadas, argumentadas, desde diversos aparatos teóricos, sin que esto signifique un *tradicionalismo* que impida el surgimiento de la originalidad y la novedad en la historia” (Rosillo, 2011, p. 15). Con un ejemplo elocuente explican lo anterior: “pensemos en *opción por los pobres* dentro de la tradición bíblica, que va desde la narrativa del Éxodo hasta la actual Teología de la Liberación en América Latina, es obvio que el escritor del Éxodo no tenía el análisis social-marxista del que disponen los teólogos de la liberación actuales, y eso no impide que sean parte de una misma tradición, cuya noción básica es esa opción por los excluidos y las víctimas” (Rosillo, 2011, p. 15).

Cada una de estas tradiciones teóricas sobre los derechos humanos tiene una filosofía jurídica en la cual hunde sus raíces. La de la ilustración apela a la llamada Escuela del Derecho Natural, que se desarrolla a lo largo de los siglos XVII y XVIII, es de corte racionalista y su principio social fundamental es el individualismo. La segunda es más antigua y se trata del iusnaturalismo de tradición cristiana que tiene su expresión más acabada con los teólogos juristas españoles del siglo XVI¹⁶¹.

La segunda tradición si bien acude a la razón no se reduce a ella, sino que también involucra al hombre concreto y a la historia y sobre todo tiene como principio fundamental la cuestión comunitaria con lo que se distancia sustancialmente de la primera tradición, en palabras directas de Jesús Antonio de la Torre “esta corriente de iusnaturalismo cristiano, da el salto definitivo en la concepción de los derechos humanos desde el pobre, no en las cátedras españolas, sino en la praxis de la defensa del indio y a partir de la realidad de la Indias”¹⁶².

Así pues, la TIDH es un instrumento jurídico y a la vez político que desde el siglo XVI tiene como fin la liberación de los pueblos oprimidos, sí, los orígenes de dicha tradición se remontan hasta la invasión de Europa sobre el continente americano en el siglo XVI donde algunos hombres pugnaban por la defensa de la vida y la libertad de los pueblos de los llamados indios. En suma, lo que la tradición iberoamericana hace es ver los “derechos humanos desde las víctimas, desde la periferia y desde las circunstancias propias de América Latina”¹⁶³.

Se han dado cuatro razones sobre la importancia de la TIDH, a saber; primera, dicha tradición significa situar a los derechos humanos en las teorías y praxis que el pensamiento de la liberación ha asumido como sus antecedentes, es decir, con la defensa que hicieron del indio pobre fray Julián Garcés, Bartolomé de las Casas y compañía es el inicio de la TIDH y del pensamiento de la liberación en general. Con esto también se recupera la historia de las ideas filosóficas desarrolladas a lo largo de la historia en América Latina y el Caribe. La TIDH desde la realidad socio-histórica interpreta el pasado con base en las luchas del presente para lograr un futuro compartible colectivamente¹⁶⁴. Segunda, las características de esta tradición son compatibles con las circunstancias de América

¹⁶¹De la Torre, 2007, p. 205.

¹⁶²De la Torre, 2007, p. 205.

¹⁶³Rosillo, 2011, p. 53-54.

¹⁶⁴Rosillo, 2011, p. 15-16.

Latina,¹⁶⁵ dicho de otro modo, las circunstancias socio-históricas originaron la necesidad de una nueva tradición, lo cual hace que la TIDH en su gestación se adecue a la realidad.

Tercera, se evita con esta tradición recurrir a la tradición occidental y a sus formulaciones abstractas sobre el ser humano, en cambio en la TIDH la lucha por la dignidad humana, los derechos de las personas se piensan desde las clases sociales más desfavorecidas, esto hace que las luchas sociales “adquieran un sentido pluri-céntrico, pluricultural, comunitario, popular y sobre todo no se esconde ningún aspecto de la realidad¹⁶⁶. Cuarta, la visión preponderante sobre los derechos humanos, en lo referente a su origen, es que las únicas tradiciones válidas sobre los derechos humanos son la inglesa, francesa y norteamericana, ellas mismas se han erigido como las únicas tradiciones válidas de los derechos humanos¹⁶⁷, tradiciones que como hemos dicho son de corte individualista y priorizan sobre todo el derecho subjetivo. A estas cuatro razones podríamos nosotros añadir una quinta; entendiendo que los derechos humanos son el producto de las luchas sociales podemos decir que la TIDH la genera el pueblo explotado mediante sus luchas, no digo que la teoría sea innecesaria, lo que intento decir es que la TIDH no está supedita a lo que digan los especialistas en derecho, dicho en palabras de Jesús Antonio de la Torres es un derecho que nace del pueblo¹⁶⁸.

En resumen, la TIDH surge del oprobio y la precariedad Latinoamericana, de la defensa que hicieron determinados personajes por liberar de la miseria a los indios y, en tanto que esa miseria persiste, el pensamiento de la liberación busca entender y recuperar esas luchas pasadas para afrontar la problemática socio-política del presente. La TIDH no desdeña las otras tradiciones pero lo que sí busca es enfrentar “la función ideologizada que se ejerce cuando se consideran como las únicas existentes y válidas”¹⁶⁹. Las luchas que se mantuvieron por defender a los habitantes del Nuevo Mundo son el brote de la TIDH, unas con más incidencia que otras, pero todas ellas con el fin de librar al indio pobre de su condición de sometido.

¹⁶⁵Rosillo, 2011, p. 15.

¹⁶⁶Rosillo, 2011, p. 16-17.

¹⁶⁷Rosillo, 2011, p. 17.

¹⁶⁸De la Torre, 2005.

¹⁶⁹Rosillo, 2011, p. 18.

Fray Juliá Garcés, obispo y humanista con su carta forma parte de la TIDH, haciendo uso tanto de la filosofía como de la teología quiso interceder ante el Papa en favor de los indios, aunque “no fue un hombre de acción, como Minaya de Paz, ni *de estrados*, como Motolonía calificaba a Quiroga, ni polemista porfiado y polígrafo, como el obispo Las Casas. Cuando la ocasión lo pidió, enristró con valor la pluma contra la sinrazón y en favor de su grey”¹⁷⁰.

4.2 *Sobre el humanismo y sus clases*

El concepto humanismo, como muchos otros, resulta demasiado ambiguo al día de hoy, por eso es vital definirlo y precisar en qué sentido nosotros decimos que Julián Garcés y su carta son humanistas. Escribe Lafaye que el humanismo se ha convertido en un mito cultural pues el abuso de dicho concepto lo ha vaciado de su significado original¹⁷¹, dando como resultado una lista larga de definiciones sobre el humanismo unas muy distintas de las otras, por ello, y para no seguir viciando y oscureciendo el término veamos qué se ha dicho sobre lo que es el humanismo y en qué sentido Garcés es un pleno humanista.

Una de las concepciones más difundidas sobre el humanismo en la época contemporánea es la planteada por P. O. Kristeller la cual niega que el humanismo renacentista haya sido una tendencia o un sistema filosófico, y sostiene que fue, el humanismo, un programa cultural y educativo que incluía un campo de estudio bien definido, a saber, lo que hoy conocemos como literatura. El campo de la lógica, la filosofía natural, las matemáticas, la metafísica, la astronomía, las leyes, etc., no formaron parte de lo que se le conoce como el humanismo renacentista, a los más que llegó a incluir de filosófico el humanismo renacentista fue la filosofía moral. Por eso, para Kristeller, es un error aplicar el término renacentista “humanista” a personajes anteriores al renacimiento, podría ser que se le llame humanistas a personajes como a Alcuino o Lupo de Ferreira; o a ciertos autores del siglo XII, como Juan Salisbury o los gramáticos de Orleans y Chartres, si así fuera ello se justificaría en cierta medida por la afinidad existente entre sus intereses intelectuales y los de los humanistas italianos del Renacimiento. Pero si pretendemos llamar “humanista” a Tomás de Aquino por la deuda que tienes con Aristóteles, de igual

¹⁷⁰Acuña, 1995, intr., p. ix.

¹⁷¹Lafaye, 2005, p. 22.

forma podríamos llamar humanista a cualquier filósofo de la Edad Media de estirpe aristotélica¹⁷².

Para Kristeller, tanto el término humanista como el de humanismo, no tienen por qué identificarse ni con la filosofía ni con la ciencia. En el Renacimiento un humanista era un profesional de la gramática, retórica, poética, historia y filosofía moral, por tanto, el humanismo hay que entenderlo “en términos de los ideales profesionales, intereses intelectuales y producciones literarios de los humanistas”¹⁷³. Tampoco tendría que ver el humanismo con cuestiones filantrópicas, valores o problemas humanos, eso es más bien, para Kristeller, a lo que en la época contemporánea, de manera nebulosa, se ha dado por llamar humanismo¹⁷⁴. Así pues, en la concepción de Kristeller el humanismo es renacentista, en sus orígenes y en sus representantes típicos, y lo define como un amplio movimiento cultural y literario que, por su esencia, no era filosófico¹⁷⁵.

En la visión de Kristeller, pues, la obra de los humanistas no tenía que ver con la filosofía, gran parte del pensamiento filosófico del Renacimiento, escribe el autor, cae fuera del área del humanismo, por ello es gratuito tratar de identificar al humanismo con la filosofía del Renacimiento¹⁷⁶. Los humanistas cultivaban en último término por oficio disciplinas bien definidas que no entraban en el campo de la filosofía, y aunque en su obra se pueden encontrar ideas bien interesantes e importantes, no hay una idea filosófica o teológica, ni que decir de una serie de ideas que sean comunes a todos los humanistas, “siempre que encontremos una idea interesante en la obra de un humanista, debemos estar preparados para encontrar la idea exactamente opuesta defendida por otro humanista o incluso por el mismo humanista en algún otro pasaje”¹⁷⁷. Con esto hay que entender que el humanismo en su origen se define por la actividad práctica de los humanistas y no por sus concepciones teóricas de tal o cual asunto, las cuales muchas veces eran contradictorias.

Ernesto Grassi propone exactamente lo contrario a Kristeller, Grassi identifica al humanismo con todo el pensamiento filosófico generado en la época del Renacimiento. Sigue la línea del escritor Spaventa quien ha dicho que la filosofía especulativa de

¹⁷²Kristeller, 1982, pp. 30-41.

¹⁷³Kristeller, 1970, p. 195.

¹⁷⁴Kristeller, 1970, p. 193.

¹⁷⁵Kristeller, 1982, p. 51.

¹⁷⁶Kristeller, 1970, p. 201.

¹⁷⁷Kristeller, 1970, p. 205.

Descartes, Kant, Bacon, Locke y todo el pensamiento idealista alemán se debe a las aportaciones de los humanistas italianos; Telesio, Bruno, Vanini, Campanella, Cesalpino, Vico, etc¹⁷⁸. Con Grassi pasamos del humanismo como una actividad práctica vinculado principalmente con la literatura a un humanismo definido como “un movimiento filosófico que caracterizó al pensamiento en Italia desde la segunda mitad del siglo XIV hasta el último tercio del siglo XV”¹⁷⁹. En este sentido para Grassi habrá que acercarse al humanismo superando lo meramente erudito, histórico y literario, y analizarlo desde una perspectiva filosófica, de lo contrario le estaremos negando al humanismo su interés fundamental¹⁸⁰.

Para Grassi, Vico representa la expresión más profunda de la filosofía humanista. Para Vico el lenguaje poético se superpone al lenguaje racional¹⁸¹, porque es la palabra poética quien hace surgir el mundo de los seres ahí humanos. “La palabra poética es el intento originario y únicamente humano de dar significado al terrible poder del ser que se revela en lo que es. Sólo intentando conquistar este poder puede surgir el mundo histórico”¹⁸². En este sentido, para Vico, según Grassi, los filósofos y los filólogos deberían comenzar por estudiar la sabiduría poética, que fue la verdad primordial de los paganos, y no por la verdad abstracta y razonada de los paganos¹⁸³. Vemos que Grassi no sólo afirma un interés filosófico común en los humanistas, cosa que no acepta Kristeller, sino que también afirma, apoyado en Vico, que el lenguaje poético es la base en la cual reposa el lenguaje racional. Esta idea choca de frente con lo que pensaban los filósofos modernos racionalistas del siglo XVIII para quienes las humanidades eran un lastre del cual había que liberarse.

En suma, estas dos tendencias descritas de manera sucinta representan el modo en que se suele entender el humanismo. La primera señala como humanistas a aquellos que se dedican a la práctica y a la enseñanza de la expresión oral y escrita mediante el uso de reglas y modelos¹⁸⁴; la segunda ve como humanistas a aquellos que continúan la reflexión filosófica iniciada en el Renacimiento que, básicamente, es situar al hombre en el centro de

¹⁷⁸Grassi, 2015, pp. 2-4.

¹⁷⁹Grassi, 1999, p. 93.

¹⁸⁰Grassi, 1999, p. 93.

¹⁸¹Sobre cómo la lógica formal desde la modernidad hasta nuestros ha relegado al saber humanista a un siempre saber popular véase: Grassi, 1993, pp. 19-25.

¹⁸²Grassi, 1999, p. 109.

¹⁸³Grassi, 1999, p. 109.

¹⁸⁴Kristeller, 1982, p. 41.

la reflexión filosófica. Sin embargo, existe una tercera forma de concebir al humanismo, aquella que vincula al humanismo con los valores y problemas humanos, concepción que para Kristeller no es más que producto de la ignorancia y del desconocimiento. Pese a esto, es el mismo Kristeller que en su concepción del humanismo nos da la clave para entender por qué se vincula al humanismo con los valores humanos, y esto es porque en la historia de la humanidad muchos de los que defendieron la dignidad humana eran gente conocedora de literatura, retórica y demás disciplinas similares, de ahí que se vincule sin más al humanismo y los humanistas con los movimiento que pugnan por los valores humanos y la dignidad de las personas, aunque en sentido estricto no tenga nada que ver con eso.

Lo que nosotros entendemos aquí por humanismo es “el proceso de reconocimiento y de promoción de los valores en cuanto principios, conocimientos, prácticas y relaciones, en la dimensión histórica del pasado y del presente, expresan el ideario al cual se acordó llamar humanismo”¹⁸⁵. Un humanismo que “busca el reconocimiento del otro, en cuanto ser humano total e histórico, forjado en el día a día económico, social y político, ingredientes que conducen a la independencia y a la autonomía”¹⁸⁶. Esta acepción del humanismo encaja perfecto con lo que es la TIDH, bien se puede decir que la TIDH es producto de un humanismo, no de un humanismo que pone al hombre en abstracto en el centro de una reflexión abstracta, sino de un humanismo que lucha por hombres concretos sumergidos en situaciones marginales por culpa de hombres igualmente concretos. Más específicamente, con humanismo aquí nos referimos a un humanismo cristiano que tiene como base de todo un naturaleza humana dada por Dios a todos los hombres sin distinción alguna, bajo esta concepción fue que los primeros defensores del indio intentaron aminorar y erradicar las injusticias de la conquista: “compenetrados filosófica y moralmente con el humanismo de tradición cristiana y basados, jurídicamente, en la doctrina del Derecho natural, no sólo admitían la dignidad y libertad humanas a los paganos, sino que sobre todo no reconocían el poder del Papa y la pretensión universal de jurisdicción de los monarcas sobre los indios”¹⁸⁷.

¹⁸⁵Wolkmer, 2006, p. 91.

¹⁸⁶Wolkmer, 2006, p. 92.

¹⁸⁷Wolkmer, 2006, p. 96-97.

Llamar humanista a fray Julián Garcés por su vinculación con la defensa de los indios, desde la perspectiva de Kristeller estamos incurriendo en un gran error, sin embargo, a Garcés también lo podemos llamar humanista en el sentido descrito por Kristeller con base en su conocimiento del latín y de su gran capacidad para escribir en este idioma, aspecto que fue fundamental entre las prácticas de los humanista del Renacimiento. Téngase en cuenta lo que se ha dicho sobre Garcés como buen latinista y como discípulo de Nebrija: por ejemplo, Bartolomé de la casas llegó a escribir sobre Garcés que fue un “notable predicador y señaladamente muy latino, tanto, que se dijo haber dicho el Maestro Antonio de Lebrija, viendo su habilidad y pericia en la lengua latina, *me oportet minui, hunc autem crescere*”¹⁸⁸. Remesal en la misma línea dijo que “el obispo fue el Cicerón y Quintiliano de su tiempo: y decía Antonio de Nebrija, padre la latinidad de nuestro tiempos, que para saber más que él había menester estudiar otros cincuenta años”¹⁸⁹.

Hemos dicho que la razón por la que se vincula al humanismo con la dignidad de la persona obedece al proceso histórico de América Latina de la conquista que hizo España, y que por tanto existe una diferencia marcada con el humanismo renacentista descrito por Kristeller y por Grassi. Sin embargo, es curioso y lógico a la vez que en los alegatos novohispanos que defienden al indio se haga recurriendo a un humanismo más apegado a los dicho por Kristeller y Grassi, es decir, en la carta de Garcés lo sustancial es probar que el indio razonaba y que era capaz de aprender las artes que en Europa eran indispensables¹⁹⁰. Aunque para el misionero no fuera un criterio para ser persona el saber escribir y hablar latín, era imperativo probar que los indios eran capaces de aprenderlo si se quería ganar la disputa, es este sentido el *humanismo práctico* de los misioneros se basa, entre otras cosas, en probar que los indios eran capaces de aprender y desarrollar los ideales del humanismo renacentista. Veamos cómo traduce René Acuña un pequeño párrafo de la carta: “Su ingenio es fuera de lo común. Sea que los pongas a cantar o leer, escribir, pintar, modelar, en todo lo concerniente a las artes libelares y mecánicas, pescan al vuelo todos los

¹⁸⁸Acuña, 1995, intr., p. xxxiii.

¹⁸⁹Acuña, 1995, intr., p. xxxiii.

¹⁹⁰Y es que, “desde el momento en que los evangelizadores establecían el principio de que el indio, para ser cristiano, necesitaba primero ser hombre, estaban dando por sentado que los indígenas americanos no lo eran, no porque careciesen de la racionalidad o porque tuviesen cuerpo, pero no alma, sino porque no se comportaban como personas humanas debido al estadio cultural en que se encontraban, que los propios evangelizadores definen con el término de barbarie” (Borges, 1992, p. 523).

rudimentos y son agudos sobre manera de entendimiento con singular destreza¹⁹¹, en otra parte de la carta nos dice que “tanta es la fertilidad de su ingenio, de los niños hablo, que escriben en latín o en romance con más primor que los nuestros. Saben y hablan en la lengua de Lacio nada menos que como los que, entre nosotros, se han dado al estudio de esta materia”¹⁹².

Dado que de Garcés no conocemos más que la carta en cuestión y poco más, no podemos ampliar más lo anterior, pero sí con otros personajes como Bartolomé de las Casas que para la defensa del indio se centraron en demostrar lo que unos han llamado humanismo indígena. Bartolomé de las Casas, como ya hemos dicho, defendía que los indios también eran hombres y que gozaban de alma, y que si bien existía una diferencia cultural respecto a Europa eso no implicaba en modo alguno que el indio no fuera humano. Beuchot escribe que en la obra de Las Casas podemos encontrar un denominador común que sería un reconocimiento del humanismo indígena cuyo objetivo es demostrar la capacidad racional del indio a través de los efectos y signos que la evidencian¹⁹³.

Tanto Bartolomé de las Casas como muchos otros misioneros conocían el humanismo renacentista, Gabriel Méndez Plancarte platea que tanto Erasmo de Rotterdam, Juan Luis Vives y Tomás Moro han sido los máximos representantes del humanismo renacentista y pone a estos humanistas como la principal influencia de los humanistas novohispanos, piénsese en fray Julián Garcés, don Vasco de Quiroga, fray Bartolomé de las Casas y fray Juan de Zumárraga quienes a decir de Méndez Plancarte, son los fundadores del humanismo mexicano¹⁹⁴. Por tanto, no era problema probar que los indios eran tan capaces de razonar como los españoles con base en las mismas fuentes que sus detractores utilizaban, por dos sencillas razones, primera, por conocían al humanismo en sus fuentes y porque estaban en contacto directo con los indios.

Es en su *Apologética historia sumaria* Bartolomé de las Casas manifiesta el conocimiento que tenía de una de las fuentes del humanismo renacentista, y con esa misma fuente rebate a los que pretendía justificar la irracionalidad de los indios. En dicha obra Bartolomé para hacer la defensa del indio expone seis causas naturales y cuatro

¹⁹¹Garcés, 1995, p. 28.

¹⁹²Garcés, 1995, p. 32

¹⁹³Beuchot, 1994, p. 145.

¹⁹⁴Méndez, 2008, pp. vi-vii.

accidentales con el fin de demostrar que el indio americano está dotado de dichas causas, luego, el indio americano también goza de la plenitud del entendimiento que se traduce en una cultura entendida esta como una forma de llevar la vida en comunidad.

Las causas naturales son: la influencia de los cielos dado que en esos tiempos se daba una cierta importancia a la forma en que los astros afectaban al ser humano; la disposición de las regiones porque se creía que el estado del aire y la salubridad del agua era lo que hacía al hombre; la compostura de los miembros y órganos de los sentidos exteriores e interiores los cuales son decisivos para el pensamiento; la clemencia y suavidad de los tiempos, de ellos dependían los humores de los individuos; la edad de los padres al engendrar; y la última causa natural es la bondad y sanidad de los alimentos pues de ellos dependía la complexión de los hombres. Las causas accidentales las divide en: la sobriedad en el comer y el beber, la templanza de las afecciones sensuales, la carencia de la solicitud y cuidado a cerca de las cosas mundanas y temporales, carencia de las perturbaciones que causan las pasiones del alma¹⁹⁵. Con base en el análisis de las causas y después de haber comprobado que los indios contaban con dichas causas Bartolomé se desvive en elogios hacia los indios y hacia su forma de vida, esto leemos en la introducción de la *Apologetica historia sumaria*:

...muy buenos, sotiles y naturales ingenios y capacísimos entendimientos: ser así mismo prudentes y dotados naturalmente de las tres especies de prudencia que pone el Filósofo: monástica, económica y política; y cuanto a esta postrera, que seis partes contiene, las cuales, según él mismo, hacen cualquier república por sí suficiente y temporalmente bienaventurada, que son labradores, artífices, gente de guerra, ricos hombres, sacerdocio, jueces y ministros de justicia, y quien bien gobierne que es lo sexto... en cuanto a la política, digo, no sólo se mostraron ser gente muy prudentes y de vivos y señalados entendimientos, teniendo sus repúblicas prudentemente regidas, proveídas y con justicia prosperadas¹⁹⁶.

Pues bien, hemos dicho lo anterior con el fin de establecer una relación de dependencia entre el humanismo teórico y el humanismo práctico, a saber, que el humanismo práctico necesitó del primero, para probar que el Viejo y el Nuevo Mundo no distaban mucho el uno del otro, y que incluso en muchos aspectos la inteligencia de los indígenas superaba a la inteligencia de los españoles, como lo dice una y otra vez fray Julián, en otras palabras, la

¹⁹⁵Beuchot, 1994, pp. 145-146.

¹⁹⁶De las Casas, 1992, pp. 20-21.

diferencia cultural no supone la superioridad de una cultura sobre la otra, ni tampoco supone una capacidad racional superior, esto fue lo que trató de hacer ver fray Julián, Bartolomé y compañía, en sus vidas y en su obras se puede ver una gran empatía con los vencidos, llena de humanismo como ha dicho Mauricio Beuchot¹⁹⁷.

En resumen, el humanismo práctico novohispano se define por la opción de los desprotegidos, por su defensa que hacen de éstos y no por sus intereses intelectuales, en los humanistas novohispanos la teoría siempre es una herramienta para potenciar la defensa de los desprotegidos. El humanismo practicado en la Nueva España no se opone el humanismo del Renacimiento, la cuestión es que en la Nueva España no se restringió a la práctica de ciertas disciplinas ni a la simple abstracción de la humanidad, sino que por las condiciones de dominación y exclusión pusieron al servicio del oprimido el humanismo del Renacimiento, humanismo que dio como resultado un humanismo indígena donde se combina teoría y práctica. Por esto es que se puede decir que en este humanismo práctico están los inicios y los fundamentos de la Tradición Iberoamericana de Derechos Humanos.

4.3 *Sobre la retórica y la función central del argumento*

Hemos visto que la argumentación fue poco considerada por los dictadores medievales como parte constitutiva de la carta y que en el Renacimiento tuvo algo de presencia sin que esta fuera demasiada o tan importante como las demás. Sin embargo, la argumentación dentro del discurso retórico ha sido, con sus altibajos, tanto en la Antigüedad como en el Renacimiento la parte más importante. La argumentación la podemos definir en términos generales como la “parte del discurso esencialmente dialéctica que se divide a su vez en *probatio* y *refutatio*. La *argumentatio* consiste en la presentación de las pruebas pertinentes a la utilidad de la causa, esto es, favorables desde la perspectiva de la posición del orador y también en la destrucción de las pruebas de la parte contraria”¹⁹⁸.

Por retórica entendemos dos cosas; a saber, por un lado la entendemos como un arte, es decir, una “sistematización y explicitación del conjunto de instrucciones o reglas que permiten la construcción de una clase de discursos que son codificados para influir

¹⁹⁷Beuchot, 1994, p. 148.

¹⁹⁸Albaladejo, 1991, p. 91.

persuasivamente en el receptor”¹⁹⁹; por otro lado, tomamos a la retórica como la ciencia que “se ocupa del estudio de dichos discursos en sus diferentes niveles internos y externos, en sus aspectos constructivos y en sus aspectos referenciales y comunicativos”²⁰⁰. En sentido, nosotros nos situamos en las dos acepciones de la retórica; primero porque estamos fungiendo como sujetos con pretensiones analizar un discurso, la carta de fray Julián; segundo, porque nuestro análisis nos obliga a construir un discurso retórico con intenciones persuasivas, por ello es que también estamos en el plano de la primera acepción de la retórica. Pues bien, las partes del discurso retórico han variado a lo largo del tiempo si suponer diferencias significativas o contradictorias. Cicerón por su parte consideró siete partes, ellas son: *exordio*, *narratio*, *partitio*, *argumentatio*, *refutatio* y *conclusión*²⁰¹; Quintiliano, por la suya, estimó sólo cinco: *exordio*, *narratio*, *argumentatio*, *refutatio* y *peroratio*²⁰². Vemos pues, tanto en el primero como en el segundo, que sobresale el carácter dialéctico de la argumentación cuando ambos consideran necesario aducir a pruebas pertinentes a su causa y pruebas que refuten las opiniones del adversario.

Quien primero se preocupó por definir la argumentación fue Aristóteles, y la conclusión a la que llegó fue que ésta podía presentarse de dos formas y que más allá de estas formas no había ninguna otra: “si realmente es preciso en términos generales que toda cuestión sobre una cosa cualquiera [o sobre una persona] se demuestre o bien aportando un silogismo o bien por medio del ejemplo (y esto es claro para nosotros desde los *Analíticos*), también será forzoso que cada uno de éstos (procedimientos) sea lo mismo que cada uno de aquellos”²⁰³. Además, dice Aristóteles, la argumentación “es el cuerpo de la persuasión”²⁰⁴, con lo cual la argumentación desde su primera conceptualización aparece como la parte más importante del discurso ya que con ella se logra convencer²⁰⁵. Aunque hemos de decir

¹⁹⁹Albaladejo, 1991, p. 11.

²⁰⁰Albaladejo, 1991, p. 11.

²⁰¹*De inventione* I, 14/19.

²⁰²*Institutiones*, IV.

²⁰³Aristóteles, *Retórica*, 1356b 5-10.

²⁰⁴Aristóteles, *Retórica*, 1354 a 15.

²⁰⁵Si bien últimamente no se le da el valor que antiguamente se le dio a la prueba ejemplar como una de las dos vías para la demostración, sí se concuerda en que la argumentación es la parte más importante del discurso, ejemplo de ello es la siguiente definición que ofrece Helena Beristáin en su famoso diccionario de retórica: “Cadena de razonamientos. Parte –la más importante– del discurso oratorio porque en ella se concentra y resume la materia de que trata el discurso la cual consta de una o más pruebas deductivas (“*probationes*” o “*argumenta*”) que se basan en los datos de la causa y que sirven para demostrarla” (1995, p. 77).

que Aristóteles señala que el entimema logra mayor aplauso del auditorio, tal vez debido a que reconoce que es más compleja la construcción de un razonamiento deductivo que uno inductivo, así escribe el estagirita: “lo que en la dialéctica se llama inducción y deducción, en la retórica es ejemplo y entimema, entre estas dos clases de demostración, ni el ejemplo es menos, ni el entimema es más, sólo que el entimema logra mayor aplauso”²⁰⁶.

En suma, el modo de proceder para lograr la argumentación retórica consta de dos elementos, a saber; la inducción que trata de demostrar algo con elementos externos a la causa en cuestión, por lo que decimos que aquí predomina la comparación y la semejanza; y la deducción sustenta o prueba la causa mediante un argumento lógico que se puede plasmar con el entimema dado por Aristóteles: “Todos los hombres cometen injusticia por tres razones (por ésta, por aquella y por la de más allá); y como por dos de ellas ha sido imposible, ni que decir tiene que ha sido por la tercera”²⁰⁷.

Para Cicerón, apegado en lo fundamental a Aristóteles, dice que “toda argumentación se realiza mediante la inducción o la deducción”²⁰⁸. Para el nacido en Arpino los argumentos no sólo implican concisión y habilidad por parte del litigante para percatarse de “lo que es adecuado en cada caso para convencer”, sino que también es de suma importancia disponer con elegancia y embellecer los argumentos encontrados, cosa totalmente descuidada, dice Cicerón, por todos aquellos que anteriormente han escrito sobre retórica²⁰⁹. La inducción la define Cicerón como “un razonamiento que mediante proposiciones no dudosas logra la aprobación de la persona con la que se discute”²¹⁰; las proposiciones no dudosas son las que se toman fuera de la causa y que están en estrecha relación de semejanza con las proposiciones dudosas, pero las primeras se sobreponen a las segundas haciendo que el contrincante acepte las dudosas por influjo de las que no tienen cabida a ninguna duda. En lo tocante a la deducción nos dice que “es un razonamiento que obtiene una conclusión probable a partir de los propios hechos considerados, conclusión que, expuesta y considerada en sí misma, se impone por su propia evidencia”²¹¹, es decir,

²⁰⁶Aristóteles, *Retórica*, 1356b 20-25.

²⁰⁷Aristóteles, *Retórica*, 1398a 30.

²⁰⁸Cicerón, *De Inventione*, I, 31/51.

²⁰⁹Cicerón, *De Inventione*, I, 30/50.

²¹⁰Cicerón, *De Inventione*, I, 31/51.

²¹¹Cicerón, *De Inventione*, I, 34/57.

que a diferencia de la inducción la deducción no echa mano de elementos externos a la causa.

Para Quintiliano, citando a Aristóteles, clasifica las pruebas retóricas en artificiales y no artificiales en función de si dependen o no del orador, en este sentido la inducción puede ser no artificial en razón de que el orador no construye las pruebas sino que las busca fuera de la causa; sin embargo, nos dice Quintiliano la inducción no deja de ser artificial pues al acomodarlas a la causa existe una construcción retórica²¹². Resumiendo, Aristóteles, Cicerón y Quintiliano desarrollaron el modo de proceder argumentativo, modo que se reduce a dos formas, la inducción y la deducción. La primera forma recurre a elementos externos para probar la causa y su construcción no precisa de gran complejidad; la segunda forma se ciñe a los elementos mismos de la causa y dada su compleja construcción el impacto que causa en el público es mayor que el que causa el ejemplo, aunque esto no supone menor eficacia de uno y mayor del otro. En este mismo sentido veremos que fray Julián Garcés en su carta utiliza más la argumentación inductiva que la deductiva, si fuera el caso de que la argumentación deductiva que por su construcción compleja proporcionara mayor eficacia que la inductiva, que es más simple y por eso menos convincente, no se entendería por qué Julián Garcés se decanta por usar más la forma ejemplar que la silogística, sin embargo, que el fraile haya preferido dirigirse al Papa inductivamente y que la carta haya causado efecto, tanto como para que el Papa se decidiera a promulgar la *Sublimis Deus*, este hecho nos da cuenta de que el ejemplo puede ser más contundente que el razonamiento silogístico, por más simple que sea su construcción y de que sólo requiera coleccionar casos parecidos externos a la causa. Esta búsqueda de casos externos y semejantes a la causa y el hecho de acomodarlos pertinentemente es lo que da la potencia a la inducción ejemplar.

²¹²Ver Pérez, 2011, pp. 63-65.

5. *Análisis retórico*

Trataremos sobre todo en esta parte de ver las estrategias discursivas seguidas por Garcés, las contenidas en la manuales de retórica y epistolografía así como las que mismos autor pudo haber generado para su propósito. Es decir, partimos del análisis intrínseco de la carta para después hacer la vinculación de nuestras apreciaciones con los elementos externos. Si bien la persuasión puede lograrse a través del texto, *per se*, dicha persuasión puede ser más contundente cuando se vincula, al momentos de construir el discurso, la normativa con la realidad social, política, académica etc. Por eso, cuando Cicerón decía en *De oratore* que el primer deber del orador era “decir apropiadamente para persuadir” se refería tanto a la estructuración interna del discurso como a la adecuación de lo dicho con los factores externos.

5.1 *Salutatio*

Aunque la *salutatio* es la parte más breve de la carta, es la parte en la que se puso mayor atención y la que más se discutió en los manuales de epistolografía, sobre todo en los de los dictadores medievales. La tendencia de la *salutatio* en las epístolas medievales era la exageración, entre más se adulara al destinatario más cerca se estaba de ganar su benevolencia, eran esas las recomendación de los manuales medievales. Tanto, que muchos saludos de tan excesivos que eran caían en lo ampuloso, alambicado y pedante²¹³. Esto no gustó en el Renacimiento y los preceptistas se inclinaron por la sencillez de Cicerón y Séneca²¹⁴, y esto, el hecho de que prefirieran la sencillez, no quiere decir en lo absoluto que le restaran importancia a la *salutatio*; además, no hay que olvidar que la *salutatio* junto con la despedida son los dos únicos elementos propiamente epistolares, los demás tienen su correlativo con las partes del discurso, dicho de otro modo, la *salutatio* y la despedida son las únicas partes no retóricas, o como escribe Baños, la *salutatio* es considerada de forma unánime como la parte epistolar por excelencia²¹⁵.

En el hecho de que la *salutatio* esté vinculada con lo social es donde radica su importancia, porque en ella queda claro desde un principio el estatus social tanto del emisor

²¹³Baños, 2005, p. 539.

²¹⁴Baños, 2005, p. 255.

²¹⁵Baños, 2005, p. 538

como del destinatario y según el estatus social de este último, como ya hemos visto, dependerá en gran medida el estilo que se utilizará. Además, en tanto que la *salutatio* hace las veces de *exordio*, de ella depende en gran medida ganarse o no la simpatía del destinatario. En el caso de Garcés, resulta complicado pensar que con una simple frase pudiera ganarse la simpatía del Papa, sobre todo porque el Papa al estar habituado a leer formulas estereotipadas de saludos es lógico pensar que incluso las pasara por alto bastándole con saber el nombre y el cargo del remitente.

Sin más, el saludo de fray Julián dice así: “Al santísimo señor nuestro Paulo III²¹⁶, Pontífice máximo fray Julián Garcés de la Orden de Predicadores, primer obispo de Tlaxcala en la Nueva España de la Indias del César Carlos, desea salud sempiterna”²¹⁷. Considerando que es a la máxima autoridad de la Iglesia a la que se está saludando, dicho saludo no parece exagerado, sin embargo, si comparamos este saludo con el saludo que le hace a Carlos I rey de España, otra autoridad no menos importante, en una carta del 20 de marzo de 1541 sí resulta exagerada y más apegada a la tradición medieval; es así como Garcés saluda al emperador: “Sacra Cesarea Catolica Magestad”²¹⁸, de hecho, lo hace poniendo sólo las iniciales “SCCM” como se hacía generalmente en el Renacimiento. Claro está que el asunto que se expone en una y en otra carta son muy diferentes tanto en extensión como en importancia; la dirigida al emperador son sólo una serie de quejas sobre las dificultades que enfrenta en el territorio que tiene a su cargo, se queja de un deán y de un tal Antón de Sopena y le pide al emperador le aconseje qué hacer al respecto, además de pedirle le libere de su cargo para regresar a morir a donde nació²¹⁹.

²¹⁶Esta forma de saludo en el siglo XVI era exclusiva para el papado, para saludar a otra persona que no fuera el Papa los modelos de saludo se podían usar indistintamente. Ver Sáez 2017, p. 280

²¹⁷Garcés, 1995, p. 21. Por alguna razón Dávila Padilla en su traducción omite la figura del César Carlos y traduce así el saludo: “A nuestro Santísimo padre Paulo tercero Summo Pontifice de la Iglesia, desea salud eterna fray Julián Garcés de la Orden de predicadores primer Obispo de Tlaxcala en las indias de la nueva España” (Dávila, 1596, p. 169). El texto latino de Padilla dice así: Santissimo D. N. Paulo III. Pontifice maximo frater Julianus Ordinis predicatorum, Episcopus primus Tlaxcalensis, in nova Hispania Indiarum Caesaris Caroli, salutem sempiternam” (Dávila, 1596, p. 160).

²¹⁸Garcés, en Dussel, 1970, t: VIII, p. 144.

²¹⁹“Sy los defetos de los que aca se enbian, por beneficiados o dignidades, ni dixese yo (a cuyo cargo está la enmienda), encargaria my conciencia y la de vuestra magestad, que los enbia tambien no por maldezir, mas por mal no hazer lo escryvo. El dean tiene por grangerya yrse cada quaresma a echar el cuerpo a las mynas donde ay mas ganancia syn my licencia, este es el segundo año yo le he quitado el beneficio; vea vuestra Magestad lo que quiere no hes senzilla la burla; hezimos le procurador o juez arbitro para el açucar del contador mandamosle que no subiese de beynte e cinco enbios o quarenta e seswanda a sobra de tejados no osa aca parescer vease la justicia enbiose aca un viscayno de Vergara por canonigo no vino a residir sino por un pleyto de un hermano que tiene alla con otro que esta aca que se le alço con ciertas cargazonas dize que

El saludo que hace al rey sí que se identifica con la extrema sencillez del Renacimiento, sin embargo, hay que decir que el saludo que hace al Papa, no lo hace pensado en si parecerá exagerado o sencillo, lo hace en función del asunto que se proponía tratar. Por tanto, era imperativo saludar como lo hizo Garcés, esto es, reconocer la autoridad del receptor, pero sin dejar de enfatizar que quien le escribe es otra autoridad, el primer obispo de la Nueva España, que en sentido estricto es una conversación de obispo a obispo, del obispo de Tlaxcala al obispo de Roma, se entiende la importancia de Roma y de su obispo, pero ello no quita que Garcés finalmente le estaba hablando a un igual suyo en cuanto a jerarquía sacerdotal se refiere, por eso, no es gratuito ni exagerado que Garcés se identifique, después de reconocer la autoridad de que goza el Papa, como obispo y como el primero de Tlaxcala en la Nueva España. Además, tampoco es gratuito que señale su pertenencia a la Orden de los Predicadores dado que su prestigio y autoridad no eran cosa menor en la Iglesia, a diferencia del clero secular que siempre ha tenido fama de iletrado.

Entonces, Garcés con su saludo quiere enfatizar que quien le escribe goza de autoridad civil y divina por el hecho de ser obispo, con ello no busca adularse ni quiere ser pretencioso, busca parecer lo menos inferior ante el Papa, sin dejar de reconocerle a éste su autoridad e importancia al anteponer su nombre, pero no debemos dejar de notar que lo que más figura en el saludo son las credenciales de Julián Garcés al recordarle que es el primer obispo en la Nueva España en las Indias que le pertenecen al César Carlos, y el hecho de que enfatice que son las Indias del César es otro elemento que hace disminuir la figura del Papa y sobresalir la de Garcés. Como hemos dicho, la tendencia en el saludo epistolar para el siglo XVI ya se ajustaba más a la sencillez de los escritores clásicos, incluso cartas escritas en nombre del Papa se ajustaban a dicha sencillez, de hecho, en algunos saludos podemos ver que sólo se nombraba al destinatario, ejemplo de ello son las escritas por el

renta poco la canongia estase en Mexico y le he quitado el beneficio. Vea vuestra magestad (lo) que le parece de Anton de Sopuerta, que siempre predico con el favor de un hermano escrivano que tiene ally, la obdencia en su perlado que puedo quitar pues no quiere obedecer. Declareme vuestra magestad lo que tengo de hazer. Muchas vezes tengo escrito que tengo setenta años o ellos me tienen como entre puertas y no puedo andar al campo como es menester en estas tierras syno en braços de yndios justisimamente. Pido la remision a vuestra magestad ni se los termynos de my obispado que ny se las ce canyas ny el termino de las quinze leguas. Umildemente suplico a vuestra magestad me mande dar licencia para bolverme, como el conto, a morir a donde nasci. S.C.R.M. conserve y endereçe nuestro señor su selosiqimo estado anima y conciencia con su gracia santa amen de Tascala, a 20 de Março de 541 años. El obispo de Tlascala. A su magestad. Del obispo de Taxcala de XX de marzo de 1541. A la S.C.C.M. del emperador rey nuestro señor (Dussel, t: VIII, 1970, p.1 43). Existe otra carta con fecha del 26 de marzo de 1541 dirigida también al emperador y donde se saluda de igual forma como *Sacra Cesarea Catolica Magestad*” (Dussel, t: VIII, 1970, p. 144).

cardenal Pietro Bembo donde encontramos este tipo de saludos: “Leonardo Lauredano reip. Venetarum Principi”; “Fco. Gonzagae Marchioni Mantuae”; “Petro Bibienae”; “Sigismundo Poloniae Regi”, etc.²²⁰, con relación a esto, escribe Baños, en los manuales de preceptiva del siglo XVI la controversia sobre el saludo no se hace presente consecuencia de que se aceptaba la sencillez de los clásicos y se repelía la exageración de los medievales²²¹.

Señalamos que la *salutatio* de alguna manera cumple con las funciones del exordio, sin embargo, Garcés saluda con el propósito no de ganar la benevolencia del Papa, sino de posicionarse como una figura relevante ante susodicho. El intento de captar la benevolencia del Papa y de hacerlo que se muestre atento a la exposición de los hechos viene después del saludo, aunque Garcés declare que evitará cualquier tipo de prólogo.

5.2 Exordio

El exordio es, en términos generales, la parte del discurso donde el orador trata de ganar la simpatía del juez o de aquél a quien va dirigido el discurso. Aunque en el exordio no se prueba la causa que esté en cuestión, es vital y muy eficaz para conseguir la persuasión y para mover los sentimientos, en ocasiones, escribió Cicerón, resulta útil apartarse de la exposición y la argumentación para dar un vuelco a los sentimientos²²². Y para lograr tal cosa los comienzos del discurso siempre deben ser cuidadosos, agudos, bien dispuestos en cuanto al contenido y adecuados en la expresión, en otras palabras, que sean pertinentes a la causa²²³.

En este sentido, fray Julián Garcés parece que opta por renunciar al exordio confiando de alguna forma en que la simple exposición de la causa (*narratio*) moverá los sentimientos

²²⁰Epistolarum familiarium, libri VI. Eiusdem Leonis X Pont. Max nomine scriptarum libri XVI, Venécia, 1552, citado por Baños, 2005, p. 546.

²²¹Baños, 2005, p. 546. El mismo Baños señala que la *salutatio* en la tradición vernácula no se ajustó a la tradición latina, sino que continuo bajo el modelo de los medievales, porque, dice Baños, “los escritores vernáculos son conscientes de que en el mundo contemporáneo no son aplicables ni la simplicidad ni el igualitarismo clásicos que promueven los humanistas neolatinos, y no sin tensiones se resignan a que sus saludos sean, exactamente igual que en la Edad Media, instrumentos de persuasión proclives a una exagerada humildad, al empleo inmoderado de títulos y calificativos honrosos, al fingimiento y la hipocresía, en definitiva. El territorio en el que aquí nos movemos no es el de la comunicación erudita, refugio último de la correspondencia en latín, sino la sociedad viva, real, y fuertemente jerarquizada de la Europa del Quinientos, que reclama que las diferencias de condición, estado o clase se exterioricen y aún que se acentúen” (Baños, 2005, p. 546).

²²²Cicerón, *De Oratore*, II, 77, 311/312.

²²³Cicerón, *De Oratore*, II, 78, 315/316.

del Papa Paulo III. Téngase en cuenta que la importancia del exordio no sólo radica en la posibilidad de mover los sentimientos, sino que de él también depende la disposición del oyente o del lector para el resto del discurso²²⁴. Con todo y eso Julián Garcés prescinde, aparentemente, de un exordio y declara lo siguiente al inicio de la carta:

No habrá pereza Santísimo Padre para declarar a vuestra santidad lo que tengo entendido acerca del tierno rebaño que de pocos días a esta parte se incorporó en el de la Iglesia, para que el espíritu de vuestra Santidad se pueda regocijar en Dios nuestra salud. Y por no causar fastidio con largos preámbulos, mayormente a vuestra Santidad a cuyo cargo está acudir a tantos y tan graves despachos de todo el mundo, quiero desde luego entrar contando el caso²²⁵.

Sin pretender decir que la traducción que hace Dávila Padilla es inexacta, la traducción que hace René Acuña de la parte antes citada es más elocuente y nos sirve de mejor forma para ilustrar lo que queremos decir, ello es, que el fraile sí hace un exordio a pesar de declarar que no le interesa hacer una introducción que pueda resultar contraproducente y que en vez de captar la atención del Papa pueda causarle un fastidio. Y es que, el Papa al estar habituado a recibir cartas al por mayor seguro era hábil para detectar encomios, prólogos o exordios aduladores que sólo buscaban un beneficio propio, de tal forma que lo más apropiado es declarar que no hará ninguna perorata que pueda hastiar a su Santidad. Esta es, pues, la traducción que hace René Acuña:

Lo que he averiguado sobre el tierno rebaño incorporado a la santa iglesia, para ti adquirido, beatísimo padre, no será pesadumbre manifestarlo ya que valdrá para alegrar tu espíritu en el señor salvador. Y, para no producir hastío con los largos rodeos de un prólogo, a ti sobre todo que tantos y tan grandes negocios de todo el orbe debes atender, iré al grano desde la entrada²²⁶.

Entonces, lo citado arriba es ya un exordio en sí mismo, en tanto que el orador, sabedor de que todo aquel que se dirige al Papa nunca deja de lado las introducciones largas y aduladoras, que si bien responden a protocolos establecidos no dejan de ser cansadas y molestas²²⁷, por tal razón, el pretender “ir al grano” resulta ser un intento estratégico de atraer el interés del Papa, de hacerle saber que ahí sólo leerá hechos y argumentaciones. Y

²²⁴Cicerón define el exordio como la parte del discurso que dispone favorablemente el ánimo del oyente para escuchar el resto de la exposición. Lo cual puede lograrse si se consigue que se muestre favorable, atento e interesado (*De Inventione*, I, 15, 20).

²²⁵Dávila, 1596, p. 169.

²²⁶Garcés, 1995, p. 21. De aquí en adelante sólo utilizaremos la traducción de René Acuña (1995).

²²⁷Véase Perelman y Olbrechts, 1989, p. 749

todavía más, manifestar que no le interesa hacer largos prólogos le sirve al dominico para disimular el exordio que enseguida introduce.

Cicerón dice que en las causas menores y de poca enjundia, a menudo será más cómodo empezar con el tema mismo²²⁸. La causa que Garcés presenta al Papa y por la que pretende abogar es sencillamente que están matando a los indígenas por razones injustificadas y contrarias al evangelio, con ello bien podemos decir que dicha causa está lejos de ser cosa menor o de poca monta. Con su declaración de omisión Garcés soluciona dos cosas, a saber, introduce veladamente un exordio y evita una mala predisposición del Papa.

Ahora expliquemos por qué el hecho de decir que irá “al grano desde la entrada”, es un exordio camuflado o, en palabras de Cicerón un exordio por insinuación²²⁹ ya que pretende introducirse en la mente del oyente, en este caso del Papa, mediante el disimulo sin que éste se dé cuenta²³⁰. Garcés, entonces, no entra contando el caso, sino que introduce una descripción de las cualidades del indio con la finalidad de ganar la simpatía del Papa y mover sus sentimientos, porque, es seguro que el Papa conocía la situación política y religiosa que se vivía en el Nuevo Mundo antes de que Bernardino de Minaya le llevara la carta de Garcés, y también es seguro que conocía que los indios estaban siendo aniquilados en muchas partes de los territorios del Nuevo Mundo²³¹ por considerárseles como bestias o animales²³². Por tanto, qué mejor forma de mover los sentimientos del sumo pontífice que

²²⁸Aristóteles ya antes había dicho que “si el asunto es obvio y de poca monta, el exordio no resulta útil” (*Retórica*, 1415a 20/25). Y más atrás, en la *Retórica a Herenio* podemos leer la siguiente sugerencia “En efecto, si vemos que los oyentes no nos prestan atención o que se muestran cansados por la prolijidad de nuestros adversarios, podremos perfectamente suprimir el exordio y comenzar el discurso con la narración” (III, 9, 16).

²²⁹Los tipos de exordio, indirecto y por insinuación, los encontramos ya en la *Retórica a Herenio*, en ella se dice que “el exordio directo debe permitirnos lograr de inmediato el favor, la atención o el interés del oyente. Por su parte, el exordio por insinuación debe permitir que obtengamos esos mismos resultados veladamente, mediante el disimulo, para poder alcanzar en nuestra actividad oratoria esas mismas ventajas (I, 11).

²³⁰Cicerón, *De Inventione*, I, 15, 20.

²³¹Hanke nos dice que Minaya no fue el primero que intentó conseguir la protección papal de los indios. En 1517 otro dominico, del cual se ignora el nombre, le presentó un memorial al rey sugiriéndole que se le enviara al papa una verdadera relación de las iniquidades cometidas con los indios, aun cuando ya existían las leyes de Burgos. Más tarde ese mismo dominico clamaba porque se le pidiera al pontífice que denunciara estos crímenes en una bula, que se multara a las personas que persistieran en tales actos, y que el dinero obtenido, fuera empleado en ayudar a los indígenas (1940, p. 359).

²³²Sobre este punto hay que señalar que algunos autores como José María Gallegos Rocafull sostienen que entre soldados y encomenderos fueron pocos los que llegaron a considerar como bestias a los indios, y autores contemporáneos a los indios los veían negativamente por seres racionales, pero de inteligencia muy menor a la de los españoles. Gallegos, citando al cronista dominico Cruz y Moya, dice que, si se hubiera pensado en verdad que los indios eran animales, se habría prohibido no ya solamente al matrimonio, sino a todo trato

iniciar contándole que “no son con obstinación contrarios a la fe ortodoxa, ni porfiados como los judíos y mahometanos”²³³, y que “más prestos, y contento mayor que los hijos de los hispanos, deprenden éstos la serie de artículos de la fe y las oraciones usuales, y conservan en la memoria cuanto los nuestros enseñan. Se crían en el seno de los conventos formando clases y grupos, escuelas y pupilajes, en los más ricos de 300, de 400, de 500”²³⁴. Además, no son “nada chismosos ni mordaces ni injuriosos, están, en suma, libres de los vicios en que los chiquillos de nuestra tierra abundan”²³⁵, así continuará un tramo más de la carta enunciando una serie de cualidades de los niños indios.

Las anteriores citas de Garcés pueden ser vistas como la presentación del caso (*narratio*) dado que así lo declara el mismo Garcés al principio de la carta como hemos visto ya. Sin embargo, con base en las funciones del exordio, es claro que la intención de Garcés al introducir citas donde pone a los niños indios por encima de los niños españoles es mover los sentimientos del Papa y prepararlo para la verdadera exposición del caso, la *narratio*, que no es otra cosa que la exposición de los hechos tal y como han ocurrido²³⁶, narración que se ubica a partir de que Garcés declara “y ahora es preciso contradecir a

sexual con las indias, pues habría sido pecado de bestialidad, y, además, se hubiera desistido de convertirlos al cristianismo, lo cual ya en 1517 era considerado herejía. Por su parte Edmundo O' Gorman sostiene que nadie creyó realmente animales a los indios. Y Lewis Hanke con una postura moderada, dice que se los consideraba no como animales, pero sí por lo menos como hombres incapaces de recibir el cristianismo (véase Mauricio Beuchot, 2003, p. 35-36). Con ello podemos decir que la explotación y aniquilación del indio obedecía a un interés político-económico. Y la presunta bestialidad de los indios era utilizada, aunque no se creyera, como justificación jurídica para apoderarse de los indios y de los recursos naturales.

²³³Garcés, 1995, p. 21.

²³⁴Garcés, 1995, p. 21-22. Sobre esto Bermúdez de Castro nos dice que “Cooperando el venerable señor Garcés puso en la ciudad de Tlaxcala el año de 1534, el venerable padre fray Alonso de Escalona, hijo de la Provincia de Cartagena, y provincial que fue de esta del Santo Evangelio de México, una escuela de leer y escribir que fue la primera que hubo en Indias, en que por la aplicación que tuvo este santo religioso llegó a juntar seiscientos indiezuelos que lograron singulares medras” (citado por Beuchot, 2003, p. 29-30). Tal vez sean estas escuelas a las que se refiere Garcés en su carta. Además es sabido, escribe Gallegos Rocafull, que “los misioneros solían abrir una escuela para niños en cada uno de sus conventos; fue tan escrupulosamente guardada esta práctica, que ya en 1559 había unas doscientas escuelas de esta clase” (1951, p. 35). El mismo Rocafull para describir el aprendizaje de los niños en dichos colegios cita a Gerónimo de Mendieta que dice que “con mucha brevedad aprendieron a leer, así nuestro romance como el latín y tirado o letra de mano. Y el escribir, por el consiguiente, se les dio con mucha facilidad... Después de escribir, comenzaron luego los indios a pautar y apuntar, así canto llano como canto de órgano... Los primeros instrumentos de música que hicieron y usaron fueron flautas, luego chirimías, después orlos y tras ellos vihuelas de arco y ahora cornetas y bajones. Comenzaron ellos de su ingenio a componer villancicos en canto de órgano a cuatro voces... En pocos años salieron tan buenos latinos que hacían y componían versos muy medidos y largas y congruas oraciones” (1951, p. 35-36).

²³⁵Garcés, 1995, p. 22.

²³⁶Cicerón, *De Inventione*, 19, 27.

quienes hemos averiguado se expresan mal de los naturales”²³⁷, y que además está entrelazada con la *argumentatio* pero ello lo trataremos hasta el siguiente apartado.

Las afirmaciones de Garcés son dignas de llamar la atención por una sencilla razón, a saber, porque en ese entonces pocos se atrevían a defender la racionalidad de los indios y su capacidad para recibir la fe católica, y lo que Garcés hace no sólo es defenderlos sino que pone tal racionalidad de los indios incluso por encima de la de los moros y judíos²³⁸, y para sorpresa de todos, que la de los españoles, en otras palabras, Garcés trata de hacer ver que los indígenas son tan o más razonables que los españoles, por lo cual lo que se les está haciendo no tiene ningún tipo de fundamento. En suma, Garcés presenta a los niños indígenas como capaces de comportarse y aprender, todo ello producto de su capacidad de razonar, y aunque Garcés declare que no hará ningún tipo de prólogo es claro que sí lo hace, inconsciente o conscientemente, al iniciar describiendo la capacidad de los niños indígenas, claro está que lo hace de una forma prudente e inteligente al decir que evitará prólogos innecesarios.

Con lo dicho hasta aquí no es difícil adivinar que Garcés comienza su alegato exponiendo las virtudes de los indígenas para atacar al principal argumento al que se aducía para justificar la esclavitud de los indios, esto es, que se les consideraba faltos de razón, como una especie de animales. Garcés lo que hace entonces, implícitamente, es ir en contra de dichas afirmaciones negando tal concepción del indio, ya sea que se creyese o que sólo se utilizara como justificación jurídica de los actos de barbarie. Como sea que fuere era algo que había que parar a toda costa, por eso Garcés sin ningún reparo dirá que los indios nada tienen qué ver con los moros o judíos, y más aún no le tiembla la pluma para escribir que los niños indígenas superan en inteligencia y comportamiento a los niños españoles, por lo cual resulta absurda e injustificada la forma en que se les trata arguyendo que son faltos de razón.

Para que lo que hemos dicho anteriormente cobre mayor sentido, hay que recordar que los tiempos de Garcés fueron los tiempos en que el pensamiento de Aristóteles seguía

²³⁷Dávila, 1596, p. 170.

²³⁸En la versión latina de Dávila Padilla se lee “Iudei y Mahumetani” (1596, p. 161), y la traducción al español del mismo Padilla aparece como “Moros y Iudios” (1596, p. 169). Para René Acuña la traducción de Dávila Padilla es “Moros y Indios” y cree que ello se debe a un error tipográfico (1995, p. 21); sin embargo no hay razón para leer Indios en vez de Iudios, en tanto que es demasiado clara la tipografía de la “u”. Más bien lo que habría que señalar en la traducción del cronista dominico es el cambio de Mahumetani por Moros.

siendo la autoridad, y que gracias a la escolástica el aristotelismo en los pensadores de la Iglesia Católica era el punto de referencia. Baste decir que a finales del siglo XIV en el campo de la lógica y en de la filosofía natural el aristotelismo se encuentra como base, y específicamente, escribe Kristeller, en la escuela occamista de Paris y la de Oxford. En los siglos XV y XVI la instrucción universitaria tenía como fundamento, en cualquier sitio, las obras de Aristóteles. Los profesores eran aristotélicos, utilizaban su método, dedicaban tiempo a examinar sus problemas y los debatían. El aristotelismo es palpable en el Renacimiento en las universidades de París (donde estudió Garcés), en Lovaina y otros centros hasta muy entrado el siglo XVI. En otras palabras, Aristóteles en el Renacimiento fue la fuente principal de la enseñanza académica en las disciplinas filosóficas²³⁹, tanto en la península ibérica como en el Nuevo Mundo.

Decimos lo anterior porque el prejuicio racial en el Nuevo Mundo tiene, en mayor medida su fundamento en Aristóteles. Hanke, por ejemplo, ha dicho que de “todas las ideas surgidas durante los primeros y tumultuosos años de la historia de América, ninguna más dramáticamente empleada que de tratar de aplicar a los aborígenes allí establecidos la doctrina Aristotélica de la esclavitud natural: que la naturaleza destina una parte de la humanidad para ser esclavos al servicio de amos nacidos para llevar un vida de virtud exenta de trabajo manual”²⁴⁰. Es claro, pues, que la polémica, sobre la racionalidad de los indios, se dio en términos aristotélicos.

Tal teoría sostiene que “quien puede ver con la mente, por naturaleza manda y domina; y quien puede ejecutar con el cuerpo, por naturaleza obedece y sirve”²⁴¹. Por eso nada de gratuito tiene que Garcés afirme que “los niños de los indios no son molestos”, que “aprenden más prestos que los niños españoles”, que son “agradables, bien enseñados, y obedientísimos a sus maestros”, porque si logra mostrar que, en este caso los niños, son capaces de aprender y pensar por sí solos lo que estará consiguiendo es debilitar y hacer ver que el argumento de que no razonan y que por eso se les mata y esclaviza responde simplemente a otras cosas²⁴².

²³⁹Kristeller, 1979, pp. 60-61.

²⁴⁰Hanke, 1974, p. 36.

²⁴¹Aristóteles, *Política*, I.

²⁴²El papel que jugó Aristóteles en el prejuicio racial sobre los indios queda totalmente claro en la famosa disputa de Bartolomé de Las Casas y Ginés de Sepúlveda; el primero tendrá una postura igualitaria, democrata, cristiana, en la que todos los hombres tienen por naturaleza los mismo Derechos y todos han de

Garcés, con la caracterización que hace del indio en su introducción exordial lo que trata de hacer es mover los sentimientos del Papa y atacar ya de entrada la presunta irracionalidad de los indios. En suma, Garcés sabía que el Papa era consciente de la situación de los indios y de las razones a las que se acudían para justificar su explotación y su exterminio, por eso el dominico consideró que la mejor forma de mover los sentimientos del Papa, o al menos causar un remordimiento de conciencia, era resaltar las virtudes de los indios: “son de templanza admirable, nada beberrones ni tragones, de una ingénita y casi innata moderación y freno”²⁴³.

5.3 *Narratio*

La *narratio*, como ya lo habíamos dicho, consiste básicamente en la exposición de los hechos tal y como sucedieron. En este sentido se comprende que las personas más idóneas para narrar los hechos son aquellas que tuvieron contacto directo con lo que se pretende contar, en otras palabras, la narración expuesta por alguien que presenció los hechos tiene mayor peso frente a la narración contada por un individuo que sabe de los hechos indirectamente. El dominico Garcés consciente de la importancia de lo anterior hace notar que lo que se propone narrar no lo sabe tan sólo de oídas, sino que fue testigo presencial de los hechos y por ello no habrá razón para dudar de su palabra:

“y ahora, sobre el ingenio en particular de esto hombres, hay que decir lo que hemos visto. Yo, en el decenio que ha que vivo en su patria he podido estudiar las costumbres y sondear los ingenios, soy el que testifico ante ti, beatísimo padre que funges como vicario de Cristo sobre la tierra, lo que vi, lo que oí y nuestras manos palparon respecto a estos dados a la luz por la Iglesia mediante cualquier que haya sido mi ministerio de la Palabra de vida”²⁴⁴.

Aristóteles señala que el éxito de la narración “no reside en la rapidez ni en la concisión, sino en la medida justa; O sea, en decir aquello que aclara el asunto o que permite suponer que efectivamente ha sucedido o que con él se ha provocado un daño o cometido un delito,

tener en la sociedad y ante la ley las mismas atribuciones y responsabilidades (Gallegos, 1951, p.19); y el segundo “por personalizar en él toda una corriente, aristocrática, selectiva, aristotélica, para la que la igualdad natural de todos los hombres solo se realiza prácticamente por la tutela de los mejor dotados sobre los menos favorecidos, y que establece, por lo tanto, una jerarquía con diversos grados de vida racional o humana” (Gallegos, 1951, p. 18-19).

²⁴³Garcés, 1995, p. 22.

²⁴⁴Garcés, 1995, p. 27-28.

o que la cosa tiene la importancia que se le quiere dar”²⁴⁵. Y es esto precisamente a lo que atiende la narración de Garcés. Hay que decir que la narración que hace Garcés no la encontramos en un lugar específico sino que la ubicamos vertida en toda la carta²⁴⁶; en otro lugar de la carta dirá que “voy a decir en suma, sobre la fe y costumbres de éstos, lo que tengo por mí mismo entendido y por personas religiosas dignas de crédito”²⁴⁷. Así pues, Garcés desde el principio de su carta declara que contará lo que ha “averiguado sobre el tierno rebaño”²⁴⁸, y eso que ha averiguado es que existen personas que hablan mal de los indios cuando dice que “ahora es preciso contradecir a quienes hemos averiguado se expresan mal de los naturales”²⁴⁹, lo cual ha provocado la desgracia de los naturales. Por lo anterior es que la argumentación y la narración en la carta de fray Julián van de la mano, de alguna forma se va narrando mientras se va argumentando.

Otra cosa que señala Aristóteles sobre la narración es que en ella se debe añadir todo lo que dirija la atención, sea la virtud propia, sea la maldad del adversario, en fin, dice Aristóteles, todo lo que pueda placer a los jueces²⁵⁰; en este sentido en la carta de Garcés la narración no se limita y se extiende en los elogios sobre los indios cuando dice que poseen perfecto uso de razón²⁵¹, y que la barbarie que puedan tener no es mayor a la antigua barbarie hispana²⁵². En conclusión, podemos decir que la narración en la carta de Garcés está dirigida para mostrar la racionalidad de los indios y por ende una contradicción existente entre el actuar de algunos religiosos y lo presupuestos bíblicos, de alguna forma la narración que hace Garcés es en sí misma ya una argumentación.

²⁴⁵*Retórica*, 1416b 35. 1417a.

²⁴⁶Sobre esto en la *Retórica* de Aristóteles podemos leer: “por lo demás, debe haber narración en muchos lugares (del discurso), si bien, en ocasiones, no en el comienzo” (1417b 10).

²⁴⁷Acuña, 1995, p. 34.

²⁴⁸Acuña, 1995, p. 21.

²⁴⁹Acuña, 1995, p. 24.

²⁵⁰*Retórica*, 1417a 5.

²⁵¹Acuña, 1995, p. 27-28.

²⁵²Acuña, 1995, p. 2

5.4 *Argumentatio*

En el “formato aprobado” de la Edad Media, *salutatio, benevolentiae captatio, narratio, petitio y conclusio*, que fue el más usado por los dictadores, observamos que no aparece la argumentación, de hecho, en general, la argumentación fue poco considerada como una de las partes de la carta. Lo contrario ocurrió en el Renacimiento donde la argumentación frecuentemente aparecía como parte constitutiva de la carta, y ello obedece a la tendencia de los humanistas de apegarse lo más posible a lo dispuesto por los clásicos. Por eso, para algunos, las partes de la carta serán las mismas que Cicerón considera como partes del discurso, Stefano Fieschi, ejemplo de lo que decimos, propone las siguientes partes para la carta: *exordium, narratio, divisio, confirmatio, confutatio y conclusio*, ya antes su maestro Gasparino Barzizza había añadido la *confirmatio* a las partes de la carta. En uno y en otro vemos que incluso, en el afán de imitar a los clásicos, se deja de lado la *salutatio*²⁵³.

De hecho, uno de los humanistas que más influyó en el Nuevo Mundo, Erasmo de Róterdam²⁵⁴, en su obra ya mencionada *Opus de conscribendis epistolis* las partes de la carta a las que da más atención son al exordio y la argumentación. Aunque la tendencia más clara en el Renacimiento fue inclinarse por las partes del discurso clásico, no puede negarse que hubo quienes por el contrario optaban por un género espontáneo, sencillo y antiretórico, para quienes “identificar las partes epistolares con las partes del discurso retórico es inoportuno, sobre todo superfluo”²⁵⁵, esto dice Vives al respecto:

Algunos, tratando de la escritura de cartas, preceptúan sobre el proemio, la narración, la confutatio, la confirmación, la peroración, sobre la invención, la disposición, la elocuencia, tomando todo de ello de los preceptos de los rétores, algo que resulta claramente innecesario y ajeno a este lugar. En primer lugar, porque apenas hay epístolas que posean esas cinco partes, ni una muchacha tan tierna puede sostener un artificio tan grande. Después, porque, aunque a veces [la carta] utilice proemio, y reúna y corrobore argumentos, o lo mismo hacen todos los modos de expresión: las

²⁵³Baños, 2005, p. 533.

²⁵⁴Es probable que Garcés haya conocido la obra de Erasmo debido a que “ya en 1522 se utilizase el *Opus* como manual de referencia en la universidad de Padua; desde 1525 es libro de texto obligado en la escuela de Eisleben, cuyo currículum contribuye a elaborar Philipp Melanchthon; la universidad de Salamanca lo propone para sus clases de gramática en los estatutos de 1529; en 1538 hace lo propio la universidad de Cracovia; un año más tarde, en 1539, aparece el epítome que un profesor de Colonia, Johannes Monheim, realiza para sus alumnos, y en 1552 se repite la historia con otro profesor protestante, Johannes Nemius... Todos estos datos atestiguan, efectivamente, que la recepción inmediata del arte epistolar erasmiano es más que notable” (Baños, 2005, p. 376).

²⁵⁵Baños, 2005, p. 535.

consolaciones, las felicitaciones, los diálogos, los panegíricos. ¿Tendremos que desplegar entonces todo este arsenal cada vez que tratemos un asunto de ellos? Lo que atañe a las normas corresponde discutirlo en conjunto, de una vez, para aplicarlo cuando sea necesario a cada una de las formas menores. No son propios de ellas estos asuntos, y menos aún de las cartas, que ni los utiliza²⁵⁶.

Por lo anterior Vives en su obra *De conscribendis epistolis* se ocupa sólo de las partes epistolares no retóricas, ellas son, la *salutatio*, la despedida y el sobrescrito. En suma, el panorama sobre la epístola en el Renacimiento se reduce a dos posturas, la aplicación de las partes del discurso retórico a la carta, o el rechazo de tales partes. En este sentido, como habíamos adelantado, la carta de Garcés se apega más a los manuales que aplicaban las partes del discurso a la carta, sobre todo por la preponderancia que Garcés da a la argumentación, con lo cual parece más adecuado denominar a la carta de Garcés simplemente como discurso o como alegato.

Al iniciar Garcés su argumentación con las citas bíblicas “predicad el evangelio a toda criatura; el que creyere y fuere bautizado, será salvo”,²⁵⁷ y “os haré pescadores”²⁵⁸, nos queda claro que su proceder es coherente e inteligente; una vez demostrada la capacidad racional de los nativos en todo los aspectos, lo que sigue es demostrar la incongruente actuación de los cristianos, en este caso de los religiosos, porque Jesús, en la cita de Marcos, hablaba de todos los hombres y de todas las naciones sin excepción alguna, y lo que toca a los apóstoles es capturar a toda clase de “peces”, cosa que no estaba sucediendo conforme al mandato bíblico. Que su argumentación inicial sea con base en las Sagradas Escrituras también se entiende, por dos cosas; primero porque estaba en una época y un imperio eminentemente cristiano; segundo, porque el diálogo es entre dos conocedores de las Sagradas Escrituras y en ellos recae, en uno más que en otro, vigilar el cabal cumplimiento de lo que en ellas se contiene.

Si bien puede decirse que la autoridad de la Biblia, junto con la escolástica en general, en el Renacimiento estaba en decadencia, aunque esto sea cierto, no puede pensarse que eso mismo pasaba al interior de la Iglesia donde el fundamento último de todo estaba contenido en las Sagradas Escrituras. Por tanto, si la carta de Garcés hubiera estado dirigida a otra personalidad seguro su proceder no hubiera sido el mismo, pero como a quien le habla es al

²⁵⁶Luis Vives, citado en Baños, 2005, p. 535-536.

²⁵⁷Garcés, 1995, p. 24. Mc 16, 15.

²⁵⁸Garcés, 1995, p. 24. Mt 4, 19.

que le compete vigilar de primera mano que los mandatos se lleven a cabo, por ello, Garcés le describe al Papa la clara contradicción en la que está incurriendo el cristianismo al rechazar de la Iglesia a los nativos del Nuevo Mundo, de quienes se ha demostrado que su capacidad de razonar y aprender puede superar a la de los españoles.

Por eso, hay una clara diferencia entre la defensa de Bartolomé de las Casas y la de Julián Garcés, el primero defiende al indio ante filósofos y teólogos, de ahí que su defensa sea más especulativa y abstracta si se quiere, producto de que Bartolomé de las Casas se enfrentó ante aquellos que echaban mano de filósofos consagrados y de la teología especulativa por ello que sus alegatos también vayan en su mayoría en ese mismo tenor. Garcés por su parte, al defender al indio ante el Papa le pareció más viable hacerlo empezando por la Biblia, porque sabía que no se le reprocharía el haber acudido a la autoridad de la Biblia directamente, como sí lo haría tal vez un filósofo o un teólogo acostumbrado a las cátedras. Además, si había quienes justificaban la guerra en contra de los nativos con base en la Sagradas Escrituras²⁵⁹, cobra mayor fuerza y sentido que Garcés parta de la Biblia en sus razonamientos, aunque algunos de ellos resulten un tanto confusos, por eso es necesario que citemos completa la siguiente parte para que la explicación no resulte también confusa:

²⁵⁹“Es ley divina y natural, derivada de aquella lumbre del rostro de Dios que está signada sobre nosotros, esto es, nacida de la ley eterna y enseñada en el Eclesiástico, cuando dice: «Dios encargó a cada cual de los hombres de su prójimo.» Porque todos los mortales son prójimos y socios entre sí con aquel género de sociedad que se extiende a todos los hombres. Y si cualquier hombre particular está obligado por la ley natural a cumplir este servicio, ¿cuánto más deben estarlo el Sumo Sacerdote de Dios y vicario de Cristo y los príncipes cristianos que también, aunque de otro modo, hacen las veces de Dios en la tierra, siendo y llamándose unos y otros pastores de la grey cristiana? Porque la obligación del pastor no consiste tan sólo en apacentar el rebaño que le está confiado, sino que cuando encuentra errante por las soledades alguna oveja de otro rebaño o de ajeno redil, debe no abandonarla, y si fácilmente puede hacerlo, conducirla a unos mismos pastos y a lugar más seguro para que así paulatinamente vaya habiendo un solo redil y un solo pastor” (Sepúlveda, 2018, p. 21). “Porque si las guerras que con autoridad del mismo Dios han sido emprendidas, como muchas de que se habla en las Sagradas Escrituras, no pueden ser injustas, según dice San Agustín, también hemos de tener por justas las que se hacen con el consentimiento y aprobación del sumo sacerdote de Dios y del senado apostólico, especialmente las que se dirigen a cumplir un evangélico precepto de Cristo, porque esta es otra causa, y ciertamente justísima, para hacer la guerra a los bárbaros. «Si encontrases, dice Dios en el Éxodo, errante al buey o al asno de tu enemigo, vuélvesele a su dueño.» Si Dios nos manda volver al camino recto y a lugar seguro a los mismos brutos y hacer este servicio a nuestros propios enemigos (Sepúlveda, 2018, p. 23).

“Ahora bien, al decir *los buenos escogieron, y echaron fuera los malos*²⁶⁰, no se refería a la pesca de la actual Iglesia militante, sino a la de la Iglesia triunfante, cuando separará las ovejas de los carneros²⁶¹. De ahí que, en la pesca de Pedro, antes de la pasión, se reventaban las redes con tanto pez y las barcas casi se hundían²⁶²; pero, después de la resurrección dice Juan²⁶³ que, *con ser tan grandes los peces, no se rompió la red*. Y es porque se trataba de la Iglesia triunfante. Muchos peces llenan, en efecto, de la Iglesia militante; pero las rompen y escapan sea por herejías o por perversas costumbres. Estos nunca entrarán a las redes de la triunfante. De ahí que, al tratar de la pesca después de la resurrección del Señor, se indicó el número preciso de los peces; y es que, como dice el Apóstol²⁶⁴, *EL Señor conoce a los suyos*. Muchos, que habrán de salir, entran a las redes actuales; a las otras, ninguno que haya de salir entrará. *Alaba, Jerusalén, al Señor* –dijo el salmista²⁶⁵- *porque arreció las cerraduras de tus puertas y bendijo a tus hijos en ti*. Mas, para que no pensáramos que al cielo habrían de entrar sólo 153 ánimas bienaventuradas, es por misterio que, ascendiendo desde uno hasta diecisiete y sumando los intermedios, surge este número 153. Y es que sólo entrarán quienes guardaron los diez mandamientos y hayan recibido el número septenario en dones del Espíritu Santo²⁶⁶; *porque muchos son los llamados y pocos los escogidos*”²⁶⁷.

Primero, pareciera por un momento que Garcés intenta explicarle las Escrituras al Papa cuando dice aclarar el verdadero sentido de los dos primeros pasajes de Mateo. Difícilmente el Papa podría ignorar el sentido escatológico de dichas citas. No creo, por tanto, que Garcés haya pretendido instruir al Papa, más bien creo que iba en contra de quienes utilizaban esos mismos pasajes para justificar la exclusión de los indios de la Iglesia, sólo así se puede entender que Garcés haya sido tan atrevido, aunque esto es una simple conjetura mía. Además, recuérdese que en la época se tenía la creencia de que los ciudadanos de un país sólo podían dirigirse al Papa a través de reyes o principies²⁶⁸.

Segundo, es confusa porque Garcés no cita el pasaje completo de Juan²⁶⁹ y tampoco la fuente de donde saca la información, una vez consultando el texto completo de Juan nos damos cuenta que lo único que Garcés hace es glosar los sermones 248-52 de san Agustín

²⁶⁰Mt 13, 48.

²⁶¹Mt 25, 32.

²⁶²Lc 5, 6-7

²⁶³21, 11.

²⁶⁴II Tim 2, 19.

²⁶⁵Ps 147, 12-13.

²⁶⁶Mt 20 16.

²⁶⁷Garcés, 1995, p. 24-25.

²⁶⁸Gutiérrez, 1989, p. 48.

²⁶⁹La cita completa de Juan a la que hace referencia Garcés es: “Subió Simón Pedro, y sacó la red a tierra, llena de grandes peces, ciento cincuenta y tres; y aun siendo tantos, la red no se rompió” (Juan 1, 11).

referentes al pasaje de Juan 21, 1-14, nada raro resulta esto al ser Agustín el autor preferido de Garcés. Entonces, tanto la asociación que el obispo Julián hace de la Iglesia militante y de la Iglesia triunfante, como la idea de que algunos rompen las redes por herejías o por malas costumbres, las toma de san Agustín²⁷⁰. El pasaje va dirigido a quienes por malicia aseveran que los indios deben ser excluidos del gremio de la Iglesia²⁷¹, estos instigadores con sus acciones provocan división en la Iglesia y aunque están dentro de las redes de la Iglesia actual, cuando sea la segunda pesca, esa donde las redes no se romperán, esos que están en las redes actuales por sus acciones tendrán que salir y nunca podrán entrar, en otras palabras, lo que Garcés hace es condenar a aquellos que por no considerar a los indios hombres los excluyen de la Iglesia. Por eso dirá después que “nada resta que a nadie cerremos la entrada abierta que vio san Juan en el Apocalipsis²⁷², porque *aquel que tiene la llave de David, el que abre, y nadie cerrará*²⁷³, sólo Él conoce el número de los elegidos para la felicidad celestial, a ningún hombre, pues, que le nazca la fe espontánea solicitar el bautismo de la Iglesia se le debe cerrar la puerta...²⁷⁴ A nadie, por el amor de Dios, aparte entonces de esta labor la falsa doctrina de quienes, instigados por diabólicas sugerencias, afirman que los indios son incapaces de nuestra religión”²⁷⁵.

Vemos pues que el perfil que va tomando la argumentación de Garcés es sobre todo de autoridad, toma a la Biblia como la fuente principal y la explica con lo dicho por san Agustín, una la de las máximas autoridades de la Iglesia. Notemos también que la argumentación no está dirigida a demostrar la racionalidad del indio, sino que intenta mostrar la contradicción de la actuación de algunos misioneros con las enseñanzas de la

²⁷⁰“La pesca de nuestro Libertador es nuestra liberación. Dos pescas del Señor encontramos en el evangelio, o sea, dos ocasiones en que se echaron las redes por orden suya: la primera cuando eligió a sus discípulos y otra después de resucitar de entre los muertos. Aquella pesca simbolizó a la Iglesia tal cual es en el tiempo presente; esta otra, en cambio, posterior a la resurrección del Señor, simbolizó a la Iglesia cual ha de ser al final de los tiempos” (San Agustín, Sermón 251, Pio de Luis, 1983, p. 535). “Lo mismo sucede ahora: los muchos cristianos que viven mal oprimen a la Iglesia. Y esto es poco: también rompen las redes. Pues, si no se hubiesen roto las redes, no hubiesen existido cismas” (San Agustín, Sermón 248, Pio de Luis, 1983, p. 518). “Los que no caen dentro del número de los santos; de ellos son los que rompen las redes y dan origen a los cismas” (San Agustín, Sermón 252, Pio de Luis, 1983, p. 563).

²⁷¹Garcés, 1995, p. 25

²⁷²4, 1.

²⁷³Apoc 3, 7.

²⁷⁴Aquí Garcés está citando un pasaje del sermón 294 de san Agustín que a su vez se vale de san Cipriano: “Entre otras cosas que ya he mencionado, dice San Cipriano: «Por lo cual pensamos que la ley establecida con anterioridad no debe ser un impedimento para nadie en orden a conseguir la gracia, ni la circuncisión espiritual debe ser obstaculizada por la circuncisión carnal, sino que absolutamente todos deben ser admitidos a la gracia de Cristo” (Pio de Luis, 1984, XXV, p. 254).

²⁷⁵Garcés, 1995, p. 25-26.

Biblia. Ya antes Garcés en forma de exordio había alabado la racionalidad de los indios. El blanco de Garcés en esta primera argumentación son sus colegas religiosos, en quienes recae el cuidado de los naturales, intenta Garcés demostrarle al Papa que muchos de ellos quieren saciar su sed de rapacidad tachando a los indios de bestias y jumentos cuando los indios son criaturas racionales hechas a imagen de Dios²⁷⁶.

Garcés advierte al Papa que si alguna vez oyere que un religioso se inclina por semejante doctrina (la de negarle la humanidad a los indios), y aunque ese parezca llevar una vida de santidad lo que en realidad sucede con esa persona es que no ha sudado en la conversión de los indios ni en aprender su lengua²⁷⁷. Después, los acusa de que por su “afición a la soledad o propensión a la ignavia, a nadie han reducido por propia industria al culto de Cristo, para no ser tachados de inútiles, vicio que es de su negligencia, atribuyen el hecho a la escasez de razón de los infieles y defienden su palpable desidia con la argucia de una falsa incapacidad”²⁷⁸. Es posible que el blanco de Garcés en estas líneas haya sido específicamente Domingo de Betanzos.

Primero, Garcés habla en singular de “un religioso” y recuérdese los señalamientos, ya citados, hacia Betanzos de hablar mal sobre los indios en las Actas de Cabildo de la ciudad de México de 1533. Segundo, la alusión a Betanzos es clara debido a que era bien conocida su afición a la soledad, tanto por sus hermanos de hábito, como por la misma corte pontificia. Se sabe también por Dávila Padilla que antes de entrar en religión, en su mocedad, que había vivido cinco años como ermitaño en la isla Ponza o Poncia situada cerca de la ciudad de Nápoles²⁷⁹. Tercero, recuérdese que de Betanzos nos dice Mendieta que con los indios nunca entendió ni supo su lengua²⁸⁰. Para René Acuña es probable que esta parte de la carta haya sido escrita por Minaya, debido a que fray Julián jamás aprendió lengua nativa alguna. Además, plantea que Garcés se opuso, no sin esfuerzo, a establecer la sede de su diócesis en Tlaxcala alegando que en esa población sólo había naturales²⁸¹. Hay que decir que en la carta se acusa a aquellos que no han puesto el empeño en aprender las

²⁷⁶Garcés, 1995, p. 26.

²⁷⁷Garcés, 1995, p. 26.

²⁷⁸Garcés, 1995, p. 27.

²⁷⁹Acuña, 1995, n. 14, p. 27.

²⁸⁰Mendieta, IV, cap. 1, p. 365.

²⁸¹Acuña, 1995, n. 13, p. 26-27.

lenguas de los nativos, aunque no se acusa el hecho en sí mismo de no haber aprendido ninguna lengua de los nativos.

Las acusaciones que hace Garcés a sus hermanos de religión son no son menores, sino todo lo contrario, echa la culpa a los religiosos de ser los causantes de todas las desgracias de los indios, e implícitamente les quita culpa a los militares al decir que, debido a los religiosos que sostienen tales cosas, disuaden a otros religiosos de acudir a instruirlos en la fe, en tales cosas algunos españoles se escudan para decir que no hay crimen en despreciarlos, perderlos y darles muerte²⁸². De esto se entiende que de alguna forma si dichos religiosos no hubiese sostenido tales afirmaciones los españoles se hubieran comportado de otro modo con los indios. No sabemos qué hubiera pasado de haber sido otra la actitud de los religiosos, lo que sí es claro es que Garcés acusa ante el Papa a colegas suyos de ser los instigadores de las tragedias de los indios y de que eso es en sobremanera contradictorio con los mandatos de la Biblia. Hasta aquí, vemos que la descripción que hace Dávila Padilla de Garcés sobre el conocimiento que tenía de la Biblia y la afición a san Agustín concuerda con el modo de proceder en su argumentación, así escribe Padilla al referirse a Garcés:

De las veinticuatro horas que tiene el día natural, estudia el santo viejo las doce, que parece cosa increíble en un mozo desocupado, cuando más en un viejo Obispo. Tenía feliz memoria, un claro ingenio. Estaba tan ejercitado en la lectura de la Escritura sagrada, que casi tenía toda la Biblia de memoria. Era muy cursado en los sagrados Doctores, y como si la noche antes hubiera con cuidado encomendado a la memoria sus palabras, así las refería en clausulas muy grandes, cuando se ofrecías ocasión. Mostraba su buen ingenio sutil y grave, en ser aficionado a san Agustín que lo tuvo todo. Era tan dado a la lectura de este Doctor santísimo y profundísimo, que pasó cuidadosamente todas sus obras, notándolas de su propia letra²⁸³.

Después, el dominico hará una serie de comparaciones entre la barbarie de los indígenas y la antigua barbarie hispánica. Dicha comparación va encaminada a mostrar que los naturales pueden llegar a ser, con el favor y patrocinio de Dios todopoderoso, dignos de admiración en este mundo recién descubierto²⁸⁴. Los antepasados de los españoles no fueron mejores que los antepasados de los indios, escribe Garcés, fueron adoradores de una sierva domesticada por Sertorio, a la que tenían por profetisa, diosa y controladora del

²⁸²Garcés, 1995, p. 27.

²⁸³Dávila, 1596, p.156.

²⁸⁴Garcés, 1995, p 30.

destino, cuando no era más que un bruto animal. Pues si de esos hombres, que por medio de la predicación del apóstol Santiago se convirtieron a la fe cristiana, brotaron mártires, doctores y vírgenes, por qué no pensar entonces que de estos indios pueden brotar también grandes santos. Es suma, si la muy inculta España siempre propensa a los errores antes de la predicación de los apóstoles, dio después frutos tan admirables e impensables qué razón hay para no pensar lo mismo de los naturales del Nuevo Mundo²⁸⁵.

Más adelante Garcés, de una forma muy mayéutica²⁸⁶, vuelve a despotricar en contra de los españoles; si en la época en que Sertorio fue general de los Romanos, los semibárbaros ya habían aprendido las letras griegas y romanas y aun así eran semibárbaros, qué hay entonces, pregunta Garcés, de asombroso en que los pobrecillos indios vivan a manera de bestias sin trato alguno con hombres civilizados, sin haber alcanzado letras algunas; qué, en que ellos mismos transporten como asnillos bípedos las cargas para el campo y para la casa por no contar con animales de carga; qué, en que sean incultos y casi bárbaros por estar desprovistos de policía, de víveres, de vestido y de otras cosas que adornan la vida humana; y termina diciendo que “si, provistos de todo, los españoles fueron como fueron en la edad antigua, ¿Por qué hay que desesperar de éstos? Gracias a que no desesperaron de nosotros los nuestros, salieron de aquella tierra varones tan preclaros por alma y cuerpo”, por tanto, termina diciendo Garcés, ¿acoso no pueden los naturales del Nuevo Mundo aventajar en fe y virtudes a los que los convirtieron a la fe?²⁸⁷

²⁸⁵Acuña, 1995, p. 28-30.

²⁸⁶Es Cicerón quien vincula la inducción con la mayéutica cuando dice: “La inducción es un razonamiento que mediante proposiciones no dudosas logra la aprobación de la persona con la que se discute. Al aceptar éstas se consigue que dé su aprobación a unos hechos dudosos que presentan alguna analogía con las proposiciones que ha admitido. Así es, por ejemplo, como en un diálogo de Esquines el socrático, Sócrates presenta a Aspasia hablando con la mujer de Jenofonte y con el propio Jenofonte: «Dime, por favor, mujer de Jenofonte, si tu vecina tuviera una joya de oro más valiosa que la tuya, ¿preferirías la suya o la tuya?». «La suya», respondió. «Y si tuviera vestidos y ornamentos femeninos más caros que los tuyos, ¿preferirías los tuyos o los suyos?». «Los suyos, por supuesto», respondió. «De acuerdo. ¿Y si tuviera ella un marido mejor que el tuyo, preferirías el tuyo o el suyo?». Ante esta última pregunta la mujer de Jenofonte se ruborizó. Aspasia entonces se dirigió al propio Jenofonte: «Dime, Jenofonte, si tu vecino tuviera un caballo mejor que el tuyo, ¿preferirías tu caballo o el suyo?». «El suyo», respondió. «Y si tuviera una finca mejor que la tuya, ¿cuál de las dos preferirías tener?». «La mejor, por supuesto», respondió. «Y si tuviera una esposa mejor que la tuya, ¿preferirías (la tuya o) la suya?». Al llegar a este punto Jenofonte se calló también. Aspasia continuó: «Puesto que ninguno de los dos habéis contestado al único punto que yo quería escuchar, os diré yo misma lo que ambos pensáis. Tú, mujer, quieries tener al mejor marido, y tú, Jenofonte, deseas tener a la mujer más perfecta. Por tanto, a menos que consigáis que no exista en el mundo un hombre ni una mujer mejor, es evidente que siempre echaréis más en falta aquello que consideraréis lo mejor, [tú, estar casado con la mejor de las mujeres, y ella, estarlo con el mejor de los maridos]» (*De Inventione* I, 31/51).

²⁸⁷Garcés, 1995, p. 30-31.

A simple vista parece ser que Garcés es de la idea de que los naturales eran bestias cuando los llama “asnillos bípedos” y “casi bárbaros”, y que con ello se contradice con las descripciones hechas anteriormente. Es común achacarles a los misioneros este tipo de contradicción, que por un lado defienden a los indios y que por otro los desestiman, sin embargo, dichos juicios, en el caso de Julián Garcés, no presentan la opinión del autor, sino que se está siguiendo el proceder de la *disputatio*²⁸⁸, que básicamente consiste en enunciar juicios contrarios a la tesis que se está defendiendo, lo cual hace parecer en muchas ocasiones que quien lo dice lo está asumiendo, cuando de lo que se trata es de enunciarlos para después rebatirlos, por eso, fray Julián dice después que es mucha la fertilidad de su ingenio, que escriben en latín o en romance mejor que los nuestros: “saben y hablan en la lengua de Lacio nada menos que como los que, entre nosotros, se han dado al estudio de esta materia”²⁸⁹.

Por lo anterior es que es necesario proceder con cautela antes de enjuiciar a quienes hablaron sobre los indios en el transcurso de la conquista. Lo conveniente en estos casos es “leer los textos de acuerdo a los criterios y preceptos de la época”²⁹⁰, para evitar así injusticias con aquellos que sólo intentaban mejorar las condiciones de los indios. En este mismo sentido está el caso de José de Acosta²⁹¹ que ha sido mal interpretado por algunos al descontextualizar juicios como este: “el pueblo indio... está muy lejos de cualquier sinceridad; es totalmente ruin y servil, de ingenio romo, de escaso juicio, muy inconstante y escurridizo; desleales en su compartimento, sólo seden ante el miedo y la fuerza; apenas tienes sentido del honor, y del pudor, casi ninguno”²⁹²; sin embargo, por otra lado nos dice el mismo José de Acosta que piensa “que no hay que dar oídos a los que echan a los indios una culpa de la que ellos [los españoles] deberían responsabilizarse y arrepentirse, hablando siempre mal de su ingenio y condición; a los que sostenemos lo contrario, nos llaman

²⁸⁸La *disputatio* fue una técnica sobre todo usada en la Edad Media, Hirschberger la define así: “La técnica de la *disputatio*, del pro y el contra, con la solución final y respuesta a las objeciones, constituye el modelo de las *Sumas* medievales. Así lo vemos por ejemplo en santo Tomás de Aquino que presenta en su *Suma* teológica primero una serie de argumentos contra la tesis central; con el giro *sed contra est* se anuncia la posición contraria, frecuentemente apoyada en una autoridad; sigue la parte central del artículo, presentación escueta de la tesis defendida; a lo que sigue finalmente las respuestas a los argumentos contrarios que encabezan el artículo” (1994, p. 329).

²⁸⁹Garcés, 1995, p. 32.

²⁹⁰Ver Pérez, 2011, p. 10.

²⁹¹Pérez, 2011, pp. 8-11.

²⁹²*De procuranda indorum salute*, citado en Pérez, 2011, p. 9.

inexpertos, ignorantes y novatos”²⁹³. Esto, pues, responde a lo mismo que ya hemos señalado de Garcés, no es más que un modo de proceder llamado *disputatio*, muy usado sobre todo en la Edad Media.

Hemos visto entonces que Garcés ha recurrido a la argumentación de autoridad, primero al utilizar las Sagradas Escrituras como aval de su opinión, después al introducir directamente a san Agustín para sostener su interpretación del pasaje de Juan 21, 1-14, con lo cual prueba la incongruencia de los misioneros. Con el ejemplo de Sertorio prueba que no hay razón que justifique el trato que reciben los indios. Aunque hemos dicho que Garcés argumenta inductivamente, es decir, por medio del ejemplo, debemos señalar que el modo en que están expuestos dicho ejemplos es silogístico, como cuando dice en el ejemplo de Sertorio que “barbarie e idolatría les echamos en cara”, esa es la razón que en apariencia justifica el sometimiento de los indios, después dice “como si los padres de que sacamos origen hubieran sido mejores” al adorar a una sierva domesticada por Sertorio como profetisa y diosa, la conclusión se entiende fácilmente; la idolatría no es razón para someter y maltratar a los indios.

El ejemplo como forma de argumentación ha estado asociado desde siempre con los discursos de estilo humilde, es decir, que su uso ha sido sobre todo para persuadir a un auditorio iletrado e inculto en razón de la poca complejidad en su estructura lo que permite a este tipo de auditorio comprender de mejor forma. En otras palabras, y para no catalogar al ejemplo en sí mismo como humilde, suele definirse como humildes a aquellos discursos que se valen del ejemplo en su argumentación. Este hecho particularmente es interesante en razón de que fray Julián utiliza sobre todo argumentación ejemplar, porque no olvidemos que a quien está dirigida la carta es al Papa Paulo III, lo cual supondría un tipo de argumentación más sofisticada y compleja como lo es la argumentación silogística con la que se logra mayor aplauso, a decir de Aristóteles²⁹⁴. En este sentido, Marcos 4, 33-34 es elocuente en tanto que deja claro que en la Iglesia existen personas que entiende mediante parábolas y que también las hay a las que se les puede explicar directamente: “con muchas

²⁹³*De procuranda indorum salute*, citado en Pérez, 2011, p. 9.

²⁹⁴Aristóteles, *Retórica*, 1356b, 25.

parábolas por el estilo exponía la doctrina según ellos podían comprenderla, y no les hablaba sin parábolas; a sus discípulos se las explicaba a solas”²⁹⁵.

Ya los clásicos habían visto al ejemplo como propio y más adecuado a los discursos de estilo sencillo o humilde, por ejemplo, Cicerón en el *Orator* aconseja utilizar las comparaciones en el estilo sencillo, no por diversión, sino porque aclaraba el significado de la cuestión²⁹⁶. En la Edad Media Alejandro de Ashby llega a escribir que:

Sobre la prueba hemos de hacer tres observaciones, cuando la predicación se dirige al mismo tiempo a incultos y cultos. La primera es que se ha de ser parco en el uso de autoridades para la prueba de palabras, y evitar utilizar tantas pruebas que puedan afectar la paciencia del público. La segunda es que se ha de presentar a veces una alegoría encantadora y a veces una historia (*exemplum*) placentera, de modo que los cultos saboreen la profundidad de la alegoría, en tanto que los ignorantes aprovechen la ligereza de la historia. La tercera observación es que el predicador no debe ser menos vehemente al exhortar a la virtud que al reprender los vicios²⁹⁷.

A lo largo de la historia llegó a convertirse en una controversia el rol que jugaba el ejemplo como forma de argumentación dentro del discurso retórico. En el siglo del XVII Juan Antonio Jarque escribe que “la curiosidad en el discurrir, la delgadez en el pensar deben de guardarse para otras facultades que desde la cátedra se enseñan, porque este divino dictamen bebieron los Varones Apostólicos en las fuentes del Salvador, cuya predicación consistió siempre en parábolas triviales, en semejanzas caseras”²⁹⁸. La controversia sobre la eficacia persuasiva del ejemplo, más bien, trataba de mostrar que el ejemplo que funciona con base en las comparaciones era más adecuado para persuadir a cierto tipo de auditorio y disuadir a aquellos oradores de usar discursos complejos y demasiado elaborados cuando el público al que se dirigían era de estratos sociales bajos.

La concepción del ejemplo como forma de argumentación a lo largo de la historia ha tenido sus variantes. En los clásicos el ejemplo es ante todo probatorio de algo con base en la comparación, los estudiosos contemporáneos del ejemplo priorizando lo medieval sostienen que es ingenuo pensar que el ejemplo medieval sea estrictamente retórico, debido

²⁹⁵Este pasaje representa en palabras de Murphy un “juicio retorico -básicamente una distinción de niveles en la capacidad del auditorio- tiene ecos en toda la historia de la predicación cristiana. En su forma más cruda, dividía a la humanidad en cultos e incultos, creando un método homilético especial para cada categoría; para su efecto principal era probablemente el de recordar a los predicadores la cautela debida a las diferencias de auditorio” (1986. p. 285).

²⁹⁶Cicerón, *Orator*, 75.

²⁹⁷Cita por Murphy, 1986, pp. 319-320

²⁹⁸Citado por Aragüés, 2002, p. 90.

a que las circunstancias sociales e ideológicas en la Edad Media no son las de la Antigüedad. Tales circunstancias hicieron que el ejemplo medieval excediera los límites de la retórica contribuyendo “a conformar un modo de pensar el mundo, la historia y la ficción, como permanentes portadores de una potencial enseñanza”²⁹⁹ sobre todo moral. Sin embargo, tal interpretación es tan ingenua como pensar que el arado que se usaba en tiempos de los retóricos clásicos es diferente al usado en la actualidad debido a los avances tecnológicos, tanto en uno como en otro lo esencial es arar la tierra, dicho de otro modo, por más que cambien las circunstancias históricas la esencia de este concepto no está supeditada a las condiciones sociales e ideológicas. Por eso, ni la didáctica, ni la enseñanza, del tipo que sea, son indispensables para que haya ejemplo, más bien, la enseñanza y la didáctica son consecuencias del acto probatorio con base en la semejanza, es decir, ante todo, primero se prueba y como consecuencia de ello puede venir la ilustración, enseñanza o didáctica.

En suma, más allá de los cambios accidentales que el ejemplo pudiera sufrir, su esencia sigue intacta, y en este sentido todos los usos del ejemplo que se han dado a lo largo de la historia son estrictamente retóricos. Si algo hubiese que discutirle a los clásicos sobre el ejemplo es si en realidad es el ejemplo una forma de argumentación distinta e independiente de la deductiva. A decir de Aristóteles el ejemplo y la deducción son los únicos modos para demostrar y fuera de éstos no hay ningún otro³⁰⁰. De esto se entiende que cada uno funciona independientemente del otro. Sin embargo, no creo que esto sea del todo así, debido a que en última instancia el ejemplo termina siendo un elemento que sólo potencializa al silogismo. Hay que señalar que un relato, ficticio o real, se convierte en ejemplo hasta que es comparado con la causa que esté en cuestión, antes de que esto suceda no pasa de ser un simple acontecimiento; veamos un ejemplo que ofrece Aristóteles:

Es preciso hacer los preparativos para luchar contra el gran rey y no dejarse someter a Egipto. En Efecto, Darío no pasó a Europa antes de conquistar Egipto, y, cuando lo hubo tomado, pasó, y, más tarde, Jerjes no emprendió nada antes de haberlo conquistado, y, una vez que lo hizo pasó a Europa, de manera de que si el príncipe de que se trate toma Egipto, pasará a Europa; por eso, no hay que dejarle que lo haga³⁰¹.

²⁹⁹Pérez, 2011, p. 57. Esta cuestión es tratada a fondo por Pérez 2011, pp. 55-59.

³⁰⁰*Retórica*, 1356b 5.

³⁰¹*Retórica*, 1393b.

El hecho de que los reyes persas, Darío y Jerjes, hayan tomado Egipto y después hayan, invariablemente, pasado a Europa, es en sí mismo un acontecimiento histórico y nada más, la categoría de ejemplo la toman cuando son sujetos a comparaciones con intenciones probatorias, y sólo tendrán fuerza probatoria si se exponen en modo silogístico, es decir, en última instancia el ejemplo es un elemento que potencia al razonamiento silogístico: en tanto que los reyes persas invariablemente han pasado a Europa después de tomar Egipto, es imperativo [para los griegos] que luchemos en contra del rey [persa] y no dejar que someta a Egipto. En suma, lo que creo es que el razonamiento silogístico, el que tal vez sea el único modo de probar, puede hacerlo mediante elementos propios de la sola causa, o bien, ayudarse de elementos externos a la causa, el ejemplo; cosa muy distinta a decir que el ejemplo es otra forma de probar distinta a la deducción retórica.

Lo cierto es que en muchas ocasiones los discursos con pruebas ejemplares son más efectivos que los llamados discursos complejos y elaborados, aún cuando el público es culto. Tal vez Garcés era de la misma idea y por eso prefirió introducir sobre todo ejemplos a pesar de que se dirigía al Papa, o bien pudo que conociera al Papa y estuviera familiarizado con él y por eso prefirió usar un tono más coloquial, e incluso pretencioso cuando intenta explicar el verdadero sentido de las Sagradas Escrituras, aunque esto sólo es una conjetura dado que no hay indicios de que se pudieran haberse conocido. Así pues, para probar la fe de los naturales Garcés decide introducir una serie de ejemplos, unos presenciados por él y otros que supo por religiosos fidedignos. Son 16 ejemplos en total los que enlista Garcés, no hay previa ni posterior explicación a cada uno de ellos, como sí la hubo en el ejemplo de Sertorio y los que toma de la Biblia, simplemente los enlista uno tras otro. Con esto no sólo intenta probar la aptitud de los indios para recibir la fe cristiana, sino que también desacredita aún más a aquellos que bajo la excusa de que son incapaces de aprender deciden excluirlos de la Iglesia.

De los 16 ejemplos que enlista Garcés siete de ellos están dedicados a mostrar lo asiduos y sinceros que son en la confesión los indios. El hecho de que Garcés haya dedicado la mayoría de los ejemplos al sacramento de la confesión puede responder a que era el sacramento que menos complicó a los misioneros, en razón de las similitudes que había entre el sacramento de la confesión católica y la confesión practicada por los indios

antes de la invasión³⁰²; sobre esto escribe Robert Ricard “pudiera ser que facilitara la introducción y quizá aun la práctica, pero de ninguna manera la inteligencia de la confesión católica”³⁰³, se entiende de esto que los indígenas no sabían o tardaron en aprender las cuestiones prácticas para hacer una buena confesión, sin embargo, esos aspectos son irrelevantes para los propósitos de Garcés, bastaba y sobraba con mostrar la inclinación que tenían a la confesión y que se preocupaban por confesar todos los pecados. Con esto resulta comprensible que en las juntas eclesiásticas previas al primer concilio mexicano, en algunas de las cuales participó Garcés³⁰⁴, no se tocara tanto el tema de la confesión y si se tocó no fuera un tema prioritario; lo que le importaba a los misioneros era que los indios se acercaran a la confesión creyendo tal vez que la educación vendría con el paso del tiempo³⁰⁵.

Como hemos dicho, los ejemplos referidos a la confesión dan cuenta de lo asiduos que eran los indios para confesarse, Motolinía al respecto dice que los indios no tenían problema en caminar kilómetros y kilómetros para conseguir la absolución, y una vez que lograban dar con un confesor, formaban una fila interminable ante él que parecían hormigas. Por eso, el mayor trabajo que daban los indios era el de la confesión, ya que se presentaban a todas horas del día y de la noche tanto en las iglesias como en los caminos que parecía ser siempre Cuaresma³⁰⁶. En este sentido, dice así uno de los ejemplos de Garcés sobre la confesión: “si por ocupaciones del confesor, o por otra causa, se les niega la confesión, se lamentan, lloran y con su gemido muestran su hambre del sacramento y su

³⁰²Ver Ricard, 1986, p. 171.

³⁰³Ricard, 1986, p. 171.

³⁰⁴Las juntas se llevaron a cabo entre 1524 y 1546, Garcés participó en las de 1531, 1532, 1535, 1536 y no se sabe si participó también en la de 1539, se dice que sólo firmó las actas, pero no asistió a la reunión (Borges, 1992, t. I, p. 552). En la junta de 1531 se trató sobre la guerra contra Michoacán emprendida por Nuño de Guzmán a la que Zumárraga se opuso y Garcés justificó: “le parece [a Garcés] que aunque en los principios de ella [de la guerra] haya habido error en algunas circunstancias, así del capitán como de la calidad y modo con que la gente para la dicha guerra se hizo y se llevó; pero ya que el negocio está comenzado tanto tiempo ha, y ya está tan adelante en la tierra, lugar y conquista, que de ninguna manera deban retroceder, ni dejarse la empresa sin enmendándose los aviesos y torcidos fines que hasta aquí haya podido haber, soldándose y reformándose con sanos propósitos y saludables fines y convenientes medios no perjudiciales al servicio de Dios y del Rey, ni a los cristianos de la tierra” (*Junta eclesiástica de 1531*, citado en Saranyana 1999, t. I, cit. en nota 12, p. 97). Si lo más probable es que la carta de Garcés se escribió en 1535 sorprende que Garcés poco tiempo atrás estuviera justificando la guerra contra los indios, a pesar de los matices que hace. También recordemos que para entonces Garcés ya Protector de los Indios, título que recibió por parte de Carlos V el 24 de enero de 1528 (Beuchot 2003, p. 21).

³⁰⁵En este sentido José de Acosta llega a escribir que escuchaba con mayor tranquilidad «las confesiones mal urdidas de los pobres indios» que «las muy pulidas (ver Borges 1992, t. I, p. 357).

³⁰⁶Ver Ricard, 1986, pp. 173-174.

sed de justicia”³⁰⁷. En otros cuatro ejemplos podemos observar algunas razones que hacían a los indios recurrir a la confesión frecuentemente:

Preguntando uno por qué confesarse fuera de la Cuaresma, respondió que, agobiado por una dolencia, había hecho promesa a Dios de confesarse si sanaba y que, obligado por el voto, debía hacerlo³⁰⁸.

Un confesor, que sabía que el indio poco antes se había confesado con otro, le preguntó a qué obedecía secundar tan presto la confesión. Respondió que así era, en efecto, pero que, por sospechar que el confesor no lo había entendido todo, quería repetir la confesión. Además, que había recordado después algunos pecados que antes no había dicho³⁰⁹.

Otro, habiendo escuchado que judas se había ahorcado inconfeso e impenitente, dijo a su confesor: *soy un Judas. Aunque me confesé, lo hice a medias. He pasado por eso a repetir la confesión*³¹⁰.

Muchos de ellos, confesados pero no absueltos por estar en amasiato o por dilatar la restitución, tan pronto como cumplen con lo prescrito, corren al confesor y se tornan a presentar para la absolución. Lo cual, a mi juicio, es prueba nada pequeña de fe³¹¹.

Ya sea por cumplir una promesa, o porque el confesor no lo había entendido todo, o por haberse confesado a medias, o por estar impedidos por el amasiato, los indios en general mostraban inclinación al sacramento de la confesión, y eso, dice Garcés “es prueba nada pequeña de fe”, y al haber fe no hay motivo para excluirlos de la Iglesia. Los dos restantes ejemplos sobre la confesión tienen la característica de estar asociados a uno de los siete pecados capitales, la lujuria. Recordemos que los misioneros frecuentemente acusaban a los indios de lujuriosos³¹², ya incluso Américo Vespucio los acusaba de realizar prácticas lujuriosas³¹³. El padre José de Acosta declara que en Perú, fuera de la lujuria y embriaguez, no había otra cosa que reprocharles³¹⁴.

En este sentido la teología tomista es clara; la lujuria deshace la razón, es un acto propio de los irracionales, es una afectación mental que “impregna con su desorden a todas las demás manifestaciones humanas”³¹⁵. Por tal razón Garcés tenía que hablar en contra de

³⁰⁷Garcés, 1995, p. 35.

³⁰⁸Garcés, 1995, p. 34.

³⁰⁹Garcés, 1995, p. 34.

³¹⁰Garcés, 1995, p. 35.

³¹¹Garcés, 1995, p. 35.

³¹²Ricard, 1986, p. 74.

³¹³Vespucio, 1986, p. 94-110.

³¹⁴Ver Borges, 1992, t. I, p. 352.

³¹⁵Tomás de Aquino, *Suma teológica*, II-II, c. 94.

esa concepción que del indio se tenía y nos dice en uno de los ejemplos: “otros dos ocultaron en la confesión, por vergüenza, el pecado nefando. Aquejados de una grave dolencia, declararon sacramentalmente su crimen llenos de compunción y un mar de llanto. Sanaron de ambas enfermedades”³¹⁶. En el segundo ejemplo cuenta que “otro se acusó en la confesión de que, estando en la cama con su mujer, había caído en voluptuosa recordación de otra en cuyo deseo ardía”³¹⁷. Notemos que Garcés no niega que sean dados a cometer pecados de lujuria, al contrario, inteligentemente afirma que los indios son dados a la lujuria, a manera de hipótesis podemos decir que Garcés creía que esto no causaría asombro en el Papa, ya que ellos mismos tenían inclinación a los placeres de la carne, como lector de san Agustín pensaría que el Papa no ignoraría la máxima de que “la gracia no suple la naturaleza”. Con esto queremos decir que a Garcés lo que le importaba ponderar era la capacidad de los indios para reconocer su pecado e ir a confesarlo, además de los ejemplos citados, Garcés ofrece dos más que dan cuenta de la capacidad de desistir a los placeres sexuales cuando éstos son indebidos:

A cierto sujeto que la quería violar, díjole una doncella: *¿Es que no eres cristiano?* Al decir el otro: *Lo soy*, continuó ella, *Esto que estás haciendo prohíbe la cristiana piedad*. Lo cual, escuchado por aquél, al punto desistió de la empresa³¹⁸.

Una cristiana elegida de ellos, preguntó al marido gentil si estaba dispuesto a recibir el bautismo. Al negarse él, ella le negó el débito, o más bien el indébito conyugal, hasta que lo viera lavado en la pila bautismal³¹⁹.

Presentar, primero, a uno que intentaba violar a una doncella parece contraproducente, sin embargo, volvemos a insistir, el hecho de que el indio haya desistido de sus malévolas intenciones en virtud de que su acto era contrario a los principios cristianos convierte el acto de canalla en un acto noble y elocuente. Segundo, en el ejemplo posterior el personaje principal no es aquel a quien le niegan el indébito conyugal además de condicionarlo; es la mujer la que aparece aquí dando ejemplo de una buena cristiana al negarle el débito a su marido en razón de que éste no estaba bautizado. Tal acto ejemplifica la nobleza del indio al poner por encima a los sacramentos, en este caso el bautismo, de los placeres carnales.

³¹⁶Garcés, 1995, p. 35.

³¹⁷Garcés, 1995, p. 35.

³¹⁸Garcés, 1995, p. 35.

³¹⁹Garcés, 1995, p. 35.

En lo referente al bautismo, Garcés presenta a los indios no con menos fervor que el que mostraban con la confesión, en uno de los ejemplos dice que “algunos piden, tras el bautismo, ser bautizados. Si se les dice que eso no lo permite la religión cristiana, responden: *Lo sabemos, por cierto; pero es que entonces no teníamos fe* o no entendíamos las palabras del sacerdote”³²⁰. Nótese que Garcés no tiene conflicto en presentar a los indios como carentes de fe y con poca capacidad de comprensión al decir que no entendieron las palabras del sacerdote, esas cuestiones que no son menores pasan a segundo plano y no tienen fuerza negativa en contra de los indios; al presentar de esta forma Garcés al indio lo que hace es que sobresalga la inclinación que el indio tiene por el cristianismo y hasta un cierto “temor de Dios” por hacer las cosas lo mejor posible; además, si el bautismo se administró a los indios desde el principio y sin dilación alguna, y ningún tiempo de catecumenado precedió a su admisión³²¹, con esto resulta todavía más comprensible que Garcés proceda primero expresando los aspectos negativos para cerrar con las virtudes del indio, en vez de optar por una idealización lo cual pudiera parecer menos creíble o peor aún, mentira. Hay que señalar que el segundo ejemplo referido al bautismo puede sonar exagerado y por lo cual contraproducente, dice así:

Pedro y Santiago, neófitos y miembros de la nobleza de ellos, tras confesarse, vieron en una visión imaginaria las que parecía dos vías: maloliente la una, llena de perfumes y rosas la otra. Y vieron a la Magdalena y a santa Catarina, cuyas imágenes conocían de estampas, que les decían: “La fétida es la vía que antes teníais; la perfumada de rosas, la que seguís después del bautismo “. Lo cual habiendo narrado con ardientes y fervorosas palabras ante diez millares de almas, muchos pidieron el bautismo³²².

Decimos que el ejemplo puede resultar exagerado por el número de personas que se convirtieron y bautizaron. Garcés mismo ha dicho en una carta dirigida al Rey en 1541 que “yo bautizo tres días en la semana y confirmo juntamente los que bautizo, *quoniam episcopus nunquam baptizat nisi confirmat*. Cada semana bautizo trescientos y veinte o treinta, nunca menos de trescientos y siempre más, a donde tantos nacen sin comparación muchos menos mueren ¿qué gente abra?”³²³; y porque los autores de multitudinaria

³²⁰Garcés, 1995, 36.

³²¹Ricard, 1986, p. 135.

³²²Garcés, 1995, p. 34.

³²³Garcés, citado por Dussel, 1979, t, III, p. 164. Si se compara con el número de personas que eran bautizadas en el principio de la conquista no resulta exagerada en lo absoluto. Se habla de que los franciscanos en 1524 bautizaron a más de un millón de indios, Pedro de Gante habla de 14 mil bautizados por día. “En 1536, en el

conversión es producto de unos indios. Este hecho remite inmediatamente a algunos textos bíblicos, como por ejemplo, cuando Jesús les dice a sus discípulos que “recibirán la fuerza del espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros, y seréis mis testigos... hasta los confines de la tierra”³²⁴. Garcés ya no sólo presenta a los indios como capaces de recibir la fe católica sino que los presenta, de alguna forma, como cumplidores del mandato bíblico “Id, pues, y haced discípulos de todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”³²⁵. Con base en las anteriores afirmaciones de Garcés bien podemos decir que su intención es presentarlos como capaces de ser “pescadores de hombres” en virtud de que han recibido el bautismo. En suma, los indios también son capaces de llevar a cabo la evangelización.

Los restantes ejemplos son variados en cuanto a su temática, uno de ellos versa sobre el ayuno y de los 16 ejemplos es el más concreto y directo, si antes ya ha dicho que los indios son capaces de persuadir a millares con su testimonio el ayuno tiene que ser algo simple para ellos, dice así: “enseñado a guardar el ayuno de Cuaresma escrupulosamente, no hubo manera de que los cristianos persuadieran a un enfermo a comer carne”³²⁶. Estas simplezas que narra Garcés ubicadas en su contexto son potentísimas, porque no hay que olvidar que los españoles y en general el europeo de la época lo definen como rapaz, ambicioso e inclinado a la carne³²⁷, en cambio el indio parece ser aquí una especie de héroe.

Un ejemplo más pone de manifiesto que Dios obraba milagros entre los indios, dice así: “La noche en que conforme a la tradición de la Iglesia nació nuestro salvador, muchos escucharon el *Gloria in excelsis Deo* entonado en su lengua por los cantores, no obstante que ese himno no estaba entonces, como lo fue después, vertido en su lengua. Lo cual

momento mismo en que Motolinía redactaba el tercer capítulo de su Tratado segundo, se bautizaban semanariamente en Tlaxcala de trescientos a quinientos niños. El mismo autor calcula en cerca de cinco millones el número de indios bautizados de 1524 a 1536. Esta cifra, tan superior a la de Zumárraga y Valencia, aun teniendo en cuenta de cuatro a cinco años, no es inadmisibles, pues sabemos que por el año 1529 la evangelización dio un gran salto hacia adelante, y es sabido que el promedio de los bautismos fue mucho más elevado de 1532 a 1536 que de 1524 a 1532. De todas estas consideraciones resulta un hecho bien averiguado: que los franciscanos tenían que dar el bautismo a un crecido número de personas. De ahí nació la costumbre de reducir las ceremonias a lo estrictamente esencial, en tratándose del bautismo de adultos y niños grandes (Ricard, 1986, p. 142).

³²⁴Hch 1, 8.

³²⁵Mt 18, 19.

³²⁶Garcés, 1995, p. 35.

³²⁷Ricard, 1986, p. 99.

arguye que el milagro ocurrió por virtud divina, no por humana industria”³²⁸. El penúltimo de los ejemplos hace referencia a la misa solamente: “Un indio pregunto a cierto religioso si debería rezar durante la misa, o suspender la oración y escuchar atento las divinas palabras”³²⁹. Resulta extraño que Garcés, dada la importancia de dicho sacramento para los cristianos, sólo haga referencia a este sacramento en uno de los 16 ejemplos, tal vez esto responda a que en el momento de la evangelización el sacramento de la eucaristía estuvo muy restringido para todos los indígenas salvo para los que mostraran mayor preparación³³⁰; de ser así sería muy contrastante con las otras ideas de Garcés.

El último de los ejemplos es interesante porque parece a todas luces que Garcés lo pensó como cierre de su lista de ejemplos: “cuando por vez primera se aposentaron de paso unos cristianos en Thecoacam, al proseguir el viaje que llevaban, dijo a sus compañeros un natural del lugar: *Ahora más que nunca, hermanos, hay que vivir con cristiana religión. Estamos solos, y ya no tenemos testigos cristianos de nuestra fe*”.³³¹ Después de haber mostrado la ferviente inclinación a algunos de los sacramentos, después de haber exaltado su capacidad de abstinencia tanto de la carne como de los placeres sexuales, y después de haber dicho que Dios obraba milagros entre los indios, lo único que restaba era mostrarlos como capaces de proseguir su vida de cristianos ellos solos, que no por carecer de misioneros iban a flaquear en su fe, sino todo lo contrario, al verse solos lo que harían era vivir con más entrega a la religión cristiana, con más fervor que con el que habían vivido hasta entonces.

En suma, fray Julián primero argumenta en contra de aquellos religiosos que difaman a los indios, después argumenta en contra de los civiles que llevados por las ideas de los “falsos profetas” matan y esclavizan a los indios; su método es sobretodo ejemplar, con base en las Sagradas Escrituras y en la autoridad de san Agustín amplifica la contradicción existente entre los mandatos de la fe cristiana y la actuación de religiosos y civiles, quienes “en la excusa cometen no menor culpa que aquella de la que buscan exonerarse”³³². En el transcurso de la carta Garcés, vía el ejemplo, argumenta en favor de los indios, de su racionalidad y de su idoneidad para formar parte del gremio de la Iglesia, todo ello con la

³²⁸Garcés, 1995, p. 34.

³²⁹Garcés, 1995, p. 35.

³³⁰Borges, 1992, p. 176.

³³¹Garcés, 1995, p. 36.

³³²Garcés, 1995, p. 27.

intención de mejorar las condiciones de opresión y precariedad de los indios. El argumento silogístico es a mi juicio casi ausente, en este sentido, este alegato de fray Julián dista mucho de los alegatos de Bartolomé de las Casas y no se diga de las *Relaciones* de Francisco de Vitoria que por el carácter filosófico del que hacen uso se ven obligados a echar mano de la exposición silogística y abstracta en el mejor de los sentidos, y como consecuencia los relatos ejemplares suelen estar en segundo plano.

5.5 *Petitio*

Desde los orígenes de la carta hasta el Renacimiento la *petitio* aparece en los manuales como una parte indispensable. La *petitio* es básicamente aquella parte donde se encuentra la demanda o súplica del remitente³³³, o simplemente es el discurso por el cual tratamos de pedir algo. En este sentido, hay una *petitio* vertida en toda la carta de Garcés la cual es que no se aparte a los indios de la Iglesia³³⁴, y es en torno a esta *petitio* que gira toda la argumentación de Garcés. Después de tratar de demostrar que no hay razón para segregarse a los indios de la Iglesia termina con una *petitio* directa, que contiene algunas peculiaridades:

Y porque creo, beatísimo Padre, haber declarado lo que me importaba decir, y a ti oír, sobre esta alhóndiga de la Indias... sólo resta suplicar a tu Santidad, beatísimo Paulo, Doctor de las gentes, que, abocado a circunstancia tan favorable, no des lugar a flojedad o inercia que te impida amonestarnos a todos, exhortarnos, sacudirnos y acicatearnos, a fin de que no dormitemos en esta empresa descomunal del excelso Artífice, antes nos esforcemos por mantener los ojos abiertos y proceder sin tibieza³³⁵.

Hemos dicho que la petición de Garcés es peculiar, esto es porque si se observa lo que Garcés hace es una especie de petición-exhortativa, es decir, exhorta al Papa para que exhorte a los misioneros, para que así, exhortados todos, luchen juntos por “no perder por desidia y por negligencia la que ni pintada oportunidad que de momento se ofrece de administrar como se debe el negocio”³³⁶. Con esto Garcés quiere decir que tanto el Papa como los misioneros no se están portando a la altura “de la empresa descomunal del excelso Artífice”, ello es, el descubrimiento de las Indias. En el hecho de exhortar al Papa a que cumpla con su deber implícitamente le está diciendo que no lo cumple, porque no hay

³³³Baños, 2005, p. 138.

³³⁴Garcés, 1995, p. 25.

³³⁵Garcés, 1995, p. 37.

³³⁶Garcés, 1995, p.38.

sentido en exhortar a alguien cuando está cumpliendo con su deber, por eso vemos que veladamente Garcés le está haciendo una represión al Papa, ni más ni menos. El atrevimiento de Garcés llega al límite cuando le dice:

De esto querría yo, santísimo Padre, de que te persuadieras tú en primer lugar... de que jamás enfrentó la Iglesia Católica, que yo sepa, cosa de mayor advertencia que ésta de administrar los talentos de las indias. Pues, si por las cosas caducas precedieras de esta mísera vida tanto nos afanamos, ¿cuánto deberíamos todos procurar, tú a la cabeza, Paulo Beatísimo, no perder por desidia o negligencia la que ni pintada oportunidad que de momento se ofrece de administrar como se debe el negocio?³³⁷

Vemos pues que fray Julián no tiene ningún reparo en decir que a quien le compete remediar la situación de los indios es al Papa. La desidia y la pereza que le achacaba a sus hermanos religiosos ahora veladamente se la achaca al Papa, y más aún, sugiere que la desidia de los primeros puede ser culpa del Papa, por eso lo exhorta a que los exhorte; con base en lo dicho hasta aquí por Garcés si el Papa no actúa como le corresponde simplemente será uno de los herejes que dividen a la Iglesia.

Garcés terminará su petición diciendo que ojalá “lucháramos”, tanto religiosos como el mismo Papa, en poner a los idólatras de Asia³³⁸ bajo las banderas de la fe cristiana³³⁹, y para dar fuerza a su petición dirá que ojalá dichos esfuerzos fueran mayores que los que ponen los turcos mahometanos en las guerras que hacen a Europa. Pues bien, dice fray Julián, de la fe de los indios podemos extraer oro y enviarlo como subsidio a nuestras milicias, y así: “arrebátmosle al Diabolo mucho más tierra en las indias que las que él, con sus mahometanos, nos arrebató en Europa. Derrumbemos con duplicado ariete los diabólicos muros para que, aquí, rescatemos a los indígenas de su antiguo dominio y, allá, con el oro obtenido, expulsemos a los demonios de las fronteras de Europa”³⁴⁰. Se entiende

³³⁷Garcés, 1995, pp. 37-38.

³³⁸Tanto en Garcés como en muchos contemporáneos suyos estaba la idea de que las tierras americanas formaban parte de Asia (Ver Méndez, 1946, p. 22, n. 1).

³³⁹El uso metafórico de la guerra para representar el ejército de Dios y el ejército del diablo es un tópico de la época, recuérdese la famosa anécdota de las dos banderas de san Ignacio de Loyola: “meditación de dos banderas, la una de Cristo, sumo Capitán y Señor nuestro; la otra de Lucifer, mortal enemigo de nuestra humana natura... será aquí como Cristo llama y quiere a todos debajo de su bandera, y Lucifer al contrario debajo de la suya... será aquí ver un gran campo de toda aquella región de Jerusalén, a donde el sumo Capitán general de los buenos es Cristo Nuestro Señor : otro campo en región de Babilonia, donde el caudillo de los enemigos es Lucifer (Loyola, 1833, pp.63-64).

³⁴⁰Garcés, 1995, p. 38. Aunque debemos señalar que la extracción del oro en la Nueva España sí que fue utilizado para pagar las guerras que mantenía Europa contra los turcos, de hecho, poco kilos de los que

claramente el tono metafórico de fray Julián porque claro está que de la entrañas, es decir, del corazón, hígado y demás partes no se puede sacar el mineral llamado oro. Garcés aquí está aludiendo a las virtudes cristianas como la oración y la caridad³⁴¹ etc., dicho de otro modo habla de un “oro espiritual” que se extrae de la fe de los indios y de la que ya ha dado bastante cuenta.

Garcés termina su idea diciendo que “ojalá, Cristo Rey piadoso, se ensancharan los términos de tus fieles”³⁴², y esto lo fundamenta con dos pasajes de Isaías, es decir, la adhesión del Nuevo Mundo a la fe cristiana es para Garcés el cumplimiento de los vaticinios de Isaías; tampoco es descabellado pensar que Garcés esté aludiendo con los versos del profeta a que en un determinado momento los indios puedan moverse al viejo mundo que estaría identificado con la “tierra austral”:

He aquí que unos vendrán de lejos;
otros, del norte y del mar,
y otros de la tierra austral.
¡Cantad alabanzas, cielos; salta de gozo, tierra;
cantad nuestro júbilo, montes!
Pues el Señor ha consolado a su pueblo
y tendrá compasión de sus pobres.
Pero dijo Sion: *Me ha abandonado el Señor; se ha olvidado de mí*³⁴³ ...
Alza entorno tus ojos, y mira:
todos los que están congregados vinieron a ti.
¡Vivo yo! dice el Señor,
que a todos estos has de vestir como aderezo
y habrás de ceñírtelos como novia.
Tus desiertos y soledades y las ruinas tuyas por tierra
ahora serán angostos para los moradores,
y lejos se irán los que te engullían³⁴⁴.

Si Jesucristo, concluye Garcés, con mucha insistencia persuadió a Tomás y Bartolomé para que dejaran la desidia y sus riquezas y fueran a predicar a la India, pues así como Jesús urgíó a los apóstoles así “también a ti, santísimo Padre, te conviene imitara a tu divino Capitán, tratar de igualarlo y respaldarlo, ya que lo ves mandar, casi urgir, que su propios

atracaban en Sevilla se invertían realmente en Castilla, lo demás era para financiar la guerra que mantenía la dinastía de los Habsburgo.

³⁴¹Beuchot, 2003, p. 40.

³⁴²Garcés, 1995, p. 38.

³⁴³49, 12-14.

³⁴⁴49, 18-19.

apóstoles vayan de soldados a las Indias”³⁴⁵. Garcés no sólo incita al Papa a estar alerta y a que no descuide a los indios del Nuevo Mundo, además discute con él a la distancia intuendo las posibles objeciones que el Papa pudiera hacer a sus afirmaciones, esto lo notamos cuando dice: “y si me dices: *no creerán en Cristo los idólatras ni acatarán el Evangelio*, Lucas dice en los *Hechos de los apóstoles: por la predicación de Paulo, creyeron cuantos estaban predestinados a la vida eterna*”³⁴⁶, sin embargo, dice Garcés: “los que hemos venido viviendo entre los indios de Nueva España somos testigos de cuán gustosos abrazan la fe, oyen y reverencia a los predicadores, edifican iglesias y dan obediencia a los religiosos”³⁴⁷. Por tanto, qué razón para pensar que los indios no pueden ser de los predestinados a la vida eterna. Esta forma de argumentar de Garcés tiene mucho de escolástica en el sentido de que se enuncian por boca del defensor las objeciones del contrincante y se concluye con una solución al problema. Lo interesante aquí es que Garcés pone en boca del Papa las objeciones, con lo cual de alguna forma está situando al Papa del lado de aquellos que excluyen a los indios, este tipo de tono, como ya hemos sugerido antes, nos hacen suponer que entre el Papa y Garcés pudo haber un cierto tipo de relación personal de ahí el tono que utiliza Garcés.

En resumen, Garcés sabía que para convencer al Papa lo primero que tenía que hacer era presentarse ante él lo más digno posible, pero sin dejar de reconocerle al Papa su debida autoridad. Consideró Garcés que para atraer la atención de Paulo III había que ser lo más concreto posible y evitar todo tipo de preámbulos, y sobre todo, era consciente de que para encarar y cuestionar al Papa tendría que hacerlo discretamente, además, consideró que no era necesario acudir a grandes teorías o especulaciones abstractas, sino que estimó como más apropiado acudir a la Biblia y a san Agustín para mostrar la incongruencia existente entre el mandato bíblico “id y predicad el evangelio a toda creatura”³⁴⁸ y la actuación de

³⁴⁵Garcés, 1995, p. 40. “La iglesia primitiva hasta donde consta por los *Hechos de los Apóstoles*, extendió a los gentiles la predicación evangélica hasta después del concilio de Jerusalén y, en buena medida, por el ministerio de Paulo. Sin embargo, las sectas gnósticas y maniqueas transmitieron un número considerable de textos, por lo común clasificados de *apócrifos*, entre los cuales se conservan los *Hechos de Bartolomé* y los *Hechos de Tomás*. No obstante haber sido rechazadas por la ortodoxia católica, muchas de estas leyendas fueron recogidas por *Jacobus da Voragine* o Santiago de la Vorágine en su *Legenda sanctorum*, que más tarde dieron en llamarse *Legenda aurea*, de donde es probable que Garcés haya extraído sus datos” (Acuña, 1995, intr., n. 29, p. 39).

³⁴⁶Garcés, 1995, p. 40.

³⁴⁷Garcés, 1995, p. 40.

³⁴⁸Mc 16, 15.

algunos religiosos. En el análisis que hemos hecho nos percatamos de que las partes de la carta de Garcés están entrelazadas, es decir, en la narración encontramos parte de la argumentación así como en la misma *petitio*. Las descripciones que hace de los niños, y que las hemos identificado como el exordio, cumplen con su función de atraer la atención del Papa, pero al estar demasiado amplificadas de alguna forma también cumplen con la función de la argumentación.

5.6 Relación de causas y pruebas con la Tradición Iberoamericana de Derechos Humanos

Ahora bien, después de analizar las estrategias discursivas utilizadas por Garcés para conseguir la intervención del Papa en beneficio de los indios es tiempo de preguntarnos ¿Qué relación encontramos entre la carta y la TIDH? Para responder a tal pregunta primero hemos de señalar la relación existente entre la TIDH y la teología. Por ejemplo, se considera al sermón de Montesinos como la acción fundante de la TIDH, sin embargo dicho sermón sólo apela a un Derecho natural dado por Dios, en ese sentido sigue la misma línea que la carta de Garcés, de esto se entiende que la TIDH no sólo tiene fundamentos jurídicos, sino que también apela a la teología en su forma de Derecho natural. En este mismo sentido la TIDH suele dar especial relevancia a la encíclica *Sublimis Deus*, por ser el primer documento papal en el que se establece que los indios son de igual dignidad que el resto de la humanidad, este documento al igual que la carta de Garcés y el sermón de Montesinos a lo que apelan estrictamente es a un Derecho divino.

René Acuña en la edición que hace de la carta de Garcés sostiene que no se puede establecer una relación directa entre la carta y la encíclica *Sublimis Deus*, lo que sí se puede señalar, dice Acuña, es que quien escribió la encíclica glosó la parte fundamental de la carta de Garcés, son estas dos partes las que compara Acuña:

Cuando el señor dijo: predicad el evangelio a toda criatura; el que creyere y fuere bautizado será salvo, llanamente hablaba de hombres, no de brutos animales; y esto, sin excepción de razas, sin exclusión de naciones... Satánica y del Demonio afligido de que su culto sea destruido, es por cierto la voz que las gargantas de cristianos cegados por la avaricia vomitan³⁴⁹.

Por eso la VERDAD MISMA, que no puede ser engañada ni engañar, sábese que dijo al destinar predicadores de la fe al oficio de la predicación: *Id, y enseñad a todas las gentes*³⁵⁰... A todas dijo, sin ninguna excepción, ya que todas han sido capaces de la disciplina de la fe. Lo cual viendo y enviado el enemigo del mismo género humano, el que hace la guerra a todos los buenos para que parezcan excogitó una artimaña hasta ahora oída, mediante la cual impediría que la palabra de Dios fuera predicada a la gentes para salvarlas³⁵¹.

³⁴⁹Garcés, 1995, p. 24-26.

³⁵⁰Mt 28, 19.

³⁵¹Acuña, 1995, apéndice I, p. lv-lvi.

Vemos pues, que tanto en la carta como en la encíclica se apela a un derecho dado por Dios, por tanto, lo que la TIDH considera como sus inicios son teorías y praxis que a lo que apelan en última instancia es a la teología, y específicamente a la escolástica, o en otros términos, a un derecho natural que reposa en Dios. En el siglo XVI la diferencia entre teología y derecho, o mejor dicho, entre quienes se dedicaban a la teología y quienes se dedicaban al derecho era clara. Por ejemplo, vemos la aflicción que sentía Zumárraga al no encontrar un buen jurista que le ayudara a salir de los embrollos en que lo habían metido las injurias vertidas en su contra por el general Nuño de Guzmán³⁵², con esto queremos señalar que los iniciadores de la TIDH eran ante todo teólogos y no juristas, sin que esto, por su puesto, suponga un desconocimiento del derecho. Más clara está la diferencia entre unos y otros cuando Francisco de Vitoria dice que la regulación sobre los problemas de las Indias les compete a los teólogos y no a los juristas quienes ignoran las cuestiones morales, escribe Vitoria: “en segundo término, correspondería decirle que no pertenece a los jurisconsultos fallar este asunto, o al menos, a ellos solos. Porque como aquellos bárbaros - según diré de inmediato- no están sujetos por derecho humano, sus cosas no pueden, por lo tanto, ser resueltas por las leyes humanas, sino por las divinas, en las cuales los juristas no están lo suficientemente versados para poder emitir pareceres”³⁵³, dicho de otro modo, la colonización debía someterse a un ordenamiento que, en última instancia, tenía sus bases en la teología cristiana y no en el derecho, aunque, llegados a ciertos puntos, declara Vitoria sin decir cuáles puntos, no toca a los teólogos sino a los juristas³⁵⁴.

En la época de la conquista el teólogo era el que tenía la última palabra, en parte por la astucia de los mismos teólogos, pero en último término era por el papel preponderante que tenía Dios y la Iglesia como máximas autoridades de las cuales dependían todas las cosas, Dios revelaba y la Iglesia interpretaba. De los teólogos y la teología Vitoria llega a decir que “el oficio del teólogo y su campo de investigación es tan vasto que ningún tema, ninguna discusión, ningún asunto parecen ser ajenos a su profesión ni a su estudio... La teología ocupa el primer lugar entre todas las disciplinas y estudios del orbe”³⁵⁵. Es por ello que lo que está detrás tanto de la Escuela de Salamanca a la que pertenecía Vitoria, y de la

³⁵²Ricard, 1986, p. 310.

³⁵³Vitoria, 1975, p. 38.

³⁵⁴Vitoria 1975, p. 7. Ver sobre este asunto Clavero 1994, pp. 6 y ss.

³⁵⁵Vitoria, 2007, p. 5

carta de Garcés y en general de las primeras defensas que se hicieron del indio son argumentos teológicos.

En la Escuela de Salamanca³⁵⁶ y en general en el catolicismo el derecho natural tiene como fuente a Dios³⁵⁷. Sobre esta cuestión es evidente que hoy en día existe una negativa de aceptar como fuentes de derecho a los textos y a la praxis de personajes como fray Julián Garcés, Bartolomé de las Casas y muchos otros en razón de su vínculo con lo teológico-metafísico. Eso mismo ocurre con personajes como santo Tomás de Aquino o el mismo san Agustín, que por su ligación con aspectos de índole metafísicos se les suele desestimar como portadores o fuentes de derecho. Claro está que desde la perspectiva moderna del derecho textos como las *Relaciones* de Vitoria o la misma carta de Garcés no pueden y no son derecho. La TIDH no niega tal aspecto, que la praxis y los textos en pro de los indios sean teología, lo que sí discute es que no por tener una vinculación con lo divino dejan de ser derecho o fuentes y modelos de inspiración de derecho.

Si la vinculación con la teología o con lo metafísico fuera un criterio válido para desestimar o para aceptar como derecho a una u otra teoría habría que empezar por desestimar la misma Declaración de Independencia de la Estados Unidos³⁵⁸, y en general habría que ver con otros ojos al país, los Estado Unidos, que se erige como el “Estado de Derecho” por excelencia, en virtud de que su vinculación con lo divino, *In God We Trust*, pude que sea más flagrante que lo que profesaba la Escuela de Salamanca, el vertedero teórico de la TIDH. Por ejemplo, lo que el jesuita Francisco Suárez opina sobre el poder político parece que nada tiene que ver con lo divino o el derecho natural, resumida su concepción del poder político queda de la siguiente forma: a ninguna persona, física o moral, le viene inmediatamente de Dios la potestad civil, por naturaleza o por donación graciosa; sino al gobernante le viene la autoridad mediante el pueblo, quien le concede por

³⁵⁶Escuela de Salamanca es el nombre con el que se denomina a un grupo de iusnaturalista y moralistas españoles del siglo XVI cuyos máximos representantes son Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Francisco Suárez entre otros, y que tuvieron especial incidencia en los pensadores novohispanos.

³⁵⁷Ver Vitoria 2007, p. 14 donde dice que el poder público se constituye por Derecho natural, y el Derecho natural reconoce por autor sólo a Dios.

³⁵⁸Dice así la Declaración de Independencia de los EUA: “Sostenemos como evidentes estas verdades: que los hombres con creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad”. Podríamos empezar por preguntar a qué creador se refieren sino es que la idea de Dios. Por otro lado la misma expresión “la búsqueda de la felicidad” encierra contenidos metafísicos, teológicos y teleológicos, porque ya se está suponiendo que fuimos creados para un fin.

su libre consentimiento, derivándose de allí los títulos legítimos de gobierno; y al hacer esa donación o traspaso, hay limitaciones en el poder, así por parte del gobernante que la reciba, y no puede usar de ella a su antojo; como parte del pueblo que la confiere, y no puede reasumirla a su capricho³⁵⁹.

Sería absurdo, entonces, que la TIDH intentara criticar, en este caso a la tradición americana del derecho, apelando a que dicha tradición también tiene vinculación con aspectos metafísicos, ello porque al hacer tal cosa ella misma se estaría descreditando; lo que se intenta establecer es la inviabilidad del argumento, con lo cual la TIDH reclama ser también un teoría válida de los derechos humanos tenga o no tenga aspectos o fundamentos teológicos. El reclamo no es por mero capricho intelectual o por una especie de recelo, es un reclamo que parte de la realidad histórica, de la constatación de que las otras tradiciones no se ajustan o nada tienen que ver con la realidad Latinoamericana³⁶⁰.

Como hemos dicho, la Escuela de Salamanca nutrió a muchos de los misioneros que defendieron a los habitantes del Nuevo Mundo, por ello es que, los personajes que pertenecen a la Escuela de Salamanca son básicos para la TIDH³⁶¹. Sin embargo, “si bien en sus inicios el instrumental filosófico preponderante fue la escolástica de la Escuela de Salamanca, a través del tiempo, se pueden ubicar aportaciones a la Tradición Iberoamericana de Derechos Humanos que han utilizado diversos instrumentos teóricos”³⁶². Además, también es factible establecer una posible influencia de Julián Garcés a través del Papa Paulo III y los documentos por él emanados sobre Francisco de Vitoria, el máximo representante de la Escuela de Salamanca. Escribe Hanke al respecto que: “se debería establecer que estas declaraciones papales poderosamente argumentadas llegaron en los tiempos en que el teólogo español Francisco de Vitoria comenzaba lentamente a barajar en su mente los problemas teológicos creados por el descubrimiento del Nuevo Mundo. Es posible que este *de prima profesor* de teología en la Universidad de Salamanca, haya sido

³⁵⁹Ignacio Gómez Robledo, citado por Rangel 2011, p. 39.

³⁶⁰Bartolomé Clavero al respecto sostiene lo siguiente: Recordemos ante todo algo tan básico como que los derechos, rigurosamente los derechos, no existían entonces para nadie. Los juristas, siguiendo a los teólogos, no admitían derechos en su sentido subjetivo, esto es facultad de los sujetos, por sí mismos y para ningún caso; esto no entraba en los supuestos de la cultura del tiempo; era algo inconcebible (citado por De la Torre, 2014, p. 14)

³⁶¹Torre, 2011, pp. 85-86.

³⁶²Rosillo, 2011, p. 63-64

influenciado por Paulo III³⁶³; también Luis G. Alonso Getino ha resaltado las similitudes existentes entre las ideas anticipadas por Garcés en su carta y la doctrina de Vitoria³⁶⁴.

Sobre Vitoria hay que decir que Enrique Dussel no ve del todo positivos sus postulados. Para Dussel, quien es considerado como parte del pensamiento de la liberación y por ende como contribuidor de la TIDH, lo dicho por Francisco de Vitoria se enmarca en la justificación del mundo colonial y está lejos de ser un genuino defensor de los indios, dicha crítica la hace con base en las siguientes afirmaciones de Vitoria: “si hay cosas entre los bárbaros que son comunes, tanto a los ciudadanos como a los huéspedes, no es lícito prohibir a los españoles la comunicación y participación de esas cosas,” o como esta otra:

Los españoles tienen Derecho a recorrer aquellas provincias y de permanecer allí, sin que puedan prohibírsele los bárbaros, pero sin daño alguno de ellos. [...] 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. [...] Incluso si a algún español le nacen allí hijos y quisieran esto ser ciudadanos del país, no parece que se les pueda impedir el habitar en la ciudad o el gozar del acomodo y Derechos del resto de los habitantes³⁶⁵.

Tales afirmaciones son para Dussel ingenuas o cínicas ya que, dice Dussel, nadie pasaba a las indias para hacer un *tour* estético o turístico, para contemplar la belleza de los lugares o efectuar un intercambio equitativo de mercancías, además, Vitoria no se está refiriendo al derecho de peregrinar, de comerciar o de adoptar los derechos de ciudadanía de los indígenas en Europa³⁶⁶. Vistas así las cosas claro que Dussel tiene razón. Pero entonces habría que hacer otras observaciones similares, empezando por Bartolomé de las Casas cuando pedía traer africanos para suplir a los indios en los trabajos, esta es una cuestión que por más fino que hilen los lascasianos es insalvable, y aunque Bartolomé sí otorgó derechos a los indios, como afirma Dussel³⁶⁷, tampoco se puede negar que Bartolomé negó los derechos de otros pueblos³⁶⁸.

³⁶³Lewis Hanke, citado por Beuchot, 2003, n. 4, p. 22.

³⁶⁴Citado en Beuchot, 2003, n. 4, p. 22.

³⁶⁵Ambos pasajes son citados por Dussel 2007, p. 207.

³⁶⁶Dussel, 2007, p. 207-208.

³⁶⁷Dussel, 2007, p. 209.

³⁶⁸“El remedio de los cristianos es este, mui cierto, que S. M. tenga por bien de prestar á cada una de estas islas quinientos ó seiscientos negros, ó lo que pareciere que al presente vastaren para que se distribuyan por los vecinos, é que hoy no tienen otra cosa sino Yndios... se los fien por tres años, apotecados los negros á la misma deuda... Una, Señores, de las causas grandes que han ayudado á perderse esta tierra, é no se poblar más de lo que se han poblado... es no conceder libremente á todos quantos quisieren traer las licencias de los

Sin ir más lejos, fray Julián Garcés quien con su carta persuadió al Papa para que promulgara la encíclica *Sublimis Deus*, antes había justificado la guerra en contra de los indios de Michoacán. A mi entender, lo que Dussel hace es ceñir el campo a juicio propio dejando de lado el contexto que pudo orillar a Vitoria a no ser equitativo en sus declaraciones. El mismo Dussel nos ayuda a comprender la actitud “tímida” o “no tan comprometida” de algunos religiosos en su pretendida defensa de los indios. Si el comercio en España en ese entonces era cosa menor en comparación con otras naciones de la época, poco les iba importar lo que los religiosos o teólogos pudieran decir sobre cómo se debería llevar a cabo la dominación del Nuevo Mundo, y mucho menos les iba importar si lo que se pedía era plena igualdad. Lo que al conquistador le importaba era simplemente la máxima extracción a costa de lo que fuera, por tanto, es más ingenuo exigir plena coherencia sin tomar en cuenta las condiciones sociopolíticas. Es este contexto, lo que hicieron los primeros defensores del indio fue actuar prudentemente, de no haber actuado como lo hicieron poco o nada hubiera conseguido en favor de los indios.

Pese a todo, no se puede negar el gran aporte que hizo la Escuela de Salamanca al intentar adecuar la *Suma* de santo Tomás a los problemas que estaban surgiendo por el proceso de conquista en el Nuevo Mundo. Sin embargo, tampoco se puede negar que la acción de los pensadores novohispanos fue más directa:

Misioneros y asesores de virreyes y obispos, aquellos teólogos catedráticos americanos aportan los datos de la propia experiencia, comprueban experimentalmente la exactitud o la eficacia de las nuevas ideas de la Escuela y les dan, simplemente por pensadas y realizadas en las Indias, mayor universalidad y más humanidad. Lo que se enseña en México y Lima es exactamente lo que se profesa en Salamanca, pero contrastándolo con los efectos de la experiencia. Más vitales y experimentados, trataron de adecuar la ética de la conquista a la realidad indiana. En esto consistió la aportación del pensamiento iberoamericano³⁶⁹.

En este sentido, por un lado vemos cómo Vitoria se refiere a la potestad del Papa diciendo que éste “no tiene ninguna potestad temporal sobre esos bárbaros, ni sobre otros infieles”³⁷⁰, y si la tiene sólo es en orden a lo espiritual, además, dice Vitoria, “aun cuando

negros” (Carta al Consejo de Indias, (20 de enero de 1531), en Antonio María Fabié, Vida y escritos de don Fray Bartolomé de Las Casas, Obispo de Chiapa (2 vols.). Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta, 1879. Reproducidos en la Colección de documentos inéditos para la historia de España, tomos 70 y 71. Vaduz: Kraus Reprint, 1966, t. 70, pp. 484-486).

³⁶⁹Borges, 1992, p. 637.

³⁷⁰Vitoria, 2007, p. 103.

los barbaros no quisieran reconocer ningún dominio del Papa, no por eso él puede hacerles la guerra ni ocupar su bienes”³⁷¹. Es decir, es claro que Vitoria y la Escuela de Salamanca se ubican en el plano teórico especulativo, necesario, claro está, para contrarrestar la teoría también especulativa que justificaba la guerra contra el Nuevo Mundo.

Por otro lado, Garcés mediante una acción práctica y concreta, como lo fue la carta que escribió, reprende al Papa y lo exhorta a tomar parte en el asunto de los indios y a no dejarse llevar por la pereza y a que no dé lugar a la flojedad o inercia³⁷², a que no pierda por desidia y por negligencia la gran oportunidad de administrar la evangelización del Nuevo Mundo³⁷³, y al final de la carta le recuerda que ha sido elegido por Dios como condestable³⁷⁴ suyo con la obligación de atender a todas las partes del mundo y hablando metafóricamente le dirá que tiene “la obligación de repartir a los de su bando ropa y municiones de boca para evitar que, por falta de paga o de caballeros e infantería, la penuria cause que la guerra se haga sin entusiasmo, y que vaya a menos por culpa atribuible al comandante en jefe. Mas, acudiendo tú a todo, como esperamos, habrás de ganar, como es justo, beata corona”³⁷⁵.

Los argumentos a los que alude Garcés en defensa del indio y que están en relación directa con la TIDH, es la apelación al derecho natural, derecho que como hemos dicho depende sólo de Dios. Esto lo vemos cuando declara que en los indios hay aspectos innatos o connaturales “tenuitate victus, vilitate et simplicitate vestitus, humilitas et obedientia genti innata”³⁷⁶, se dirá que esto es una cuestión menor, o que más bien esto parece un defecto más que una virtud; sin embargo, Garcés no se está refiriendo a una obediencia de súbditos, sino que se refiere a la obediencia que tienen a Dios y a la Iglesia, recordemos las palabras de Garcés antes citadas: “gustosos abrazan la fe, oyen y reverencian a los predicadores, edifican iglesias y dan obediencia a los religiosos”³⁷⁷, y en ningún momentos

³⁷¹Vitoria, 2007, p. 103.

³⁷²Garcés, 1995, p. 37.

³⁷³Garcés, 1995, p. 38.

³⁷⁴“Grado y dignidad secular, de que en lo antiguo no se halla noticia; pero la hay mucha entre los Oficios de la Casa Imperial en el Oriente, cuyo cargo venía a ser lo mismo que oy Caballerizo mayor, estando a su cuidado todo lo que pertenecía a este gran ministerio. Viene del Latino *Comes stabuli*. Después pasó a significar otro género de dignidad militar y política, tenida por muy superior y excelente en Francia, en Castilla y otras partes” (Diccionario de Autoridades 1729, t, II).

³⁷⁵Garcés, 1995, p. 41-42.

³⁷⁶Garcés, 1995, p. 16-17. Acuña lo traduce de la siguiente forma: “su sobriedad en la mesa, su pobreza y simplicidad en el vestir, la humildad y obediencia connatural a esta raza” (1995, p. 37).

³⁷⁷Garcés, 1995, p. 40.

hace referencia de sumisión voluntaria de los indios hacia los conquistadores, con lo cual no es gratuito que Garcés ponga la obediencia como innata en los indios, esto dice santo Tomás sobre la obediencia en su *Suma*, obra que Garcés conocía bastante bien:

El que obedece es movido por la autoridad de aquel a quien obedece, como las cosas naturales lo son por sus motores. Pero, así como Dios es el primer motor de todas las cosas que se mueven naturalmente, también lo es de todas las voluntades... y, por tanto, lo mismo que todas las cosas naturales están sometidas por necesidad natural a la moción divina, así también, por cierta necesidad de justicia, todas las voluntades tienen que obedecer a la autoridad divina³⁷⁸.

Y sobre la humildad nos dice el mismo santo Tomás:

Las verdaderas virtudes son infundidas por Dios, por lo cual puede considerarse de dos modos la razón de principio en las virtudes. En primer lugar, como algo que aparta los obstáculos, y en ese sentido la humildad ocupa el lugar principal en cuanto que elimina la soberbia, a la cual resiste Dios, y hace al hombre obediente y siempre sumiso para recibir el influjo de la gracia divina eliminando la hinchazón de la soberbia³⁷⁹.

El hecho de que santo Tomás reflexione sobre la obediencia y la humildad y de que Garcés las considera como innatas en los indios responde a que dichos aspectos son centrales en las Sagradas Escrituras por aparecer muchas de las veces en boca de Jesús, es ahí donde radica la importancia de estas virtudes: “aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón”³⁸⁰, “el que me ama, obedecerá mi palabra”³⁸¹, por tal razón Garcés opta por mencionar estas virtudes como innatas en los indios y no otras, a Garcés, digámoslo así, no le interesa mostrar una capacidad racional en los indios, porque así como los griegos cultivaban mucho la razón no por eso dejaban de ser paganos, lo que en última instancia quiere mostrar Garcés es que los indios son aptos para recibir la fe cristiana y que no hay razón para apartarlos de la Iglesia. Es decir, el hecho de que constantemente esté aludiendo a su capacidad racional no era para mostrarlos como capaces de razonar en un plano intelectual, sino que su intención era mostrar que los indios eran hombres en toda la extensión de la palabra y no había elementos para considerarlos “asnillos bípedos”, incapaces de pertenecer a la Iglesia. De hecho, recordemos que en la Iglesia primitiva entre menos conocimientos se tuvieran más apto se era para recibir la fe cristiana, Minucio Félix, por ejemplo, llegó a

³⁷⁸*Suma Teológica*, II-II, q. 104.

³⁷⁹*Suma Teológica*, II-II, q. 161.

³⁸⁰Mt 11, 29.

³⁸¹Jn 14, 23.

escribir de los cristianos que: “he aquí cuáles son sus máximas [de los cristianos]; lejos de nosotros todo hombre que posea alguna sabiduría, alguna ciencia o alguna luz. Pero si hay insensatos, ignorantes e iletrados, que vengan a nosotros con confianza”³⁸².

Como hemos dicho, esta defensa de Garcés puede parecer a muchos irrelevante y hubieran querido que Garcés hablara de una libertad absoluta del indio respecto de los españoles, y que no se limitara a exponer su docilidad para recibir la fe cristiana. Aunque no lo parezca, Garcés al defender el intelecto de los indios, como escribe Beuchot, también está aludiendo a su capacidad de libertad y autonomía, en la conjunción del intelecto y la voluntad. Solo que era más primario y perentorio defenderlos de la esclavitud y destrucción³⁸³ y para lograr tal cosa había que resaltar sobre todas las cosas su capacidad racional en función de que eso los hacía competentes para formar parte de la Iglesia.

Lo que Garcés hace es ponerse del lado de los conquistados y dominados, de aquellos a los que les fue negada su identidad y que quedaron supeditados a las disposiciones de aquellos que detentaron el poder mediante la fuerza. No pudieron hacer mayor cosa los indios más que resistir y esperar a que por alguna razón las cosas fueran diferentes. Quienes intentaron remediar las cosas se enfrentaron ante los intereses económicos, de la corona, de la Iglesia así como a los intereses particulares³⁸⁴ de aquellos que llegaban al Nuevo Mundo con la intención de volver a España rebosantes de oro y que no les importaba “hacerles la guerra”, “despreciarlos, perderlos y darles muerte”. En este contexto, la carta que escribe Pedro de Córdoba al rey Carlos el 28 de mayo de 1517 da cuenta de las consecuencias destructivas de la explotación de los indios: “por los cuales males y duros trabajos, los mismos indios escogían y han escogido de se matar, escogiendo ellos son libres y no esclavos, ni nadie los puede hacer tales... las mujeres fatigadas de los trabajos, han huido el concebir y el parir, porque siendo preñadas o paridas no tuviesen trabajos, en tanto que muchas estando preñadas han tomado cosas para mover y han movido las criaturas. Otras después de paridas, con sus manos han muerto a sus propios hijos, por los no poner ni dejar debajo de tan dura servidumbre”³⁸⁵.

³⁸²Octavio Minucio Félix, v, 4; Orígenes, *Contra Celsum*, I, 9.

³⁸³Beuchot, 2003, p. 23

³⁸⁴Ver Zavala, 1991.

³⁸⁵Fray Pedro de Córdoba, *Carta al rey*, citado por Gutiérrez, 1989, n. 28, p. 41-42.

Escribe Garcés que muchos se sienten con la libertad de “darles muerte” a los indios, esto nos indica que a pesar de los esfuerzos hechos hasta entonces no habían conseguido el éxito esperado, ni el sermón que pronunció Montesinos ni las Leyes de Burgos promulgadas en 1512 habían aminorado las condiciones de los indios. El teólogo peruano Gustavo Gutiérrez ha escrito que “el hecho de la muerte temprana e injusta del pobre niega el Derecho que tiene a la vida... arranca la careta a toda la disquisición ideológica deseosa de encubrir la cruda realidad de un sistema económico y social basado en la destrucción y en la muerte, lenta y violenta, de los oprimidos”³⁸⁶, y lo que lleva a tal situación no es más que la codicia del oro, termina diciendo Gustavo Gutiérrez. Garcés como hemos visto antes de su llegada a Tlaxcala se detuvo en La Española en el convento de los dominicos donde seguro se enteró de las condiciones a las que eran sometidos los indios, si han de coger oro los indios, escribe Pedro de Córdoba “necesario es que perezcan”³⁸⁷.

Los dominicos de la Española, fray Pedro de Córdoba y compañía, además de Bartolomé de las Casas, imploraban la liberación del indio más allá de si éste aceptaba o no la fe cristiana, los actos de barbarie de los que habían sido testigos los hicieron declarar, esta vez en una carta escrita por Pedro de Córdoba pero que firmaron todos los dominicos de La Española dirigida a los padres jerónimos, comisarios del cardenal Cisneros en las Antillas en mayo de 1517, que: “por tanto nos parece que deben ser sacados de poder de los cristianos y puestos en libertad”³⁸⁸, consideraban mejor que los indios regresasen a su antigua condición a que desaparecieran por completo: “porque aunque no ganasen nada en las almas al menos ganarían en la vida, y en la multiplicación temporal, que es menos mal que perderlo todo”³⁸⁹, esta proposición atrevida, como ha señalado Gustavo Gutiérrez, fue también retomada por Bartolomé de las Casas, para quien vale más “la libertad y la salud corporal de los infieles que hacer de ellos cristianos cautivos y destinados a la muerte”³⁹⁰.

En este sentido la postura de Garcés es igual a la de los dominicos de La Española, en tanto que lo que buscaba era que los indios fueran “liberados de las rabiosísimas manos de

³⁸⁶Gutiérrez, 1989, p. 41.

³⁸⁷Fray Pedro de Córdoba, *Carta al rey*, citado por Gutiérrez, 1989, p. 43. Quienes tenían encomendados indios, dice Pedro de Córdoba, “han tenido mucho cuidado y diligencia de hacerles sacar oro y labrar otras haciendas trabajando todo el día... teniéndolos en mucho menos que bestias suelen ser tenidas, porque aquellas suelen ser curadas, mas ellos no” (Fray Pedro de Córdoba, *Carta al rey*, citado por Gutiérrez, 1989, p. 43).

³⁸⁸*Carta de los dominicos*, citado por Gutiérrez, 1989, p. 44.

³⁸⁹*Carta de los dominicos*, citado por Gutiérrez, 1989, p. 44.

³⁹⁰Gutiérrez, 1989, p. 44.

su codicia”³⁹¹, pero es diferente en el aspecto de que Garcés apela a la libertad de los indios argumentando que son capaces de la fe cristiana. Algunos podrán ver en esto a un Garcés que no le interesa el indio en cuanto indio, es decir, con un modo de existencia concreto, y que sólo apelaba por los indios en función de que ve en ellos la posibilidad de que adopten el cristianismo y dejen atrás su modo de vida. Sin embargo, nosotros vemos aquí una actitud prudente y mesurada de Garcés, bien ha dicho Gustavo Gutiérrez que es atrevido exigir la libertad del indio sin más, y es atrevido porque había intereses económicos y políticos de por medio que de inmediato se verían afectados, por ejemplo, la extracción de oro, lo cual suponía que los afectados reaccionasen de inmediato ante tales pretensiones, por eso, como hemos dicho antes, muy poco se podía conseguir si no se actuaba con discreción. Garcés, entonces, por eso tiene como fin, más que exponer las crueldades que se cometen con los indios, dar cuenta de lo muy capaces que son para recibir la fe cristiana. Garcés es consciente de que por más leyes que se expidan en favor de los indios el alcance de éstas es mínimo, por eso, de lo que se trata ahora es de apelar a la fe y de mostrarle directamente al Papa la aptitud de los indios para acoger el evangelio, además de demostrar que aquellos que se dicen tener fe deben hacer justicia al principio evangélico del amor al prójimo, o como a dicho Gustavo Gutiérrez refiriéndose los que oprimían a los indios y que se decían tener fe: “no practicar la fe es peor que no conocerla: más exactamente, es ignorar su sentido y exigencias. Esto descalifica desde la raíz a todo aquel que pretenda instruir en una fe que no inspira su propia conducta, y que en definitiva rechaza: porque explotar al pobre es negar la fe en Jesucristo”³⁹².

Desde esta perspectiva, Garcés aboga por el derecho a la vida de los indios-pobres, mostrando primero el derecho que tiene a recibir la fe cristiana. De hecho, Garcés, al sostener implícitamente una igualdad fundamental de todos los hombres, lo que está haciendo en realidad es una defensa de un derecho humano y natural. Además, también podemos decir que en Garcés hay una clara preferencia por el indio en cuanto persona pobre (“misérrima turba de indios”, “estos pobrecillos”), y es al pobre al que por excelencia es al que hay que amar como señalan los evangelios³⁹³. Dice Gustavo Gutiérrez, citando a Henríquez Ureña que por medio de los indios “los predicadores devolvieron al cristianismo

³⁹¹Garcés, 1995, p. 26.

³⁹²Gutiérrez, 1989, p. 45.

³⁹³Gutiérrez, 1989, p. 50.

su antiguo papel de religión de los oprimidos”³⁹⁴. Este hecho nos lleva a hacer aquí la relación entre la TIDH y la Teología de la Liberación, teología a la que la TIDH considera como parte de la continuación de las primeras defensas que si hicieron de los indios en el siglo XVI³⁹⁵.

5.6.1 Tradición Iberoamericana de Derechos Humanos, Teología de la Liberación y la carta de fray Julián, una misma opción

La TIDH guarda relación con la Teología de la Liberación (TL), ambas se caracterizan en su opción por pensar y actuar en favor de los más desfavorecidos, los pobres. Cada una lo hace a partir de su disciplina; la TIDH prioriza el Derecho, la TL la teología, pero esto no supone la exclusión de las otras disciplinas en su actuar y pensar. Se parte de la constatación de que “hay pobres porque hay hombres que son víctimas de hombres”³⁹⁶ y por pobre se entiende “aquel que sufre sistemática y estructuralmente la violencia de sus Derechos”³⁹⁷, o dicho de otro modo, pobre “significa, en última instancia, muerte. Carencia de alimentos y de techo, imposibilidades de atender debidamente a necesidades de salud y educación, explotación del trabajo, desempleo permanente, falta de respeto a la dignidad humana e injustas limitaciones a la libertad personal en el campo de la expresión, lo político y en lo religioso, sufrimiento diario”³⁹⁸. Debe tenerse claro que esa opción que se hace por los pobres no es una opción voluntarista o paternalista donde las clases sociales altas hacen “caridad” por los pobres, porque esta clase de caridad lo que en realidad hace es mantener viva la opresión y no permitir que las víctimas se liberen de sus victimarios³⁹⁹. Es una opción que demanda luchar contra la pobreza, una lucha que implica la aniquilación de las estructuras que engendran la pobreza y que no puede reducirse a compartir las condiciones de los pobres, es decir, la opción por lo pobres tiene implicaciones políticas⁴⁰⁰, en resumidas cuentas, la opción por los pobres es ante todo:

³⁹⁴Gutiérrez, 1989, p. 51.

³⁹⁵Ver Rosillo, 2012.

³⁹⁶Gutiérrez, 1975, p. 371.

³⁹⁷De la Torre, 2012, p. 10.

³⁹⁸Gustavo Gutiérrez citado en Rosillo, 2012, p. 96.

³⁹⁹Rosillo, 2011, p. 93.

⁴⁰⁰Duquoc, 1989, p. 39.

Uno de los aportes más importantes de la teología de la liberación y de la vida de la Iglesia en nuestro continente... esa opción tiene sus raíces en la revelación bíblica y en la historia de la Iglesia. Al mismo tiempo presenta hoy características propias y nuevas. Esto se debe a nuestro mejor conocimiento de la hondura y complejidad de la situación de pobreza y opresión que vive la mayoría de la humanidad, a nuestra percepción de los mecanismos económicos, sociales y culturales que la producen, y ante todo a la nueva luz que la palabra del Señor arroja sobre ella. Esta perspectiva se convierte por eso en el eje de la nueva evangelización que comenzó en América Latina⁴⁰¹.

Pues bien, los derechos humanos como derecho de los pobres, no sólo tienen fundamentos filosóficos⁴⁰², sino también teológicos, y esto se puede rastrear desde principios del siglo XVI con la TIDH y hasta la actualidad con la TL. Con lo cual, la TL entra de lleno a formar parte de la TIDH, primero, porque la TIDH no sólo se vale del derecho sino también de la teología; segundo, porque ambas corrientes de pensamiento conciben los derechos humanos desde el pobre y desde las luchas de liberación⁴⁰³. Christian Duquoc cuando sintetiza lo que la TL entiende por pobre bien podríamos observación como una definición de la situación del indio en el siglo XVI: los pobres, dice Duquoc, “designan a la masa humana que experimenta y siente la fatalidad casi natural de su situación miserable o humillada al ver que su destino es definido por otros, por los que afirman ser dueños de la historia. Los pobres no tienen más espacio para respirar que el de la nostalgia de otro tiempo o el soñar con el más allá. Los Individuos de esta masa no son tratados como personas, sino que son elementos de un juego que ellos desconocen y sobre el que los dueños de la historia no tienen ningún interés en informales”⁴⁰⁴.

⁴⁰¹Gustavo Gutiérrez citado en Rosillo, 2012, p. 93-94.

⁴⁰²Ver Beuchot, 1993.

⁴⁰³Rosillo, 2011, p. 96.

⁴⁰⁴Duquoc, 1989, p. 32.

6. Conclusiones

Por último, Garcés, cultivó un humanismo teológico de corte escolástico, esto es, se preocupó por regresar a las fuentes del cristianismo e intentó hacer valer el evangelio en su sentido más estricto. No se restringió a la cultivación de un humanismo renacentista que buscaba sólo la perfección del latín o una reflexión abstracta de la dignidad humana. Cuando hubo necesidad enristró con valor la pluma contra la sinrazón y en favor de su grey, y no se amedrentó ante la figura del Papa. Con su alegato reclamó que los indios son hechos a imagen de Dios⁴⁰⁵, sostuvo que no hay razón para excluirlos de la Iglesia y por ende todo acto de barbarie que se cometiera en su contra era pecado y debía de ser condenado. Esta es la justicia que merecen los indios⁴⁰⁶; además, deja claro que es a los religiosos a los que toca vigilar que esto así sea, porque es a ellos a quienes está cometido el cuidado de los indios⁴⁰⁷. Con lo cual podemos decir que tanto la TIDH y la TL hunde sus raíces en las primeras defensas del indio del siglo XVI.

La carta de Garcés es muy redundante y en extremo laudatorio, tanto, que incluso algunos han llegado a poner en duda su veracidad⁴⁰⁸. Como dijimos al principio, para el editor de la carta, René Acuña, la mayor parte de la carta es puro *boloney*. Lo que nosotros podemos decir a partir del análisis que hemos hecho, es que la carta no sigue una estructura bien definida en cuanto a su exposición se refiere, vuelve una y otra vez a las mismas cosas. Los argumentos usados son sobre todo inductivos; no hay razonamiento complejos en su estructura ni en los conceptos mismos. No recurre a teorías filosóficas, como sí lo hicieron por ejemplo Bartolomé de las Casas, Francisco de Vitoria y muchos otros. Sin embargo, la carta de Garcés está constituida de elementos provenientes de la preceptiva epistolar y retórica que la dotan de ciertos elementos persuasivos no menores. En la carta encontramos un tono directo y hasta enjuiciador en ciertos momentos, la amplificación juega un papel importante en la carta, porque si bien hemos dicho que Garcés es redundante esto no es sinónimo de amplificación, más bien, la amplificación al estar bien dispuesta funge también como un modo de argumentar, y en Garcés es notable cuando se refiere a la capacidad de los niños para aprender todo lo que se les enseña.

⁴⁰⁵Garcés, 1995, p. 368.

⁴⁰⁶Garcés, 1995, p. 28.

⁴⁰⁷Garcés, 1995, p. 26.

⁴⁰⁸Ricard, 1986, p. 141.

No existe, hasta donde nosotros sabemos, ninguna prueba que nos permita afirmar que la carta de Garcés fue la causante directa de la promulgación de la encíclica *Sublimis Deus*. Tampoco es un criterio para afirmar tal cosa la comparación que Rene Acuña hace de una parte de la carta con otra de los documentos papales. Sin embargo lo que sí podemos afirmar es que en la carta hay elementos retóricos bien dispuestos y pensados, que el Papa, de haber leído con detenimiento la carta, pudo haber quedado convencido de la necesidad de intervenir en defensa de los indios.

Además, es digno de mencionar el modo en que Garcés encara al Papa, porque en una época en donde reyes, virreyes, embajadores, obispos y cardenales eran las únicas personalidades reconocidas para mantener una comunicación epistolar con el Pontífice,⁴⁰⁹ y cuando lo hacían “adoptaban una posición de obediencia y sumisión, desplegando un auténtico lenguaje y vocabulario de la deferencia y del respeto hacia el poder”⁴¹⁰. Es por eso que la manera tan sugerente en que Garcés se dirige al Papa nos parezca riesgosa, y puede que dicho tono, y la forma en que se encara al Papa haya sido un elemento de persuasión al hacer ver la total contracción evangélica en el trato que se les estaba dando a los indios.

⁴⁰⁹Serrano, 2011, p. 166.

⁴¹⁰Serrano, 2011, p. 178.

Referencias bibliográficas

ACUÑA, René, *Fray Julián Garcés. Su alegato en pro de los naturales de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.

ANÓNIMO, *Retorica a Herenio*, trad. Salvador Núñez, Madrid, Gredos, 1997.

ARISTÓTELES, *Retórica*, trad. Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 1999.

BAÑOS, Pedro, *El arte epistolar en el Renacimiento europeo 1400-1600*, Bilbao, Deusto, 2005.

BATAILLON, Marcel, *Erasmus y España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956.

BAUMAN, Zygmunt, *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, México, Tusquets, 2007.

BEUCHOT, Mauricio, *Humanismo novohispano*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2003.

BEUCHOT, Mauricio, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*. Barcelona, Anthropos, 1994.

BOBBIO, Norberto, *Los tiempos de los derechos*, Madrid, Sistema, 1991.

BOFF, Leonardo, *Teología desde el lugar del pobre*, Santander, Sal Terrae, 1986.

BORGES, Pedro, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XVI)*, t. I, *Aspectos generales*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1992.

CASAS, Bartolomé de las, *Apologética historia Sumaria*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

CASAS, Bartolomé de las, *Historia de las indias*, t: II, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

CASTILLO, Antonio, “Del tratado a la práctica. La escritura epistolar en los siglos XVI y XVII”, *VI Congreso Internacional de Historia de la Cultura Escrita*, 1, 2002, pp. 79-107.

CASTILLO, Antonio, “*El mejor trato de cada uno. La materialidad de la escritura epistolar en la sociedad hispana de los siglos XVI y XVII*”, *Hispania*, 221, 2005, pp. 848-875.

CASTILLO, Antonio, “Me alegraré que al recibo de esta... Cuatrocientos años de prácticas epistolares (siglos XVI a XIX)”, *Manuscripts*, 29 (2011), 19-50.

CICERÓN, *De inventione*, trad. Salvador Núñez, Madrid, Gredos, 1997.

CICERÓN, *De orator*, trad. José Javier Iso, Madrid, Gredos, 2007.

CLAVERO, Bartolomé, *Derecho indígena y cultura constitucional América*, México, Siglo Veintiuno, 1994.

DÁVILA, Padilla, Agustín, *De la fundación Y discurso de la Provincia de Santiago de México, de la Orden de Predicadores, por las vidas de sus varones insignes, y casos notables de Nueva España*, Madrid, Casa de Pedro Madrigal, 1596.

DEMETRIO, *Sobre el estilo*, trad. José García López, Madrid, Gredos, 1996.

DÍEZ de la Calle, Juan, *Introducción a las noticias sacras y Reales de los dos Imperios de las Indias Occidentales*, 1659.

DUQUOC, Christian, *Liberación y progresismo. Un diálogo teológico entre América Latina y Europa*, Santander, Sal Terrae, 1989.

DUSSEL, Enrique, *El episcopado mexicano*, t: III, México, CIDOC, 1970.

DUSSEL, Enrique, *El episcopado mexicano*, t: VIII, México, CIDOC, 1970.

DUSSEL, Enrique, *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007.

GALLARDO, Helio, *Derechos humanos como movimiento social*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo, 2006.

GARCÉS, Fray Julián, *Carta la Papa Paulo III*, traducción y notas de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.

GARCÍA, Genaro, *Carácter de la conquista española en América y en México, según los textos de los historiadores primitivos*, México, Biblioteca Mexicana de la Fundación Miguel Alemán, 1990.

GIMENO, Francisco, “*Missivas, mensageras, familiares...* Instrumentos de comunicación y de gobierno en la España del quinientos”, *Anuario del Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S. A. Segretí”*, 15, 2005, pp. 23-36.

GONZÁLEZ, Luis, *En defensa de los humillados y ofendidos. Los derechos humanos ante la fe cristiana*, Santander, Sal Terrae, 2005.

GRASSI, Antonio, *La filosofía del humanismo. Preminencia de la palabra*, Barcelona, Anthropos, 1993.

GRASSI, Ernesto, *Retórica como filosofía. La tradición humanista*. Barcelona, Anthropos, 2015.

GRASSI, Ernesto, *Vico y el humanismo. Ensayo sobre Vico, Heidegger y la retórica*, Barcelona, Anthropos, 1999.

GUTIÉRREZ, Gustavo, *Dios o el oro en la Indias, siglo XVI*, Salamanca, Sígueme, 1989.

HANKE, Lewis, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, México, Secretaria de Educación Pública, 1974.

HANKE, Lewis, *La lucha por la justicia en la conquista de américa*, Buenos Aires, Sudamericana, 1949.

HASKINS, H. Charles, *Studies in Mediaeval Culture*, New York, Frederick Ungar Publishing Co, 1958.

JULIUS Victor, *Ars rethorica*, Vercelli, digilibLT. Biblioteca digitale di testi latini tardoantichi, 2015.

KRISTELLER, Paul, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

KRISTELLER, Paul, *Ocho filósofos del renacimiento italiano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970.

LAFAYE, Jacques, *Por amor al griego. La nación europea, señorío humanista (siglos XIV-XVII)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

LOYOLA, Ignacio de, *Ejercicios espirituales*, Madrid, M. D. de Burgos, 1833.

MASALLE, Víctor, *La profecía en la asamblea cristiana. Análisis retórico literario de 1 Cor 14, 1-25*, Roma, Uditrice Pontificia Università, Roma, 2001.

MÉNDEZ, Gabriel, (ed.), *Humanistas mexicanos del siglo XVI*, México, Universidad Autónoma de México, 1946.

MURPHY, James, *La retórica en la Edad Media. Historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*, trad. Guillermo Hirata Vaquera, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

O' GORMAN, Edmundo, *La Invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

PÉREZ, Manuel, *Los cuentos del predicador. Historias y ficciones para la reforma de costumbres en la Nueva España*, Madrid / Frankfurt, Iberoamericana / Vervuert, 2011.

QUIJANO, Aníbal “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*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001, pp. 110-138.

RAMÍREZ, Gerardo, “Fray Diego Valadés y los indios”, en Bulmaro Reyes Coria et. al., *Acerca de fray Diego. Su Retórica cristiana*, México, Universidad Autónoma de México, 1996, pp. 9-34.

REMESAL, Antonio de, *Historia general de la Indias Occidentales y en particular de Chiapa Y Guatemala*, Guatemala, Centro de América, 1932.

RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

RÍOS, Armando, “La epistolografía: Roma y el Renacimiento”, *Revista de Artes y Letras*, 2, 2011, pp. 37-49.

ROCKINGER, Ludwig, ed., *Briefsteller und formebûcher*, München, Erste abtheilung, 1863.

ROSILLO, Alejandro, *Liberación y justicia social. Derechos humanos desde la Teología de la Liberación*, Aguascalientes / San Luis Potosí / San Cristóbal de las Casas, Universidad Autónoma de San Luis Potosí / Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat, 2012.

ROSILLO, Alejandro, *Los inicios de la tradición iberoamericana de derechos humanos*, San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2011.

RUIZ, Consuelo, “Teoría epistolar griega”, *Monteagudo*, 18, 2013, pp. 27-39.

SÁEZ Rivera, Daniel, “Un manual de cartas de finales del siglo XVI/ principios del siglo XVII (Gerónimo Paulo de Manzanares. 1600) y las formas eclesiásticas de tratamiento”, en Daniel Ruiz Ramos y Patricia Latorre Cívico eds., *Escritura y sociedad: el clero*, Granada, Comares, 2017.

SARANYANA, Josep, *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la guerra de sucesión (1493-1715)*, t. I, Madrid / Frankfurt, Iberoamericana / Vervuert, 1999.

SEPÚLVEDA, Ginés de, *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios, o de las justas causas de la guerra contra los indios*, Prólogo, traducción y edición de Marcelino Menéndez y Pelayo, Edición digital, 2018.

SERRANO Sánchez, Carmen, “Cartas al Papa: modelos epistolares en los manuales de correspondencia de los siglos XVI-XVII”, *VS*, 18 (2011), 159-182.

SOSA Santos, Boaventura de, *Derecho y emancipación*, Quito, Corte Constitucional para el Periodo de Transición, 2012.

SUÁREZ, Emilio, “La epistolografía griega”, *EC*, 83, 1979, pp. 19-46.

- TORRE, Jesús Antonio de la, *El derecho que nace del pueblo*, México, Porrúa, 2005.
- TORRE, Jesús Antonio de la, *Iusnaturalismo histórico analógico*, México, Porrúa, 2011.
- TORRE, Jesús Antonio de la, *Tradición Iberoamericana de Derechos Humanos*, México, Porrúa, 2014.
- TRUEBA, Alfonso, *Dos libertadores. Fray Julián Garcés y Domingo de Betanzos*, México, Campeador, 1955.
- VERACRUZ, Alonso de la, *Sobre la conquista y los derechos de los indígenas*, México, Organización de Agustinos de Latinoamérica, 1994.
- VESPUCIO, Américo, *Cartas de viaje*, Madrid, Alianza, 1986.
- VITORIA, Francisco de, *Relación sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975.
- VITORIA, Francisco de, *Sobre el poder civil. Sobre los Indios. Sobre el derecho de guerra*, Madrid, Tecnos, 2007.
- WITT, Ronald, "Ars dictaminis and the Beginnings of Humanism: a New Construction of the Problem", *Renaissance Quarterly*, 1, 1982, pp. 1-35.
- WOLKMER, Antonio Carlos, *Introducción al pensamiento jurídico crítico*, San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2006.
- ZAVALA, Silvio, *Filosofía de la conquista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- ZAVALA, Silvio, *Los intereses particulares en la conquista de la Nueva España*, México, El Colegio Nacional, 1991.
- ZEA, Leopoldo, *Filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo Veintiuno, 2005.