

PODER CIVIL Y DERECHOS NATURALES  
DE LOS INDIOS AMERICANOS SEGÚN  
FRAY ALONSO DE LA VERACRUZ

*Civil Power and Natural Rights of the Indigenous Peoples  
of the New World according to Fray Alonso de la Veracruz*

MANUEL MÉNDEZ ALONZO\*  
Universidad de Ljubljana - Eslovenia

**RESUMEN**

El presente trabajo investiga las tesis sobre el poder civil de Alonso de la Veracruz que buscan incorporar en la comunidad política española a los habitantes autóctonos del Nuevo Mundo, tesis que suelen relacionarse con F. de Vitoria y el tomismo español, y que últimamente son consideradas parte del republicanismo novohispano elaborado desde la periferia americana. Se busca demostrar que su propósito era aplicar una teoría de derechos naturales, sin que ello implique participación política de los indios americanos. Se analiza la postura del fraile frente a la diversidad cultural y la guerra contra los indios.

*Palabras clave:* Alonso de la Veracruz, poder civil, derechos naturales, indios americanos.

**ABSTRACT**

The paper explores Alonso de la Veracruz's theses on civil power, which sought to integrate the native inhabitants of the New World into the Spanish political community. These theses, which have usually been associated with F. de Vitoria and Spanish Thomism, have recently come to be considered part of a Novohispanic republicanism developed in the American periphery. The article seeks to show that the purpose of such theses was to apply a theory of natural rights that did not entail the political participation of the indigenous population, as well as to analyze Veracruz's position regarding cultural diversity and the war against the indigenous peoples.

*Keywords:* Alonso de la Veracruz, civil power, natural rights, indigenous peoples.

.....  
*Artículo recibido: 10 de enero del 2012; aceptado: 02 de febrero del 2012.*

\* *manuel.mendez.alonzo@gmail.com*

## Introducción

En los últimos treinta años el estudio de autores clásicos ha visto un nuevo auge en el pensamiento político contemporáneo. Uno de los resultados más palpables ha sido el cuestionamiento del liberalismo, así como de las teorías contractuales y libertarias, lo cual se puede reflejar en el renovado interés que actualmente tienen las teorías clásicas republicanas de la libertad. En el caso de autores como Skinner, Pocock y Viroli, la prevalencia de estas ideas nunca ha dejado de estar presente en el pensamiento político europeo. Los pensadores republicanos, como nota Van Gelderen, forman parte de una tradición europea –que incluye, por supuesto, a los padres de la independencia americana– que, pese a sus varios matices, comparten una idea en común: el repudio a la monarquía como la mejor forma de gobierno (cf. 1).

Los esfuerzos por repensar la relevancia de la tradición republicana en nuestra región nos lleva inexorablemente a los siglos XVIII y XIX (cf. Aguilar & Rojas 1), pero ¿acaso se pueden rastrear las proposiciones de esta tradición en el proceso de formación de la América Hispana? ¿Acaso pensadores como Las Casas, Vitoria y Alonso de la Veracruz propusieron de forma velada una teoría republicana?

A primera vista, esto resulta aventurado, dado el tradicionalismo del mundo intelectual español que participó en la conquista. Para los pensadores ibéricos, los ataques al paradigma medieval provenientes del humanismo y otros movimientos intelectuales emergentes, como el protestantismo, no sólo se consideraban amenazantes, sino también irracionales (cf. Fernández-Santamaría 60). Vemos así que, al tiempo que el Renacimiento alcanzaba su auge en Italia y en una parte de Europa septentrional, en la península ibérica se reflexionaba sobre temas que podrían distinguirse poco de sus predecesores escolásticos. Ello tuvo por resultado, al menos en el caso de España, que para interpretar la multiculturalidad que significó el encuentro con los mundos americanos se haya recurrido, como menciona Pagden (cf. 1999 10), a las teorías medievales que daban sentido al mundo moral y político. Este evento en particular sirvió para poner a prueba la universalidad de las tesis tomistas sobre el poder civil y la ley natural.

Encontramos, pues, que los frailes encargados de la evangelización de la Nueva España partían de ideas comunes sobre la ley natural, los derechos naturales y el *dominium* (cf. Brett 130),<sup>1</sup> al ser la mayoría

1 Para los teólogos de la Escuela de Salamanca, como Vitoria, el *dominium* implica necesariamente la capacidad de dar algún uso a algún objeto, de lo cual se derivan acciones que pueden derivar en algún beneficio propio, como la enajenación de alguna cosa o de un ser vivo. El *dominium* existe en sujetos con la libertad suficiente para decidir el fin de algo (soy libre para tomar o no tomar posesión de algún objeto; soy libre para vender o no vender mi casa). Para Vitoria, la libertad se puede entender

conocedores del pensamiento de Tomás de Aquino, Aristóteles, así como de otras autoridades medievales. Este es también el caso de Alonso Gutiérrez, conocido después como Alonso de la Veracruz,<sup>2</sup> el primer catedrático de filosofía en la Nueva España. Dicho autor propone una teoría popular del poder civil basada en las tesis de Vitoria, pero con la particularidad de incluir a los indios americanos en la comunidad política española.

En fechas recientes, las proposiciones de Fray Alonso han sido consideradas por Ambrosio Velasco (*cf.* 87) como parte de un republicanismo de corte humanista que incorpora a los indios en una comunidad política multicultural. En este trabajo se tratará de demostrar que el pensamiento político de Fray Alonso guarda una similitud con las tesis del poder civil de Francisco Vitoria, pero en ningún modo se le puede considerar humanista o republicana. Para lograr lo anterior, en primer lugar, se aclararán algunas diferencias entre el pensamiento republicano cívico y el pensamiento político desarrollado por la Escuela de Salamanca. Después se analizará la teoría de Alonso de Veracruz sobre el poder civil y los derechos naturales de los habitantes originarios del Nuevo Mundo. Por último, se examinará la posición del Fraile frente a la diversidad cultural y la guerra contra los indios.

### **Diferencias y similitudes entre las teorías del poder civil de la Escuela de Salamanca y el republicanismo cívico**

Parece ser un lugar común, cuando se intenta conocer las ideas que guiaron a los frailes que realizaron la evangelización del Nuevo Mundo, hacer referencia a la escuela tomista. Un caso es el debate

.....  
 como una licencia, no siempre dirigida al bien personal (por ejemplo, sin ningún tipo de coerción hago mal uso de mi tierra), que sólo es limitada por la autoridad (*cf.* Brett 130).

- 2 Este autor novohispano nace en Caspueñas, Toledo, España, en 1504 y tiene por nombre Alonso Gutiérrez. Estudia gramática y retórica en Alcalá de Henares, y posteriormente teología y filosofía en Salamanca, en donde tuvo como mentor a Francisco de Vitoria, y se ordena como sacerdote secular. En 1536, se embarca a Nueva España; a su arribo al puerto de Veracruz se afilia a la orden de los agustinos y cambiar su apellido por de la Veracruz. Gran parte de su labor pastoral fue realizada en el reino purépecha, actual territorio de Michoacán, en donde coincide con otra importante figura de la evangelización, Don Vasco de Quiroga. Funda varios colegios y bibliotecas, como Tiripiteo (1540) y Tacámbaro (1545). En 1553 es contratado por la Real y Pontificia Universidad de México; al siguiente año pública e imparte su primer curso de filosofía *Recognitio summularum*, el primero en el Nuevo Mundo. A ello le sigue el tratado de lógica *Dialectica resolutio y Physica speculatio* de 1557. Entre los tratados que consideran problemas políticos, y en especial el problema del *dominium*, podemos contar *De dominio infidelium et iusto bello*, *Speculum coniugiorum* y *De decimis*.

sobre los derechos naturales de los indios, así como de conquista, que, aunque se fundamentaba en diversas fuentes jurídicas y canónicas, su principal apoyo eran autoridades de la filosofía escolástica. Para los españoles que participan en la conquista del Nuevo Mundo, esta discusión tiene gran importancia, pues, como refiere Ambrosetti (cf. 191), se trata de un intento por entender el lugar que deben ocupar los pueblos fuera de la esfera europea en la escala del universo humano. De esta forma, “el descubrimiento de América” sirvió para poner en cuestión varias de las principales temáticas morales y jurídicas relativas al mundo moral de los seres humanos, así como a su espacio social (cf. *id.* 198).

Anthony Pagden (cf. 1994 155) ha mostrado que en el mundo intelectual español del siglo XVI existían ideas de carácter universal que debían ser reconocidas por el conjunto de la humanidad, y la más destacada de ellas era la ley natural. Dichas nociones se pueden entender como mecanismos que permiten entender la multiplicidad y el cambio. En el ámbito moral, la ley natural tiene un carácter universal y *racional* que permite explicar cualquier realidad social a partir de principios que trascienden los ámbitos de las convenciones y la cultura.<sup>3</sup> Los teólogos españoles del siglo XVI, basados en la autoridad de Tomás de Aquino, así como de otros textos canónicos, admitían la naturalidad de la vida social, la cual se ordena siguiendo los mandatos de la ley natural (cf. Tuck 46). Por ello, para probar la humanidad de los indios americanos, los europeos buscaban alguna coincidencia en la manera como llevaban sus relaciones sociales de acuerdo con la ley natural. Y para muchos autores, entre ellos Alonso de la Veracruz, la experiencia *in situ* parecía probar lo anterior.

Seguramente el autor con mayor influencia en el pensamiento político de Alonso de la Veracruz,<sup>4</sup> tal como lo ha mostrado María

3 Me parece importante mencionar la importancia que tenía para estos autores la ley natural. Esta, como refiere Strauss, es un intento por reconocer, entre una pluralidad de nociones de bien y mal, principios reconocibles que se puedan aceptar universalmente como buenos. Ello implica, continua Strauss, la suposición de un universo teleológico, en donde cada cosa, incluyendo a la humanidad, tiene un fin natural. En este universo, la razón resulta necesaria, pues permite discernir cuáles operaciones son justas, o prescribir aquello que resulta contrario al propósito del hombre (cf. 19-22). Ahora bien, esta concepción se relaciona, como bien menciona Strauss, con un concepto de naturaleza inmutable que se opondrá a la convención y la tradición, las cuales pueden variar según el tiempo y la cultura. Por lo tanto, la ley natural es un intento por encontrar regularidad moral dentro de la pluralidad de costumbres (cf. 87-88).

4 Valga recordar que si bien Alonso de la Veracruz es considerado el primer maestro de filosofía en la Nueva España, él era español, como la mayoría de las élites intelectuales de la incipiente colonia.

del Carmen Rovira (cf. 155), fue Francisco Vitoria. Para el teólogo de Burgos, el poder político se fundamenta principalmente en el consentimiento de la comunidad que transfiere la *potestas* a una o varias personas (cf. Brett 131). Así se encuentra un origen racional del proceso de la formación de los Estados y de la vida en sociedad (cf. Vitoria 15). Los objetivos de Vitoria son: a) replicar a las tesis luteranas del poder político, negando que un régimen político haya sido ordenado por Dios y se explique solamente por la gracia (cf. Skinner 2010 154), y buscando un origen más mundano de la vida social; b) considerar el poder político como resultado de una acción concertada de individuos (cf. *id.* 155). De esa manera, el poder de los gobernantes no aparece como incontestable, los súbditos poseen ciertos derechos frente a su príncipe y los dirigentes adquieren obligaciones respecto a su comunidad.<sup>5</sup>

La vida social surge como un fin, pues resulta natural que los hombres se congreguen para buscar el *bien común*. La supervivencia y el bienestar son vistos como derechos naturales y universales que, como refiere Brett (cf. 144), son la expresión jurídica de las potencialidades humanas y son la base de la estructura legal del Estado. Los derechos naturales, al menos en su acepción más básica, se reconocen en todas las culturas del mundo; tan sólo basta un trabajo *hermenéutico* para determinar si las normas que rigen la moralidad de cualquier pueblo se adecuan a los principios de la ley natural.

Para Vitoria, antes de la formación del Estado, los individuos vivían en total libertad, pero sin ninguna seguridad de su vida. Es el deseo de preservar la existencia lo que reúne a personas aisladas y hace elegir entre ellas a líderes. Esta es una acción conjunta de la comunidad; por ello Vitoria no duda en ubicar el origen poder político en esta y no en los gobernantes (cf. Skinner 2010 155-156). El acto de transferencia de la potestad considera la existencia como un derecho, como es reconocido por la ley natural, que *preexiste* y reside en la colectividad de individuos, aun antes de la formación de la vida social.

Y esto se prueba del siguiente modo: *porque habiendo por derecho natural y divino un poder de gobernar la república y como, una vez eliminado el derecho positivo y humano común, no haya mayor razón*

5 Para autores como Tierney y Deckers, Vitoria se anticipa a la promulgación de los derechos humanos, pues el español vio el valor que tiene el ser humano. Esto conlleva a considerar que los seres humanos tienen derechos naturales que sólo se encuentran entre ellos (cf. Tierney 268-271). En forma contraria, a Brett (cf. 130-131) le parece aventurado afirmar que existía en Vitoria una concepción del contrato social. Esta autora considera que ello es usar un lenguaje propio del siglo XVII que Vitoria desconocía. La relación que propone Vitoria entre *dominium-derecho*, según la autora, se apega a un dualismo entre lo espiritual y la naturaleza que toma de Agustín de Hipona, y es una prueba del tradicionalismo del español.

*para que este poder esté más en uno que otro, la comunidad misma será suficiente para sí misma y tendrá el poder de gobernarse. Pues, si antes de que los hombres se congregaran en ciudades no había nadie superior a los demás, no hay ninguna razón para que en esa sociedad civil uno se atribuya el poder sobre los otros. (Vitoria 15-16, énfasis agregado)*

Estas son también las proposiciones que encontramos en el *De dominio infidelum et iusto bello* de Alonso de la Veracruz. Los once capítulos de esta obra tratan de demostrar de forma escolástica que los indios poseen *dominium* y la injusticia de la guerra contra ellos. Al igual que Vitoria, Fray Alonso considera que el poder político *reside* en el pueblo (*primo et principaliter est in ipso populo*) (cf. Veracruz 1), el cual no es resultado de una vida sancionada por el derecho positivo, sino que, al ser un impulso de la ley natural, originalmente *preexiste en la comunidad*. De esa forma, nuestro autor puede explicar la transferencia del dominio que dio origen a los regímenes políticos.

Es necesario, pues, que si alguien tiene dominio justo, este sea por voluntad de la comunidad, la cual transfiere el dominio a otros, tal como sucede en el principado aristocrático y democrático, o a uno solo, como sucede en el principado monárquico. (Veracruz 1)

En opinión de Ambrosio Velasco, estas tesis forman parte de “un humanismo republicano de inspiración cristiana, que cuestionó las pretensiones de legitimidad de la guerra de conquista y la dominación española en aras de la evangelización” (93). Por mi parte, creo que resulta difícil caracterizar estos argumentos como humanistas o republicanos, ya que no toman en cuenta varias diferencias teóricas entre el republicano y la escuela de Salamanca. En primer lugar, me parece que existe disentimiento en ambas tradiciones sobre cuál es el origen de las leyes. Para diversos autores del *Trecento*, las leyes se definían con el principio *legum idcirco omnes servi sumus ut Liberi esse possimus* (cf. Viroli 32), puesto que se encuentran por encima de cualquier individuo y *se hacen objetivas cuando son defendidas por la comunidad*. La comunidad civil no surge como un impulso natural, sino por la acción del *locus* que llevó a los individuos a dejar la naturaleza y empezar a vivir en sociedad (cf. Tuck 33). De esa forma, el derecho solamente se entiende de forma positiva, pues es un producto de la vida social. Para los autores republicanos y humanistas, en el estado de naturaleza no se puede hablar de ninguna ley (cf. *id.* 37), ya que todos los *ius* (*ius gentium* y *ius civile*) surgen como resultado de la vida civil y no de derechos naturales.

No podemos ignorar la existencia, durante el Medioevo, de teorías que rechazaban el origen natural de las leyes y de la sociedad.

Consideraban que el derecho surge después de que los humanos dejan el estado de naturaleza. Sin embargo, la opinión mayoritaria era que en la naturaleza existía, como *causa remota*, un impulso hacia la vida social regulada por leyes (cf. Gierke 88-89).

En segundo lugar, el que Vitoria y Alonso de la Veracruz ubiquen el origen del poder civil en la comunidad no implica la existencia de una participación activa del pueblo en la vida social. Debemos reconocer que, para varios autores de los siglos XIV y XV, vivir una vida sin interferencias externas era compatible con los regímenes republicanos y los principados (cf. Hörnqvist 111). Sin embargo, no hay que olvidar que para los teóricos republicanos del Renacimiento la libertad es vista dentro de un contexto de vida cívica y adquiere una esfera positiva, al identificar una interacción entre la libertad individual, la independencia de la república y la participación ciudadana; a esto lo llaman *vivere político* (*ibíd.*). Esto debe entenderse como: a) la capacidad de una comunidad de autogobernarse, b) la preeminencia de las leyes por sobre cualquier individuo y c) la participación activa del pueblo en la vida política (cf. Skinner 1998 34). De acuerdo con Viroli (cf. 33), políticamente esto se tradujo en un régimen popular fuertemente antimonárquico de tipo republicano. La libertad va a existir sólo cuando encontremos vida civil, pero no como un derecho natural. Por lo tanto, los autores del republicanismo cívico del *Trecento* y *Cuatrocento* harán un énfasis mayor en la *vita activa* y los valores cívicos, entendidos como sacrificios por la patria y el honor, al verlos como unos de los componentes principales para mantener a un pueblo libre (cf. Costa 54); esto es algo que, contrariamente a lo que piensa Velasco, no se encuentra explícitamente ni en Vitoria ni en Alonso de la Veracruz.

A mi parecer, la confusión de Velasco se debe principalmente a un problema lingüístico, ya que, tal como lo ha hecho notar Xavier Gil (cf. 265), en España el vocabulario republicano interactuaba con el lenguaje político de la escolástica española. Por ejemplo, en Castilla, en donde la cultura política no era cívica o en ningún caso se sugería la participación ciudadana en la vida pública del Estado (cf. *id.* 269), por *ciudadanos* sólo se entendían a aquellos sujetos que vivían bajo las mismas leyes, y *república* era una comunidad bien gobernada y, a nivel más general, un reino junto al rey (cf. Gil 275).

Expreso mi acuerdo con Gil (cf. *id.* 268) en que el discurso de los teólogos de Salamanca, basado fuertemente en el *rex eris si recte feceris*, no podría considerarse absolutista, y daba cierto poder al pueblo frente al poder real. Ello podría deberse, como es expresado por James M. Blythe (cf. 33-34), a que, desde el siglo XIV, nunca existió una separación tajante entre escritores escolásticos y retóricos republicanos.

La escuela escolástica no sólo compartía lecturas comunes con el incipiente humanismo cívico, sino que también incorporaba algunos principios republicanos en las teorías monárquicas, aunque se tuviera una preferencia por los gobiernos regios. Para ejemplificar lo anterior, baste leer, en el undécimo corolario *De potestate civile*, la crítica de Vitoria a las repúblicas populares, para demostrar la predilección del teólogo de Burgos por los regímenes monárquicos que lleven una administración mixta del gobierno.<sup>6</sup>

Fray Alonso, como otros representantes de la Escuela de Salamanca, habla de derechos objetivos reconocidos (*ista sunt in lumine naturali agnita*) que justifican la existencia de instituciones que interpreten los designios divinos y naturales. En una crítica al luteranismo, los teólogos de Salamanca consideran que el poder político no proviene de la gracia, sino que se ubica en la *hominis collectione*, es decir, en la comunidad de los hombres. Por ello, son las agrupaciones de individuos las que *naturalmente* deciden, para lograr un mejor mantenimiento, a quién transfieren su poder (*cf.* Chevalier 290). Como menciona Brett, dos consecuencias de esto son: a) los hombres son libres de escoger la forma de gobierno que consideren apropiada, al ser un derecho natural; b) *existe un impulso natural* hacia la formación de la vida social y para nombrar a los gobernantes (*cf.* Brett 137), independientemente de la existencia de una *vita politica*.

### **Un poder que reside naturalmente en el pueblo y la pérdida de la *potestas* según Alonso de la Veracruz**

Para Alonso de la Veracruz, existe una voluntad implícita (*implicita republicae voluntas intelligitur*) en el acto de la transferencia de la *potestas* que obliga al gobernante a actuar para el bien común. Entre las facultades ejecutivas que tiene el monarca se hallan las de asignar tributos y nombrar gobernadores dentro de su reino, sin que el pueblo pierda el poder que posee originalmente. Al no hablarse de virtud civil, ni de la participación activa en la vida pública, debemos pensar que el pueblo posee derechos políticos naturales a la manera de Vitoria. De igual forma, Fray Alonso habla de las obligaciones del gobernante frente al bien común, las cuales existen aun antes de la

6 “Digo, pues, que no hay menos libertad en el principio regio que en otros [...]. Sobre todo porque, cuando hay muchos que dominan, son muchos los que ambicionan el poder, y así es inevitable que la república con harta frecuencia se vea convulsionada por sediciones y disensiones a causa de sus muchos pareceres [...]. Por consiguiente, óptimo es el gobierno de uno solo, así como todo el orbe es gobernando por un solo príncipe y señor sapientísimo. Pero es verdad que la administración y el principado más seguro parece ser mixto, compuesto de los tres [monarquía, pueblo, aristocracia], cual parece ser el de los españoles” (Vitoria 23).

formación de una comunidad y son obvias *a la luz de razón*. Ahora bien, se reconoce que el pueblo puede amonestar a sus gobernantes, si llegaran a actuar impiamente (*impie ageret*); en esos casos, la transferencia de la *potestas* se invalida y el pueblo puede unguir a otro príncipe, uno que fomente el bien común.

Así pues, [...] es necesario recurrir a la misma república, la cual puede transferir la potestad del dominio [...]. Y porque este que así gobierna debe dirigir todas sus obras al bien común y para el bien común [...]. Y ciertamente se entiende entonces que hay voluntad implícita de la república, cuando tal donación hecha por el rey es para el bien de la república. Pero si sucediera que fuera en detrimento de esta, entonces tal donación no daría título suficiente, sobre todo si el pueblo reclamara [...]. *Estas cosas son reconocidas a la luz natural de la razón*. (Veracruz 2, énfasis agregado)

¿Cómo puede un monarca perder su potestad? La principal razón es actuar en contra del bien común,<sup>7</sup> ya que para Fray Alonso los príncipes no son los dueños del Estado, sino son meros concesionarios del poder político, el cual no pueden usar para favorecer su bienestar personal. Esta teoría tiene su fuente en las teorías constitucionales del siglo XVI de la Contrarreforma católica.<sup>8</sup> Por ejemplo, para Mair y Almain, un gobernante no posee soberanía absoluta y puede ser destituido por la comunidad si actúa contra el bienestar común (Skinner 2004 257). De igual forma, para Fray Alonso, el pueblo tiene derecho no sólo a elegir a sus gobernantes, sino a destituirlos en cualquier momento si actuarán contra el bien común.<sup>9</sup> En el contexto

7 “Si un rey gobernase tiránicamente sobre estos [los indios], no para el bien de la república, sino para su mal, podría toda la república, aun contra la voluntad del rey, entregarse y someterse al rey de España o a algún otro” (Veracruz 183).

8 El dotar a los indios de elementos para la resistencia civil no resulta novedoso. Como lo ha hecho ver Q. Skinner, el tema era común durante el XVI. Al respecto, se destacan los aportes del calvinismo y del conciliarismo, así como de la segunda escolástica. Para Skinner, estas escuelas de pensamiento crean teorías de resistencia al poder. Entre sus fuentes encontramos el *Digesto* de la Ley Romana, bajo el principio *vim vi repelle licere*; aunque también en menor medida a Ockham, quien considera que, en momento de necesidad, es legal deponer a un monarca y tenerlo en custodia por el pueblo. El movimiento conciliarista se destaca por adaptar el derecho romano para la soberanía popular. Por ejemplo, Gerson considera que un consejo general tiene mayor autoridad incluso que el Papa, otorgándole hasta poderes coercitivos. De esa manera, la máxima autoridad que se erige para derogar leyes termina siendo el pueblo y sus representantes (cf. Skinner 2004 253-255).

9 “Aquella república puede elegir a alguien de entre ellos mismos para que reine, este, así elegido, será verdadero rey y tendrá justamente dominio. Luego con la misma razón podrá elegir a algún extraño [...], como la república misma y la provincia tienen

de la conquista española, esto significa que los indios, de acuerdo con la ley natural, podrían rechazar la potestad del emperador español y traspasar el poder a cualquier otro de acuerdo con sus intereses, si encontraban que estos eran afectados por la colonización.<sup>10</sup> No obstante, resulta interesante notar que con ese mismo argumento puede Fray Alonso justificar la conquista española, al considerar que, para lograr el bien común de los indios entendido como salvación del alma, se podría sustituir a sus gobernantes paganos y transferir su reino al emperador español.

*Si hubiese una república que fuese gobernada por un rey legítimo, el cual, sin embargo, no puede gobernarla y regirla; y hay otro rey que obraría bien; y es mucho más conveniente para la república estar bajo este rey; en tal caso, aun en contra de la opinión de la república, yo creería que puede hacerse tal donación y transferencia del reino [...]. Hay un rey infiel que gobierna, y no tiránicamente, y sin embargo, como no es tan poderoso y prudente, y además no es cristiano, no podrá dirigir a sus súbditos a un fin de acuerdo con la virtud y hacia un fin sobrenatural [...], puede haber un caso en que un rey sea infiel y sus súbditos sean infieles. Y el mismo rey pretende que todos sus súbditos vengan a la fe, sin la cual no pueden alcanzar la salvación eterna [...], y entiende que eso sólo puede realizarse por medio de poderoso Rey Católico; en este caso podría, aunque el pueblo se opusiera, entregar el reino y ofrecer la sujeción a ese otro rey. Y, de suyo y por sí, tal donación y tal cesión serían válidas. (Veracruz 186-188, énfasis agregado)*

Por ello, Fray Alonso trata de definir cuál es la potestad de un príncipe y cuáles son sus límites frente a sus súbditos. Hemos visto que el gobernante tiene derecho a pedir tributos y disponer de los bienes de la nación para buscar el bien común. Pero el monarca no puede disponer libremente de los bienes de sus súbditos, ni otorgárselos a otros. El príncipe en ese caso sólo tiene *dominium* sobre las cosas que le pertenecen, pero no sobre las de otras personas. En la práctica, el emperador español, aunque sea considerado el gobernante legítimo de la colonia americana, no podía disponer de los bienes de los indios, ni mucho menos otorgárselos a colonos españoles.

---

en sí incluido tal dominio, podrán transferir ese derecho a quien ellas quieran. Y eso consta tanto por el derecho natural como por el derecho de gentes” (Veracruz 180).

10 “Si la república no pudiese entregarse a otro contra la voluntad de su rey, sería sobre todo porque se hiciera injusticia al rey. Pero ninguna injusticia se le hace si reina tiránicamente, no tiene derecho legítimo ni derecho a gobernar. Por tanto, se sigue en tal caso que la república puede transferir a otro el dominio aun contra la voluntad del rey” (Veracruz 183).

[...] debe decirse que el rey, o el emperador, tiene dominio sobre las cosas que posee, y tiene propiedad de manera independiente. Tiene dominio y propiedad en relación con los tributos que le son justamente debidos, y sin embargo no tiene ninguna propiedad en relación con aquellos bienes que son poseídos por personas particulares, a no ser en cuanto jurisdicción; y en cuanto a esto, porque, si hubiese extrema necesidad, podría y debería disponer de ellos para el bien común, y estaría obligado a ello. (Veracruz 100)

Como ha notado Silvio Zavala (*cf.* 146), Fray Alonso no niega el derecho de los príncipes a solicitar diezmos por las tierras de sus súbditos, así como vender territorios que lo acrediten como legítimo dueño. Pero en lugares en donde la posesión legal de tierra no resultaba clara, el emperador necesitaba la aprobación expresa y libre de los ocupantes de ella; sin este beneplácito cualquier donación era nula.<sup>11</sup> Esa es la manera como Fray Alonso ataca el régimen de encomiendas, al considerarlas una usurpación ilegal de la propiedad de los indios.<sup>12</sup> Tampoco considera que el usufructo otorgue *dominium*, por tanto, desautoriza cualquier enajenación de tierras ociosas sin la voluntad expresa de sus dueños.<sup>13</sup> En último término, cualquier territorio en disputa pertenece al pueblo, bajo el principio *non sunt gubernatoris sed totius populi*. Por el contrario, una adjudicación sin la voluntad libre y expresa de una comunidad es un robo y amerita la restitución.<sup>14</sup> De esa manera Fray Alonso reconoce la existencia de tierras comunales.

11 “Esto es evidente, porque la venta y donación de pueblos no puede ser por la voluntad del verdadero señor. Ahora bien, aquí suponemos que el verdadero señor es el emperador, y decimos que lo es el pueblo mismo. Por tanto, si la venta o donación se hace contra tal señor, es necesario que sea nula, y en consecuencia se lo posee injustamente” (Veracruz 6).

12 “[...] se sigue que aquellos que en estas partes tienen un pueblo [encomenderos] [...], sin concesión de alguien, los tales lo poseen injustamente, cuando consta que es en contra de la voluntad del propio pueblo [...]. Y esos tales son culpables de robo, y podrían con justicia ser llamados ladrones y raptos; y a menos que la restituyan, no pueden ser absueltos; y la restitución es debida a la comunidad misma o al señor de aquella comunidad, ya sea el rey de ellos mismos o algún otro señor particular” (Veracruz 8).

13 “El que ocupa los campos de estos naturales de algún modo incultos, ya para la siembra, ya para pasto de sus rebaños, con la autoridad del príncipe gobernante y sin la voluntad de los pueblos, si esto no es por la causa del bien común, peca” (Veracruz 29).

14 En la práctica, Zavala muestra que este principio aplicaba efectivamente en la colonia española. Por ejemplo, el encomendero gozaba los beneficios de la tierra que se le había asignado, pero no gozaba del dominio directo de la tierra que, en teoría, le correspondía directamente al pueblo. Cuando un encomendero perdía el terreno que administraba, era muy difícil que pudiera conservar las labranzas y crianzas implantadas por él (*cf.* Zavala 147-148).

De las proposiciones políticas de Fray Alonso se extraen tres consecuencias para el dominio español en el Nuevo Mundo: a) el emperador español requiere del reconocimiento tácito y libre de los indios para que se le transfiera la *potestas*; b) los indios podrían cambiar a sus gobernantes españoles en caso de considerarse afectados en su bienestar común; c) se podría, en determinado caso, cambiar a los gobernantes de los indios, aun sin la anuencia de la mayoría de ellos, si ello conviniera al bien común.

### ***Dominium* en las civilizaciones originarias del Nuevo Mundo**

Expreso mi acuerdo con Höfl (cf. 127) en que los filósofos tomistas consideraban que, antes de la formación de la vida social, los seres humanos vivían en *in statu purae naturae*, un tiempo en el que las tierras se encontraban desocupadas y todo era común. Después de la caída, los seres humanos se encontraron indefensos y tuvieron que reunirse para protegerse mutuamente. La necesidad de buscar medios para sobrevivir obliga a los individuos a reunirse en comunidades y a ocupar tierras. Para proteger la vida sedentaria, un paso lógico fue la creación de instituciones como la propiedad privada para mejor regir y conservar su vida, de acuerdo con los mandatos de la ley natural (cf. Tuck 22). Si bien, para autores como Summerhart, la forma como quedó repartida y legitimada la propiedad es producto del derecho positivo (cf. Tierney 238). Pero mayoritariamente se pensaba que la propiedad privada aparece de modo inherente en las comunidades humanas. Por derivación, se puede deducir que los indios organizaron su vida social como propietarios y, por ello mismo, ejercieron *dominium* sobre el territorio que ocupaban.

El *dominium* se puede entender como una relación de superioridad o eminencia sobre algo, pero no como un derecho, al menos en un sentido amplio. Un esposo tiene derecho sobre su esposa, pero no se convierte en su *dominus*. Como Burns (cf. 141-142) ha señalado, se trata de un intento para darle una base legal teórica a la propiedad privada, no solamente por el derecho divino o por la ley natural. Esto significa que el *dominium* sólo puede ser ejercido por personas con mando y sólo ellas pueden transferir propiedades; por ello el *dominium* es legislado por el *ius gentium*. El *dominium* no sólo se entiende como la posesión de una propiedad, sino también como el uso de ella, así como el tipo de vida. De la misma forma, el *dominium* no se suspende ante la falta de uso, como sucede con los menores de edad que heredan patrimonios (Pagden 1990 16-17).

Para autores como Sepúlveda (cf. 36), la ocupación de los territorios americanos se justifica en vista de que ninguna de las civilizaciones mesoamericanas, incluso las más sofisticadas como los incas y aztecas,

parecían tener noción de la propiedad privada.<sup>15</sup> En esos casos, no se podía negar que estos pueblos habitaban en un territorio, pero al no existir nada que acredite su dominio de forma jurídicamente clara, sus tierras *de facto* eran consideradas vacías (Pagden 1990 15).

Ante los argumentos de los *conquistadores*, Fray Alonso analiza y crítica las razones que han suspendido el *dominium* de los indios. En primer lugar, no se les puede quitar el *dominium* de sus propiedades por culpa de su paganismo o su vida en pecado, ya que el dominio de algo no se pierde por la fe, sino que pertenece al ámbito del *ius gentium*.<sup>16</sup> El manejo del *dominium* no depende del pecado, sino del uso apropiado de la razón, y esto puede aplicarse a la transferencia del *dominium* político. Las elecciones de gobiernos que hicieron los indios antes de la llegada de los españoles, aun con el agravante de su religión, debían considerarse legítimas. Resulta interesante que, a partir del reconocimiento de las prácticas pecaminosas de los indios, Alonso de la Veracruz puede probar que poseen raciocinio, ante la premisa de que el pecador es capaz de distinguir lo bueno de lo malo y, por ende, es capaz de ejercer *dominium*.<sup>17</sup>

Porque el dominio, o es por derecho natural o por voluntad humana. Pero, sea de esta manera, sea de aquella, la infidelidad no obsta para que entre ellos hayan podido haber dominio verdadero. Y así como pudo ser verdadero por el hecho de que toda la república eligiera un solo monarca, así también pudo ser verdadero por el hecho de que un pueblo eligiera a uno para ese solo pueblo [...]. De esta conclusión se sigue que

15 Para Juan Ginés de Sepúlveda, la vida activa en política y la presencia de valores cívicos, entendidos como sacrificios por la patria y el honor, resultan los elementos constitutivos de una sociedad humana. Otro elemento es la noción de propiedad privada individual que relaciona como una de las causas por la que los indios carecen de virtud cívica. En opinión del español, los gobernantes de los pueblos originarios actuaban como déspotas al poseer un control total sobre los bienes de sus súbditos, así como de la vida y la muerte (*cf.* 36).

16 “Es argumento en contrario que la potestad y dominio verdaderos no se fundan en la fe. Por tanto, puede haberlos en un infiel [...]. Ahora bien, esta voluntad no pudo ser, y parece que de hecho fue, de transferir la potestad a uno solo para que gobernara. Por tanto, en él había dominio verdadero también en el tiempo de infidelidad; porque la fe, que es derecho divino, no quita ni confiere dominio, que es del derecho de gentes” (Veracruz 52-53).

17 “Porque estos habitantes del Nuevo Mundo no sólo no son niños ni amentes, sino que a su manera son destacados, y hay entre ellos a lo menos algunos que a su manera son destacadísimos [...], si ellos fuesen incapaces, como niños y amentes, se sigue que no podrían pecar, y así todos los vicios, lascivia, borrachera, concúbiteo libre, incesto, sodomía, no se les podrían imputar más que a los brutos animales. Pero se les imputan, y con razón. Tienen, pues, uso de razón suficiente para pecar, y así, en consecuencia, son capaces de dominio” (Veracruz 148).

aquellos que habían sido designados señores en sus pueblos no pudieron ser despojados de su dominio verdadero por los españoles cuando permanecieran en su infidelidad. (Veracruz 54)

En segundo lugar, quedaba demostrado, para Fray Alonso, que las comunidades de los indios tenían estructuras reconocibles que no sólo las acreditaban como naciones, sino también se podían reconocer como individuos que efectivamente usaban la razón. En otras palabras, la experiencia parecía demostrar que los indios habían seguido los mandatos de la ley natural al congregarse y crear instituciones para regular su vida social.<sup>18</sup> Evidencias mostraban como indiscutible que los indios, antes del primer contacto con los españoles, habían regulado de forma racional sus territorios e intentado vivir de forma política.

[A]unque bárbaros, tienen su método de gobernar y sus costumbres, con las cuales viven; tienen leyes, recibidas de boca de sus mayores, por las cuales juzgan, discurren, razonan, investigan, consultan; esto es obra no de fatuos y dementes, sino de gente prudente. Y así como entre nosotros no todos se distinguen y sobresalen por su prudencia, de manera que puedan gobernar a otros [...]; así también entre estos naturales [...], aparecen individuos dotados de virtudes naturales, en los cuales se da el talento y sagacidad de gobernar a los demás. Y así, antes de la llegada de los españoles vivían pacíficamente en *comunidad política*, lo cual no podría mantenerse si fueran tan infantiles y faltos de prudencia. (Veracruz 153, énfasis agregado)

Fueron las vivencias de Fray Alonso con los purépechas las que le sirvieron para corroborar que los habitantes del Nuevo Muevo eran humanos con raciocinio y que poseían instituciones políticas.<sup>19</sup> De

18 Este resurgimiento de las teorías del derecho natural a final de la Edad Media se puede explicar en gran medida a causa del desarrollo del constitucionalismo católico. Como sabemos un acontecimiento importante para esta relectura del derecho natural es el encuentro con el mundo mesoamericano que da nueva vida a los debates sobre su universalidad (cf. Tierney 253-254).

19 “Me parece bien describir aquí el modo que tenían en la provincia de Michoacán para la elección de señores, según oí decir de los más viejos. Junto al señor supremo, que era el monarca y el único rey, había nobles principales que siempre permanecían donde estaba el rey; y entre ellos había cuatro, que eran cuatro y sobresalían sobre todo por su prudencia. Cuando en alguna población del reino moría el señor [...], rápidamente se llevaba de parte del pueblo la noticia al rey por medio de un mensajero, y al momento, oída la noticia de la muerte, el rey ordenaba a aquellos nobles y discutieran entre sí quién debía ser nombrado señor en aquella población. Y ellos, después de haberlo discutido entre sí, nombraban a alguien de acuerdo con la condición del pueblo, y enseguida llevaban su opinión definitiva a los cuatro principales; estos se ponían de acuerdo, entraban en presencia del rey y le decían que habían acordado tal cosa; y así,

modo que los indios eran seres humanos en posesión de raciocinio y por ello debían ser considerados como sujetos de derechos de acuerdo con el *ius gentium*, es decir, que a pesar de ser infieles no pierden la capacidad para ejercer *dominium* sobre sus propiedades y decidir sobre cómo mantener de mejor forma su bien común. Esto en la práctica significaba que los españoles no podían enajenar las tierras de los indios sin su libre aprobación. Tampoco podían ocupar tierras comunales, aunque parecieran ociosas, para ejercer actividades productivas, sin un consentimiento de la comunidad.<sup>20</sup> Por el contrario, cuando estas tierras eran ocupadas por tribus nómadas que no definen los límites de la tierra que ocupan ni ejercen algún uso racional sobre el territorio que habitan, podía aceptarse su colonización.<sup>21</sup>

### **Alonso de Veracruz frente a la multiculturalidad y las causas de la guerra en las Indias**

Para Fray Alonso, los reinos indios variaban en complejidad comparados con los Estados europeos, pero cumplían en lo fundamental con su fin natural: servir al bien común. En ellos encontraba nuestro autor una vida social sancionada por el derecho y dirigida hacia el bien común, aunque pareciera muy distinta a los usos y costumbres de las repúblicas europeas. Fray Alonso no se conforma con describir los hábitos más controversiales de los indios a los ojos de los españoles, sino que también critica uno de los principales argumentos que justificaban la conquista: extirpar el canibalismo. En forma contraria, nuestro autor intentará contextualizar y mostrará tolerancia hacia esta práctica ritual. De igual forma, el modo si se quiere tiránico en que los reyes indios manejaban su espacio social se explica por la existencia de diferentes convenciones en la manera de interpretar la ley natural.

[...] consta clarísimamente que entre estos naturales había un régimen encaminado al bien de la república, y que sus señores eran verdaderos señores [...], no negamos que había muchas cosas del pueblo llano fuera de norma, porque, como los señores eran infieles,

.....

se designaba a alguno de ellos, elegido a propósito, para que presentara al elegido ante el pueblo, y para que anunciara públicamente a todos que el tal había sido nombrado señor de tal pueblo, y que todos debían prestarle obediencia” (Veracruz 58).

20 Véase la nota 13.

21 “De esto se sigue como corolario que los que poseen pastos en territorios de los que llaman chichimecas, como tales tierras no fueron poseídas o fueron abandonadas, y como no hay en ellas habitantes ni pueblos que tengan sus linderos definidos, los poseen de manera legítima, sobre todo cuando estos chichimecas viven a la manera de los brutos y no cultivan la tierra, pues ninguna injusticia se les hace con que los ganados y las bestias de los españoles pazcan las hierbas” (Veracruz 33).

governaban al pueblo llano tiránicamente en muchos aspectos. ¿Pero esto qué importa al emperador cristianísimo? (Veracruz 58-59)

Vemos que Fray Alonso muestra una actitud tolerante ante la diversidad cultural; en su opinión, cada pueblo tiene valores distintos y, por ende, tiene diferentes apreciaciones sobre cómo debe regirse el mundo moral. Esta postura frente a la diversidad puede deberse, tal como hace ver Lagarde (cf. 64), a que la ley natural tiene un carácter de *inclinatio naturalis*, pero existe como *necessitas inhaerens rebus*, es decir, se trata de principios inscritos en el corazón que instan necesariamente a la sociabilidad, pero no tienen un carácter obvio u obligatorio. Notamos que la ley natural dota de reglas generales, pero su interpretación es mudable al no tratarse de preceptos revelados. En la práctica esto se traduce en una infinidad de modos relacionarse con Dios, así como de regulaciones de la vida moral y política. Tal como lo refiere Villey (cf. 157-162), estas pueden ir desde limitaciones a la sexualidad hasta las obligaciones con los progenitores y la ciudad.

Un modelo de lo anterior, en opinión de Fray Alonso, es la diferente valoración que tienen los pueblos del mundo sobre la libertad. Por ejemplo, podría suponerse que el tipo de autoridad que ejercían los gobernantes indios era tiránica y, por lo mismo, que era justo hacerles la guerra. Sin embargo, podría ser que este modo de ejercer la autoridad les pareciera adecuado a los indios y, por lo mismo, habría sido inadecuado sustituir un tipo de régimen que a ellos les parecía justo. En suma, imponer las costumbres europeas frente a las prácticas en apariencia inmorales que rigen la vida de los indios no es una razón suficiente para declararles la guerra.

Y así, si entre estos bárbaros el régimen de Moctezuma y de Caltzonzin era tiránico, hubo justicia en la guerra, de tal manera que no tuvieran legítimo dominio quienes antes lo tenían. Ahora bien, si sucedió de esta manera, es decir, que gobernarán tiránicamente y no para el bien de la república, no me consta. Tal vez lo que parece tiránico a otra nación fuese conveniente y apropiado para este pueblo bárbaro, por ejemplo, que fuesen gobernados por sus señores mediante el temor y el autoritarismo y no por medio del amor. (Veracruz 172)

De entre las tradiciones de los indios, las únicas que podrían ameritar el estado de *casus belli* son las referentes a la práctica del canibalismo, y aun así Fray Alonso es precavido. En su opinión, antes se debían entender las condiciones en que ocurría este crimen *contra natura*. A partir de sus entrevistas con la nobleza purépecha, nuestro autor descubre que estas prácticas se daban sólo entre prisioneros de guerra, así como otros individuos condenados a morir,

pero sin injuria de personas inocentes.<sup>22</sup> Por lo cual, tratar de extirpar el crimen del canibalismo en las condiciones que se daba no era razón suficiente para hacer la guerra a los indios. En caso contrario, si se pudiera comprobar que los indios asesinaban gente inocente en sus rituales, entonces se daría una causa legítima para enfrentarlos, bajo la sentencia: *Si quis videret innocentem occidi et non liberaret si posset, mortaliter peccaret. Ergo tenetur eum liberare* (Veracruz 174). Finalmente, la otra causa por la cual los españoles podrían iniciar un conflicto contra los indios era cuando existiera en ellos una voluntad expresa para impedir la prédica de la religión católica por medios violentos.<sup>23</sup>

### Conclusión

Tengo que reconocer, con Velasco (*cf.* 100), que la aportación más importante de Alonso de la Veracruz al pensamiento político es la adaptación de las tesis escolásticas, en específico de Vitoria, a una sociedad multicultural a partir de un conocimiento factual de las realidades del Nuevo Mundo. De esta manera, Fray Alonso puede defender los derechos políticos de los indios con la rigidez que demandaban los teólogos de la segunda escolástica.

Me parece necesario empezar a reconocer la existencia de una corriente de la Escuela de Salamanca novohispana, de la cual Alonso de la Veracruz sería uno de sus representantes teóricos. Por otra parte, resulta importante reconocer las aportaciones originales al pensamiento político de los pensadores que vivieron en las colonias españolas, no sólo por su probado conocimiento teórico, sino también por su consciencia de las duras realidades sociales del proceso de colonización. Finalmente, lo controversial del pensamiento político de Alonso de la Veracruz es que, al reflexionar sobre el origen del poder civil, socava la base legal de la conquista, pues ante la ausencia de un

22 “Si alguna causa justa de guerra puede darse, sería sobre todo porque son antropófagos, que comen carne humana y tienen en esto sus delicias, como se dice de los naturales del Nuevo Mundo. Pero esto no basta para justificar la guerra. Esto es manifiesto. Porque comían las carnes de aquellos que eran capturados en la guerra, los cuales también eran sacrificados. Pero esto se hacía sin injuria de nadie. Porque tales individuos eran siervos y pasaban a poder de sus captores. Podían, pues, sin injuria de nadie comer sus carnes, que podían arrojar a los perros o ser consumidas por el fuego” (Veracruz 156).

23 “Se sigue [...] que si hubiera algún rey, tan fiel como se quiera, o algún señor en los temporal que impidiera a los predicadores predicar la palabra de Dios [...]; se sigue, digo, que podría el sumo pontífice, por la potestad que le fue conferida por Dios, disponer de aquel reino [...], y podría llevar las armas contra él, y dar el dominio a quien rigiera y gobernara para el bien de sus súbditos y no cometiera tiranía. Y tal gobernante tendría potestad legítima, por más que se opusiera el despojado” (Veracruz 121).

libre acto de traspaso, sobre todo en aquellos pueblos que parecían haber vivido de acuerdo a la ley natural y habían formado comunidades reconocibles, el poder del emperador español no tenía ninguna legitimación.

## Bibliografía

- Aguilar, J. & Rojas, R. (coord.). *El republicanismo en Hispanoamérica*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Ambrosetti, G. *Diritto naturale cristiano: Profili di metodo, di storia e di teoria*. Milán: Giuffrè, 1985.
- Blythe, J. M. "Civil humanism and medieval political thought". *Renaissance Civil Humanism: Reappraisals and Reflections*, Hankins, J (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 30-74.
- Brett, A. *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in later Scholastic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Burns, J. H. "Scholasticism: survival and revival". *The Cambridge History of Political Thought*, Burns, J. H (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 133-155.
- Chevalier, J. *Histoire de la pensée politique*. Paris: Grande Bibliothèque Payot, 1993.
- Costa, P. *Civitas: Storia della cittadinanza in Europa: Dalla civiltà comunale al settecento*, Vol. I. Roma: Laterza, 1999.
- Fernández-Santamaria, J. A. *The State, War and Peace*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Gelderen, M. V. "Introducción". *Republicanism: A Shared European Heritage I*, Gelderen, M. V. and Skinner, Q (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Gierke, O. *Political Theories of the Middle Age*, Maitland, F. W. (trad.). Cambridge: Cambridge University Press, 1958.
- Gil, X. "Republican Politics in Early Modern Political Spain". *Republicanism: A Shared European Heritage 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 263-288.
- Höpfel, H. M. "Scholasticism in Quentin Skinner's Foundations". *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 113-129.
- Hörnqvist, M. "The two myths of civil humanism". *Renaissance Civil Humanism: Reappraisals and Reflections*, Hankins, J. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 105-142.
- Lagarde, G. De. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge: secteur social de la scolastique*, II. Paris-Leuven: Éditions E. Nauwelaerts, 1958.
- Pagden, A. *Spanish Imperialism and the Political Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Pagden, A. "The Preservation of Order: The School of Salamanca and the 'Ius Naturae'". *The Uncertainties of Empire*. England: Variourum, 1994.

- Pagden, A. *The fall of Natural Men: The American Indian and the origin of comparative ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Rovira, Carmen. "Relación entre la parte tercera de la lección Sobre Indios de Vitoria y la cuestión VI del tratado *De iusto bello contra indos* de Alonso de la Veracruz". *Innovación y Tradición en Fray Alonso de la Veracruz*, Ponce, C. (coord.). México: UNAM, 2007. 155-180.
- Sepúlveda, J. G. de. *Genesisii Sepulvedae Cordubensis Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos*. Recuperado de [www.cervantesvirtual.com](http://www.cervantesvirtual.com)
- Skinner, Q. *La libertà prima del liberalismo*, Marco, G. (trad.). Torino: Giulio Einaudi Editore, 1998.
- Skinner, Q. "Humanism, scholasticism and popular sovereignty". *Visions of Politics* II. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 245-263.
- Skinner, Q. *The Foundations of Modern Political Thought* II. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Strauss, L. *Droit Naturel et Histoire*. Paris: Flammarion, 1986.
- Tierney, B. *The idea of natural rights*. Atlanta: Emory University Press, 1998.
- Tuck, R. *Natural Right Theories: Their origin and development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Velasco, A. "El humanismo republicano novohispano y los orígenes de la nación en México". *Significación política y cultural del humanismo iberoamericano en la época colonial*, Velasco, A. (coord.). México: UNAM, 2008. 87-109.
- Veracruz, A. de la. *De dominio infidelium et iusto bello*. México: UNAM, 2007.
- Villey, M. *La Formation de la pensée juridique moderne*. Paris: PUF, 2003.
- Viroli, M. *Republicanesimo*. Roma: Editori Laterza, 1999.
- Vitoria, F. *De potestate civile. De indiis prior*. Madrid: Tecnos, 2007.
- Zavala, S. *La filosofía política en la Conquista de América*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.