

La estela del debate sobre la esclavitud de los indios americanos en Lope, Tirso y Calderón¹

Luis Perdices de Blas² y José Luis Ramos Gorostiza³

Recibido: 09/01/2022 // Aceptado: 11/03/2022

Resumen. Son numerosos los estudios que, desde diferentes perspectivas, han tratado el debate mantenido en el Imperio español durante el siglo XVI sobre la esclavitud del indio americano, protagonizado –entre otros– por Francisco de Vitoria y sus discípulos de la Escuela de Salamanca, y también –fuera del ámbito académico– por fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. El objeto de este trabajo es estudiar si este debate caló en la sociedad española. Para ello se analizan tres piezas teatrales del Siglo de Oro firmadas por dramaturgos de la talla de Tirso de Molina, Lope de Vega y Pedro Calderón de Barca, que –dada su enorme popularidad– tuvieron capacidad de llegar al considerable público que se congregaba en los corrales de comedias. ¿Se impregnaron estos tres dramaturgos de la controversia sobre los indios protagonizada, entre otros autores, por Vitoria, Las Casas y Sepúlveda? ¿Captaron plenamente en sus obras el sutil debate que mantuvieron Vitoria, Las Casas y Sepúlveda cuando interpretaron de forma diferente los argumentos aristotélicos sobre la esclavitud y las consecuencias que de ellos se derivaban en cuanto a la posibilidad de esclavizar o no a los indios?

Palabras clave: Esclavitud; indios americanos; Francisco de Vitoria; Bartolomé de las Casas; Juan Ginés de Sepúlveda; Tirso de Molina; Félix Lope de Vega; Pedro Calderón de la Barca.

[en] The trace of the debate on the slavery of the American Indians in Lope, Tirso and Calderón

Abstract. There are numerous studies that, from different perspectives, have dealt with the debate held in the Spanish Empire during the 16th century on the slavery of the American Indians, starring –among others– by Francisco de Vitoria and his disciples from the School of Salamanca, and also –outside the academic sphere– by Fray Bartolomé de las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda. The purpose of this work is to study whether this debate made its mark in Spanish society. For this, it is analyzed three theatrical pieces from the Golden Age signed by playwrights of the stature of Tirso de Molina, Lope de Vega and Pedro Calderón de Barca, who –given their enormous popularity– had the capacity to reach the wide audience that congregated in the corrals of comedies. Were these three writers influenced by the controversy over the Indians carried out, among other authors, by Vitoria, Las Casas and Sepúlveda? Did they fully grasp in their works the subtle debate that Vitoria, Las Casas and Sepúlveda maintained when they interpreted Aristotelian arguments on slavery and the consequences that derived from them in terms of the possibility of enslaving or not the Indians?

Keywords: Slavery; American Indians; Francisco de Vitoria; Bartolomé de las Casas; Juan Ginés de Sepúlveda; Tirso de Molina; Félix Lope de Vega; Pedro Calderón de la Barca.

Sumario. Introducción. 1. Francisco de Vitoria, Bartolomé de las Casas, Juan Ginés de Sepúlveda y el indio americano. 2. Lope, Tirso, Calderón y el indio americano. 2.1. Arauco domado de Lope de Vega. 2.2. Amazonas en las Indias de Tirso de Molina. 2.3. La aurora en Copacabana de Calderón. 3. Conclusión. 4. Bibliografía

Cómo citar: Perdices de Blas, L.; Ramos Gorostiza, J. L. (2022) La estela del debate sobre la esclavitud de los indios americanos en Lope, Tirso y Calderón. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39 (2), 475-487.

¹ La presente investigación se presentó anteriormente como ponencia al Congreso Internacional *Actualidad y proyección de la tradición escolástica: filosofía, justicia y economía*, Madrid, junio 2021.

² Universidad Complutense de Madrid. perdices@ccee.ucm.es. <http://orcid.org/0000-0001-6890-1129>

³ Universidad Complutense de Madrid. ramos@ccee.ucm.es. <http://orcid.org/0000-0002-1187-1464>

1. Introducción

El tema de la esclavitud estuvo presente en la literatura española del Siglo de Oro, que incluyó entre sus personajes a esclavos negros residentes en la península (bien traídos de África o bien apresados en las guerras con los reinos mahometanos peninsulares o con los otomanos), esclavos mahometanos (también capturados en guerras peninsulares o con los otomanos), y –sobre todo– cautivos cristianos en lugares como Argel (apresados por corsarios y piratas respaldados por los otomanos, como Barbarroja). Asimismo, fueron objeto de esta literatura aquellos condenados a galeras que vivían prácticamente en condiciones similares a la esclavitud, y que fueron bien descritos por Cervantes en el *Quijote* (1605-1615) o por Mateo Alemán en el *Guzmán de Alfarache* (1599-1604)⁴.

Por otra parte, la cuestión del cautivo español y su rescate interesaba mucho a la sociedad española de la época, por lo que también se trató profusamente en la literatura del Siglo de Oro hasta crear un auténtico género literario. A modo de ejemplo, cabe destacar que Cervantes –cautivo durante cinco años y medio en Argel hasta su rescate– perfiló el personaje del cautivo en numerosas obras, entre las que destacan *Los tratos de Argel* (1582), *La española inglesa* (1613), *El amante liberal* (1613), *Los baños de Argel* (1615), *La gran Sultana* (1615), *El gallardo español* (1615), y, por supuesto, el *Quijote*. De hecho, no es aventurado afirmar que dicha experiencia influyó en su defensa del alto valor de la libertad, a la que calificó en el *Quijote* como “uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos”⁵. En definitiva, Cervantes escribió con conocimiento de causa cuando se refirió a los cautivos y por ello en sus obras, según Peña, “se vislumbra el dolor del que conoce la esclavitud en toda su crudeza”⁶.

La esclavitud de los negros en la península Ibérica –también llamados etíopes, pardos, morenos, prietos, etc., es decir, “africanos no moros”⁷– se remontaba a la Edad Media, tanto en los reinos mahometanos peninsulares como en los cristianos, si bien el trabajo de estos negros en la península no fue tan duro como el que realizaron en América, pues aquí la mayor parte se emplearon en el servicio doméstico⁸. Todos los grandes autores incluyeron a negros y mulatos en sus obras, desde Lope de Rueda hasta Cervantes y Quevedo, pasando por María de Zayas o Lope de Vega. En el siglo XVI el negro fue caracterizado por su “propensión a las peleas, su infantilidad, su desmedida afición musical, su lujuria, su vanidad, sus aspiraciones de nobleza, su animalidad y su ignorancia religiosa”⁹. Pero según transcurría el si-

glo XVI y se iniciaba el siglo XVII se fue apreciando una cierta dignificación de los negros, tal como se puede comprobar –a modo de ejemplo– en *El negro del mejor amo* (s.f.) de Lope de Vega. En este sentido, Peña, después de analizar detenidamente la literatura de los siglos XVI y XVII –y sin obviar que perduraron los prejuicios y comentarios jocosos sobre los africanos por el color de su piel–, concluye: “Hemos visto la evolución del personaje desde aquella imagen del negro simple y primitivo del teatro renacentista de Lope de Rueda o Sánchez de Badajoz, hasta el negro heroico y ejemplar de Claramonte, Mira de Amescua o Lope de Vega”¹⁰. Con todo, estos últimos casos no dejaban de subrayarse como *excepcionales*, y ponían de manifiesto que el resto de los negros no merecían “ser libres ni socialmente aceptados”¹¹. Y es que, como señala Fra, el estereotipo básico del negro que transmitió el teatro barroco español del siglo XVII fue el del “negro gracioso”, “que no sabe hablar español correcto y que se mueve entre la escatología y el absurdo”; además, directa o indirectamente, siempre aparecía la referencia a su “inferioridad social, intelectual y moral” y a la esclavitud¹².

Si los esclavos negros y los cautivos mahometanos y cristianos tuvieron un lugar destacado en bastantes obras del Siglo de Oro, muchísima menor fue la atención prestada a los indios americanos¹³, y ello pese a la importancia que tuvo el debate sobre su posible esclavización protagonizado –entre otros– por Francisco de Vitoria y sus discípulos de la Escuela de Salamanca, y –fuera del ámbito universitario– por fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. Quizá esta menor atención hacia el indio americano fuese debida, entre otras razones, a que no residía en la península, ya que mediante la Cédula Real de 20 de junio de 1500 firmada por los Reyes Católicos, se ordenaba poner en libertad a todos los indios vendidos hasta ese momento en España y se decretaba su regreso a América¹⁴. Castillo recopila otras posibles explicaciones, que irían desde que el tema americano “no vendía” y no era atractivo para el público de los corrales de comedias, hasta que costaba mucho

¹⁰ PEÑA TRISTÁN, María Luisa. *La esclavitud*, op. cit., p. 582.

¹¹ FRA MOLINERO, Baltasar. *La imagen de los negros en el teatro del Siglo de Oro*. Madrid: Siglo XXI, 1995, pp. 191, 194. Véase también FRA MOLINERO, Baltasar. «Los negros como figura de negación y diferencia en el teatro barroco». *Hipogrifo*, vol. 2, nº 2, 2014, pp. 7-29. E igualmente, CASTELLANO, Juan R. «El negro esclavo en el entremés del Siglo de Oro». *Hispania*, vol. 44, nº 1, 1961, pp. 55-65.

¹² FRA MOLINERO, Baltasar. *La imagen*, op. cit., p. 191.

¹³ Según Arellano, “sorprende [...] la escasez de referencias [al indio] en relación con la enormidad del corpus dramático aurisecular”, que asciende a más de ocho mil comedias conservadas (ARELLANO, Ignacio. «La imagen de las Indias y los puntos de vista de la escritura». En: *Las Indias (América) en la literatura del Siglo de Oro: homenaje a Jesús Cañedo*, Kassel: Edition Reichenberger, 1992, p. 310). De hecho, de acuerdo con Castillo, dejando al margen las obras dedicadas en general al tema de América en el teatro del Siglo de Oro, solamente en trece comedias concretas se representa al amerindio “como personaje en una acción teatral”, mostrando “las relaciones y luchas de este y el español en el ámbito más amplio del proceso de colonización y conquista de América” (CASTILLO, Moisés R. *Indios en escena: la representación del amerindio en el teatro del Siglo de Oro*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 2009, pp. 20, 28).

¹⁴ OLAECHEA LABAYEN, Juan B. «Una reina contra el sistema. Isabel la Católica y la esclavitud de indios». *Arbor*, nº 629, 1998, pp. 133-170.

⁴ Véanse los capítulos II, III y IV de PEÑA TRISTÁN, María Luisa. *La esclavitud en la literatura española de los Siglos de Oro*. Tesis Doctoral de la Facultad de Filología. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2012.

⁵ CERVANTES, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*, vol. I. Barcelona: Instituto Cervantes-Crítica, 1998, p. 1094.

⁶ PEÑA TRISTÁN, María Luisa. *La esclavitud*, op. cit., p. 330.

⁷ *Ibid.*, p. 55.

⁸ *Ibid.*, p. 70.

⁹ SANTOS MORILLO, Antonio. «Caracterización del negro en la literatura española del siglo XVI». *Lemir*, nº 15, 2011, p. 23.

llevar a escena una realidad americana desconocida y de la que no se tenía una idea clara, pasando por la posible censura inquisitorial, el hecho de que pocos dramaturgos tuvieran tiempo para documentarse leyendo las crónicas indianas, la circunstancia de que no resultaran atrayentes como personajes unos indios que –salvo los araucanos– fueron fácilmente doblegados y a los que se presumía caníbales y bárbaros, o el que fuera delicado escribir sobre una conquista que había sido criticada por su violencia¹⁵.

A pesar del menor protagonismo de los indios americanos en la literatura del Siglo de Oro por cualquiera de las causas enumeradas, lo cierto es que la imagen de las Indias y sus habitantes varió notablemente según aparecieran “en el entremés, el drama histórico o la comedia hagiográfica o apologetica”¹⁶. Pero aquí vamos a fijarnos específicamente en el perfil del indio que transmitieron tres obras de dramaturgos que tuvieron la oportunidad de llegar a un amplio público reunido en los corrales de comedias –sede de los verdaderos espectáculos “de masas” de la época–, y que además han sido objeto de mayor atención por la crítica¹⁷: *Arauco domado por el excelentísimo señor don Diego Hurtado de Mendoza* (1625) de Félix Lope de Vega (1562-1635), *Amazonas en las Indias* (1635) de Tirso de Molina (1579-1648), y *La Aurora en Copacabana* (1672) de Pedro Calderón de la Barca (1600-1681). Nos proponemos, en definitiva, analizar qué influencia tuvo en estas obras el debate sobre la esclavitud de los indios americanos, en el que desempeñaron un papel destacado –como queda apuntado– Francisco de Vitoria (1483?-1546), sus discípulos salmantinos, Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) y Bartolomé de las Casas (1484-1566). ¿Se impregnaron estos tres dramaturgos de la controversia sobre los indios protagonizada, entre otros autores, por Vitoria, Las Casas y Sepúlveda? La puesta en escena de los indios americanos como “bárbaros honorables”, tal como apunta Castillo¹⁸, ¿ponía a los dramaturgos seleccionados del lado de Vitoria y Las Casas o del de Sepúlveda? ¿O más bien los citados dramaturgos no llegaron a percibir plenamente el sutil debate que mantuvieron estos autores, unos dulcificando o rechazando a Aristóteles (lo que conllevaba no considerar al indio como bárbaro, aunque tuviese una cultura pobre comparada con la europea), y otros reivindicando al Estagirita (lo que conducía a considerar al indio como bárbaro y, por lo tanto, susceptible de ser esclavizado)?

Aunque el debate sobre la posible esclavización de los indios está interrelacionado con el de las causas que justificaban o no la conquista de las tierras americanas, no trataremos este último porque su complejidad requeriría de una gran extensión. Tampoco se tratará por la misma razón otro tema relacionado con el de la esclavización del indio, el de si este podía ser tutelado mientras

adquiría el grado de educación de los europeos¹⁹. Precisamente estos temas, descartados en el presente trabajo, son tratados en otras monografías sobre la representación del amerindio en el teatro del Siglo de Oro.

2. Francisco de Vitoria, Bartolomé de las Casas, Juan Ginés de Sepúlveda y el indio americano

Hasta la Ilustración, Aristóteles se convertiría en una de las fuentes principales de argumentación de las ciencias sociales. Ello fue gracias –entre otras razones– a la labor de las traducciones del árabe al latín de Platón y Aristóteles, que –a partir de los siglos XII y XIII– se empezaron a realizar en distintas ciudades de la península Ibérica –entre ellas Toledo–, y también gracias a la difusión de los comentarios a estos filósofos de autores árabes como Averroes. La consagración del Estagirita en plena Edad Media se produjo con Tomás de Aquino, quien precisamente intentó conciliar las argumentaciones aristotélicas con los dogmas cristianos. Pero con el paso de la Edad Media a la Moderna la influencia aristotélica no se perdió, porque principalmente Francisco de Vitoria, sus discípulos directos de la Escuela de Salamanca, y los que quedaron influidos por sus ideas, partieron de sus planteamientos cuando trataron los temas sociales de Tomás de Aquino, el gran difusor de Aristóteles. En suma, no es de extrañar que uno de los grandes debates de la Edad Moderna iniciado por Vitoria, el de la esclavitud de los indios americanos, se vertebrase en torno a la distinción aristotélica entre esclavitud natural y legal²⁰.

Aristóteles argumentó que unos hombres eran libres y otros esclavos por naturaleza, pero también había esclavitud en virtud de la ley entendida como “una convención según la cual lo cogido en la guerra es de los vencedores”²¹. Esto último lo aclaró diciendo: “el arte de la guerra [es] en cierto modo un arte adquisitivo, puesto que el arte de la caza es una de sus partes, y este debe

¹⁹ Vitoria, por ejemplo, fue muy cauteloso en cuanto a la tutela del indio: “Lo acepto (como dije) sin afirmarlo absolutamente y aun con la condición de que se haga por el bien y utilidad de [los indios], y no como pretexto del lucro de los españoles” (VITORIA, FRANCISCO. *Relectio de Indis o libertad de los indios*. Edición de Luciano Pereña y J.M. Pérez Prendes. Madrid: CSIC, 1967, p. 98). No obstante, insistió en que nunca deberían ser esclavizados o despojados de sus posesiones.

²⁰ Una síntesis más amplia de este debate –que en las siguientes páginas se expone esquemáticamente– en PERDICES DE BLAS, LUIS, y RAMOS GOROSTIZA, JOSÉ LUIS. «The Debate over the Enslavement of Indians and Africans in the Sixteenth and Seventeenth-Century Spanish Empire». En: Tellkamp, Jörg (ed.), *A Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*, Leiden y Boston: Brill, 2020, pp. 295-317. Entre la amplia bibliografía secundaria, también se pueden consultar los siguientes artículos para matizar algunos argumentos de Sepúlveda y Las Casas: CASTILLA URBANO, FRANCISCO. «El Democrates secundus de Juan Ginés de Sepúlveda, ¿retórica o ideología?». *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 66, n° 247, 2010, pp. 83-107; y KRUPECKA, IWONA. «Desde la retórica a la interculturalidad. Algunas reflexiones desde las aportaciones de Bartolomé de Las Casas». *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 73, n° 278, 2017, pp. 1151-1171.

²¹ ARISTÓTELES. *Política*. Madrid: Instituto Estudios Políticos, 1979, p. 9.

¹⁵ CASTILLO, MOISÉS R. *Indios en escena*, op. cit., pp. 13-17.

¹⁶ ARELLANO, IGNACIO. «La imagen de las Indias», op. cit., p. 308. Por ejemplo, en el teatro breve el punto de vista fue cómico y satírico, tal como señala URZAIZ, HÉCTOR. «La imagen de las Indias en el teatro breve del Siglo de Oro». *Teatro: Revista de Estudios Culturales*, n° 15, 2001, p. 199.

¹⁷ CASTILLO, MOISÉS R. *Indios en escena*, op. cit., p. 25.

¹⁸ *Ibid.*, p. 32.

utilizarse frente a los animales salvajes y frente a los hombres que, habiendo nacido para ser regidos, no quieren serlo, porque esta clase de guerra es por naturaleza justa”²².

El esclavo –según Aristóteles– carecía “en absoluto de facultad deliberativa”, y participaba “de la razón en medida suficiente para reconocerla [en el amo] pero sin poseerla”²³. Había un modo sencillo de identificar al esclavo: “bárbaro y esclavo [eran] lo mismo por naturaleza”²⁴. Precisamente Vitoria comenzó preguntándose si se podía aplicar la distinción aristotélica entre griego=hombre libre y bárbaro=esclavo a español/cristiano e indio respectivamente.

Según Vitoria, la primera cuestión a resolver ante la llegada de los españoles a América era esta: “¿eran [los indios] dueños legítimos de sus bienes y propiedades particulares?”²⁵. La cuestión se resolvía automáticamente sí, como era doctrina común, se consideraba a los indios como esclavos, pues entonces no podían poseer nada. Vitoria arguyó de inmediato que los que opinaban de esta forma apelaban a la citada teoría aristotélica, que mantenía que había hombres que por naturaleza eran esclavos²⁶. Pero antes de matizar lo que realmente había querido decir el Estagirita, se apresuró a desmentir a aquellos que afirmaban que el pecado mortal impedía la propiedad civil y el verdadero dominio: “el hombre es imagen de Dios por su naturaleza, esto es, por las potencias racionales; luego no lo pierde por el pecado mortal”²⁷.

No obstante, aún surgía otro interrogante previo también muy relevante: ¿podían ser los indios propietarios siendo amentes? Frente a ello, sentó de nuevo la proposición de que las criaturas irracionales no podían tener dominio, y a continuación señaló que los indios no estaban en este grupo por tener uso de razón. Además, realizó la siguiente puntualización sin dudar nunca de la racionalidad de los indios: “el hecho de que nos parezcan tan idiotas y romos proviene en su mayor parte de su mala y bárbara educación, pues también entre nosotros vemos que muchos hombres del campo bien poco se diferencian de los brutos animales”²⁸. Por lo tanto, los indios eran racionales y verdaderos dueños de sus posesiones.

Tras las consideraciones anteriores, Vitoria comentó explícitamente los argumentos aristotélicos sobre la esclavitud natural:

Aristóteles ciertamente no quiso afirmar que los que tienen poco entendimiento son por naturaleza esclavos y que no tienen dominio sobre sí y sus cosas. Esta es la servidumbre civil y legítima que no hace a nadie siervo por naturaleza. Tampoco quiere decir el filósofo que puedan ser privados de sus bienes, reducidos a esclavitud y vendidos aquellos que por naturaleza son cortos y de escasa inteligencia. Quiso decir que hay en

ellos una necesidad natural de ser regidos y gobernados por otros, siéndoles muy provechoso el estar sometidos a otros, como los hijos necesitan estar sometidos a los padres y la mujer al marido”²⁹.

Pues bien, una vez demostrado que los indios no eran esclavos por naturaleza, el maestro salmantino tenía que aclarar aún –a la par que discutía sobre los títulos legítimos e ilegítimos de la presencia de España en América– las causas justas para declarar una guerra, pues los capturados en un conflicto bélico podían ser esclavizados según lo que Aristóteles había llamado esclavitud legal. Una guerra, apuntaba Vitoria, solo podía ser justa si había justa causa, por lo que concluía: “si ninguna injusticia hicieron antes los bárbaros, ninguna causa hay de guerra justa”³⁰. Es decir, no era lícito hacer la guerra a los indios y despojarles de sus bienes porque no hubieran querido recibir las enseñanzas del Evangelio³¹.

Vitoria acotó los casos extremos en que una guerra podía ser lícita –y por tanto justa– incidiendo en que una guerra no se podía declarar porque el enemigo fuera infiel, sodomita o fornicador, o por los afanes expansionistas o los intereses particulares de un príncipe en contra del bien común de la comunidad; sino porque se impidiese a los españoles recorrer los territorios americanos comerciando y predicando libremente el Evangelio, se tuviesen que obstaculizar prácticas inhumanas (como los sacrificios de inocentes o el canibalismo), o se tuviera que ayudar a aliados. No obstante, incluso si se daban estos últimos supuestos, los españoles deberían primero, “con razones y argumentos, evitar el escándalo y demostrar por todos los medios que no [venían] a hacerles daño, sino que [querían] pacíficamente residir allí y recorrer sus territorios sin causarles daño alguno, y de[bían] demostrarlo no sólo con palabras, sino también con hechos”³². Únicamente en el caso extremo de que se agotase esta vía apaciguadora y los indios optasen por la violencia, era lícito que los españoles repeliesen “la fuerza con la fuerza”³³.

Por lo tanto, se intentaban limitar con claridad los casos en los que una guerra podía ser justa, y además nunca había que olvidar que el fin de la guerra era la paz y que –como también sostendría Las Casas– nunca debía declararse una guerra, por muy justa que fuese, si al final provocaba mayores males³⁴. Los españoles, por tanto, solamente podían declarar una guerra defensiva como mal menor y con muchas restricciones. Vitoria quería restringir así, a propósito, los motivos para iniciar una guerra, pues sabía que si se declaraba la misma por derecho de gentes cabía la posibilidad tanto de apropiarse de lo que se tomara del enemigo, como de que los indios se convirtiesen “en siervos nuestros”³⁵. En suma, ponía grandes impedimentos a la guerra justa para des-

²² *Ibid.*, p. 14.

²³ *Ibid.*, pp. 9, 24.

²⁴ *Ibid.*, p. 2.

²⁵ VITORIA, FRANCISCO. *Relectio de Indis*, op. cit., p. 13.

²⁶ *Ibid.*, p. 13.

²⁷ *Ibid.*, p. 18.

²⁸ *Ibid.*, p. 30.

²⁹ *Ibid.*, pp. 30-31.

³⁰ *Ibid.*, p. 63.

³¹ *Ibid.*, p. 65.

³² *Ibid.*, p. 83.

³³ *Ibid.*, p. 84.

³⁴ VITORIA, FRANCISCO. *Relectio de iure belli o Paz dinámica. Escuela Española de Paz (Primera generación 1526-1560)*. Madrid: CSIC, 1981, 160.

³⁵ VITORIA, FRANCISCO. *Relectio de Indis*, op. cit., p. 86.

cartar la posibilidad de que por esta vía bélica los indios se pudiesen convertir legalmente en esclavos.

Apenas cuatro años después del fallecimiento del maestro Vitoria y a iniciativa de Carlos I, se constituyó una Junta en Valladolid (1550-1551) con el fin de discutir sobre la licitud de someter a los indios al dominio español. La discusión académica iniciada por Vitoria salió así de las aulas universitarias salmantinas y se transformó en un debate público. Estuvieron presentes en Valladolid los tres teólogos dominicos Domingo de Soto, Bartolomé de Carranza y Melchor Cano, pero sobresalieron especialmente Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, que no eran académicos.

Las Casas fue un dominico autodidacta y un activista nato con una prosa convincente, persuasiva y vehementemente. Por su parte, Sepúlveda había estudiado teología, pero fue principalmente un erudito traductor de Aristóteles, preceptor del que luego sería Felipe II, y cronista al servicio de este (al igual que con anterioridad lo había sido de su padre, Carlos I). Sepúlveda, como Vitoria, no estuvo nunca en América y para describir a los indios se valió de fuentes secundarias, fundamentalmente de la *Historia general y natural de las Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo (cuya primera parte se publicó en 1535)³⁶. Precisamente, la principal arma de Las Casas fue la apelación a los hechos presenciados por él en América.

En el debate celebrado en Valladolid, Sepúlveda quiso dejar bien claro que su intención no era “despojar a estos bárbaros de sus bienes y posesiones ni reducirlos a la esclavitud, sino someterlos al gobierno de los cristianos”³⁷. No obstante, sus argumentos para someter políticamente a los indios eran los mismos que se podían alegar para esclavizarlos, y de ello fue plenamente consciente Las Casas; de ahí su reacción inmediata.

Los cuatro argumentos utilizados por Sepúlveda para someter a los indios al dominio español se pueden sintetizar en dos³⁸:

- (1) La naturaleza bárbara de los indios.
- (2) La justicia de la guerra contra los indios, fundamentada a su vez en tres motivos: 1º castigar a los indios por practicar la idolatría e inmolarse víctimas humanas; 2º salvar a miles de inocentes que morían –o morirían– como consecuencia de los sacrificios humanos; y 3º suprimir los impedimentos que se oponían a la predicación del Evangelio.

El primer argumento se correspondía con la justificación aristotélica de la esclavitud por considerar que los bárbaros eran esclavos por naturaleza. Los otros tres

restantes se asociaban con el argumento del Estagirita que aceptaba el acceso a la esclavitud por ser hecho cautivo en una guerra justa. Sepúlveda recalcó que el inicio de la guerra no era para privar a los indios de su libertad y de sus posesiones, sino para someterlos políticamente. Destacó que los indios ganarían no solo en lo cultural y lo material, sino sobre todo en el conocimiento del verdadero Dios³⁹. Sin embargo, no hizo referencia a las pérdidas de vidas humanas derivadas de los enfrentamientos armados, ni a la posibilidad de que los indios pudiesen ser sometidos a esclavitud al caer cautivos.

Las Casas sostuvo que los cuatro argumentos de Sepúlveda podían utilizarse para esclavizar a los indios. Aunque existieron diferencias entre Vitoria y Las Casas y es amplia la literatura que las ha analizado, en esta exposición se incidirá sobre todo en las semejanzas. Las Casas estuvo de acuerdo con el maestro salmantino tanto en criticar el argumento aristotélico –asumido por Sepúlveda– de que los indios eran bárbaros, como en limitar los casos en los que se podía justificar una guerra justa contra los indios. Es decir, Las Casas compartió las líneas básicas trazadas por Vitoria, pero las expuso con mayor vehemencia.

Las Casas se esmeró especialmente en desechar el primer argumento de Sepúlveda, en el que el citado cronista utilizaba las ideas aristotélicas en las que era un reconocido especialista. Tras realizar una erudita distinción entre cuatro tipos de bárbaros⁴⁰, Las Casas llegaba a la conclusión de que a los indios no se les podía considerar bárbaros en sentido estricto, es decir, necios, crueles, rudos, feroces, estólidos, estúpidos, ajenos a la razón y sin capacidad para gobernarse a sí mismos. Además, puntualizaba que este tipo de bárbaros, con tales cualidades, eran escasos en cualquier parte del mundo, y enfatizaba –como Vitoria– que los indios, como el resto de los hombres, estaban hechos a semejanza de Dios y no se les podía negar su racionalidad⁴¹. Por tanto, en la naturaleza había tan pocos bárbaros como monstruos.

Al igual que Vitoria, Las Casas completaba su argumentación haciendo una referencia directa a Aristóteles para descalificar su autoridad:

Por lo tanto, aunque el Filósofo, desconocedor de la verdad y caridad cristianas, escriba que los sabios pueden cazar a los bárbaros no menos que a las fieras, nadie entienda por ello que los bárbaros deben ser matados o sometidos a trabajos inicuos, duros, crueles y rígidos como jumentos, y que con tal fin pueden ser buscados y capturados por los más sabios⁴².

En suma, concluía con rotundidad: “Mandemos a paseo en esto a Aristóteles”. Asimismo, advertía que aquel que –siguiendo al Estagirita– quisiera comportarse como

³⁶ Las Casas acusó a Fernández de Oviedo de mentiroso y de participar en el maltrato a los indios: SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, y LAS CASAS, Bartolomé de. *Apología*. Madrid: Editora Nacional, 1975, pp. 377-382.

³⁷ SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, y LAS CASAS, Bartolomé de. *Apología*, op. cit., p. 58.

³⁸ *Ibid.*, pp. 61-72. En el apoyo doctrinal a sus argumentos, Sepúlveda no apeló a Vitoria. Vitoria revisó a Aristóteles, mientras que Sepúlveda aceptó los argumentos aristotélicos; Las Casas, por su parte, los desestimó.

³⁹ *Ibid.*, p. 76.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 125-143. Los cuatro tipos de bárbaros eran: 1º) hombres crueles e inhumanos; 2º) hombres que hablaban otro idioma o carecían de letras; 3º) bárbaros en sentido estricto (esclavos por naturaleza, según Aristóteles); y 4º) los no cristianos. A muchos españoles –según Las Casas– podría incluirse en el primer tipo, mientras que a los indios, en el peor de los casos, podría incluirse en el segundo o en el cuarto, pero nunca en el tercero.

⁴¹ *Ibid.*, p. 129.

⁴² *Ibid.*, p. 132.

“un cruel carnicero” y “esclavizar” a cualquier ser humano, era un tirano. Los indios no eran necios ni estúpidos, sino ingeniosos, y antes de la llegada de los españoles habían gozado de unos “gobiernos políticos bien constituidos [y] con saludable legislación” que habrían causado admiración a los más sabios de Atenas⁴³. De hecho, en su exaltada defensa de los indios, Las Casas los representaba con unas virtudes y capacidades que luego ensalzarían aquellos autores de la Ilustración que se refirieron a los nativos de tierras remotas como “buenos salvajes”.

Por lo tanto, Las Casas no aceptaba los argumentos aristotélicos de Sepúlveda, y además criticaba que este había utilizado una fuente deficiente para describir a los indios, como era la sesgada historia de Fernández de Oviedo. Él, sin embargo, sí había estado en América y podía desautorizar con conocimiento de causa cualquier visión que denigrase la capacidad racional del indio.

Pero Las Casas rechazaba también los argumentos de Sepúlveda que le servían para aceptar la guerra justa contra los indios en tres casos concretos. Primero, desechaba –como Vitoria– el argumento que sostenía que se podía emprender una guerra justa porque los indios practicaban la idolatría y la inmolación de hombres⁴⁴. No es que Las Casas y Vitoria no condenasen dichas prácticas, sino que estas no justificaban una guerra. Los indios, a diferencia de los herejes –que sí habían recibido el bautismo–, no estaban sometidos a la Iglesia y, por tanto, no podían ser castigados por idolatría. En consecuencia, concluía: “[los indios] no serán privados ni deberán ser privados de su libertad ni del dominio de sus cosas; por el contrario, pueden usar, mantener y gozar libre y lícitamente de tal libertad y dominio; tampoco deben ser sometidos a la esclavitud”⁴⁵.

En segundo lugar, Las Casas criticó el argumento de Sepúlveda que sostenía que se podía declarar una guerra justa para salvar a inocentes o impedir el canibalismo. Por un lado, porque era el argumento más contundente de los utilizados por Sepúlveda para declarar la guerra a los indios: ¿quién se podría negar a emprender una guerra justa para salvar a pobres inocentes y en contra de unos bárbaros que incluso practicaban el canibalismo? Es decir, frente a la descripción del indio por Las Casas como “buen salvaje”, Sepúlveda incidía en sus cualidades más violentas y brutales. Por otro lado, porque el mismísimo Vitoria había aceptado este motivo para emprender una guerra justa, aunque fuera con muchas precauciones, y Las Casas no podía dejar abierta una posibilidad que contaba con el beneplácito de su compañero dominico, el muy reconocido maestro de la Escuela de Salamanca.

Para echar abajo la citada justificación de la guerra por la defensa de los inocentes, Las Casas utilizaba un argumento que también había sido empleado por Vitoria: no se debía emprender una guerra, por muy justa

que fuese, si para impedir “la muerte de unos cuantos inocentes” se sacrificaba a “una innumerable multitud de hombres”⁴⁶. Y para que no hubiese ninguna duda, citaba al propio Vitoria con objeto de corroborar sus palabras⁴⁷. Llegaba incluso a afirmar que el príncipe, por su compromiso con “el bien común” de la República, estaba obligado a tolerar –o “disimular”– determinadas prácticas por más sanguinarias que fuesen, con el fin de no causar más males que los que intentaba evitar⁴⁸. Además, había que tener en cuenta que, una vez iniciada la guerra, era difícil distinguir a los culpables de los inocentes. Por otra parte, por ley natural –la que regía entre los indios– en algunas ocasiones se exigía ofrecer a Dios lo que era más apreciado, es decir, la vida. E incluso señalaba que otras religiones, incluida la católica, no excluían completamente la inmolación de inocentes, y ponía como ejemplo concluyente la predisposición de Abraham a sacrificar a su hijo Isaac cuando fue puesto a prueba por Dios⁴⁹.

En tercer lugar, Las Casas dismanteló con facilidad el último argumento aducido por Sepúlveda a favor de la guerra justa contra los indios, a saber: que la guerra preparaba el camino para la predicación del catolicismo. Como Vitoria, Las Casas creía que la conversión del indio debía ser un acto voluntario⁵⁰. Sin embargo, los actos violentos de los españoles, que no dudaba en catalogar de bárbaros, predisponían a los indios a rechazar el Evangelio.

En suma, Las Casas reafirmó los argumentos sostenidos por Vitoria en contra de considerar a los indios como bárbaros, y también cerró la posibilidad de declarar cualquier guerra justa a los indios que pudiera justificar reducirles a esclavitud y privarles de sus posesiones. Además, lo hizo con un estilo combativo que llegó con claridad a gobernantes y al gran público, y que contrastaba con el tono sosegado y académico de Vitoria que a él le desesperaba. Por otra parte, aunque Vitoria había puesto numerosas trabas para el inicio de una guerra –incluso en aquellos contados casos en que esta pudiera considerarse justa–, Las Casas fue aún más restrictivo al no aceptar ni tan siquiera como causa de una contienda la defensa de inocentes inmolados en ritos idolátricos, un argumento empleado con habilidad por Sepúlveda⁵¹.

3. Lope, Tirso, Calderón y el indio americano

En las tres piezas teatrales que analizamos en el presente epígrafe no hay ningún indio esclavizado, ni tan siquiera

⁴⁶ *Ibid.*, p. 251.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 253.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 295.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 290.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 342.

⁵¹ Es importante subrayar que en ningún momento se ha afirmado que Sepúlveda se inspirase en Vitoria, ni tampoco que Sepúlveda o Las Casas fueran discípulos de Vitoria (aunque Las Casas intentase matizar los “flecós” dudosos que Vitoria empleaba en su argumentación). Lo que sí se ha apuntado con claridad es que hay diferencias evidentes entre Vitoria y Las Casas, aunque aquí se haya incidido más bien en sus puntos en común. En definitiva, Vitoria corrigió a Aristóteles, Las Casas criticó al filósofo griego, y Sepúlveda utilizó al Estagirita en su argumentación (como gran especialista que era en dicho autor).

⁴³ *Ibid.*, p. 135.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 311.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 180. Las Casas se detuvo en los supuestos en los que se podría castigar a los infieles por idolatría. Por ejemplo, si se practicase en reinos que hubieran sido arrebatados a los cristianos injustamente. Pero ninguno de estos supuestos era aplicable a los territorios americanos. *Ibid.*, pp. 192-245.

después de ser vencidos por los ejércitos españoles. En este sentido los argumentos de Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas calaron en los tres dramaturgos estudiados. Asimismo, los personajes indios de las citadas obras teatrales presentan aspectos positivos, tal como se expondrá a continuación. No obstante, en algunas ocasiones los indios expresan su temor a ser esclavizados. Así, en el *Arauco domado* de Lope de Vega, Galvarino –al que los españoles han cortado las manos para intimidar a los suyos– plantea la siguiente cuestión a los araucanos:

¿cuánto mejor es morir
con las armas peleando
que vivir sirviendo a un noble
como bestia y como esclavo?⁵²

Por su parte, Tucapel –dirigiéndose al cacique Caupolicán– afirma que “veros esclavo” incita a los araucanos a luchar contra los españoles hasta la muerte⁵³; y Lautaro remacha diciendo:

¿De qué sirve
la vida, Caupolicán,
si es sujeta, esclava y triste?⁵⁴

En el mismo sentido se expresa la “bizarrá” india Piurisa en *La lealtad contra la envidia* de Tirso de Molina, cuando instiga a los suyos a luchar contra los españoles y califica de cobardes a los hombres que así no lo hiciesen:

Volveos, cobardes, servildos
como esclavos pues no sois
como hombres para vencerlos.
Llevad a cuestras desde hoy,
yanaconas de sus damas,
las andas en que su amor
os transforme en simples brutos
incapaces de razón.
Cultivaldes vuestros campos,
coman de vuestro sudor
regalos que a vuestros padres
en herencia el cielo dio.
Registrad en los abismos
metales que con temor
de la española avaricia
huyeron de su ambición.
Daldos a cerros la plata
y de motón en montón
el oro midan a hanegas
pues le idolatran por dios.
Concede a su apetito
vuestras hijas que algodón
para sus ropas les tejan
y infamias para su honor⁵⁵.

3.1. *Arauco domado* de Lope de Vega

El trasfondo del *Arauco domado* (1625) de Lope de Vega es la sublevación de los araucanos de Chile, para cuya represión se envió una expedición –en la que participó Ercilla– comandada por el joven y cruel García Hurtado de Mendoza, hijo del entonces virrey de Perú, Andrés Hurtado de Mendoza. De hecho, la acción transcurriría entre la llegada a Chile de don García en 1557, y la muerte del caudillo indígena Caupolicán en 1559.

En esta obra de encargo hay una mezcla de exaltación de la figura de Hurtado de Mendoza, crítica de ciertos aspectos de la Conquista, y admiración hacia el heroísmo y la valentía de los indígenas que defienden su independencia⁵⁶. De acuerdo con esta curiosa mezcla, los indios –como Tucapel, Galvarino, el caudillo Caupolicán, su esposa Fresia o su hijo Engol– son representados de forma compleja. Por un lado, muestran un buen entendimiento, se expresan con total corrección (haciendo gala de una notable capacidad retórica), tienen sus instituciones políticas (como una suerte de consejo deliberativo entre iguales), e incluso parecen poseer un buen conocimiento de algunos personajes de la mitología clásica y de determinados hechos históricos españoles; además, aparecen caracterizados como cortesés, generosos y honorables, al tiempo que indómitos y bravos guerreros amantes de la libertad, que temen caer bajo el yugo español y convertirse en siervos inanes. Es precisamente a raíz de esto cuando se hace una crítica de la Conquista en boca de los araucanos, que tachan a muchos españoles de codiciosos, crueles, soberbios y ruines. Así, Tucapel habla del peligro de sujetarse a un hombre extraño “que enriquecerse del sudor pretende / de nuestra mina de oro y fértil año”⁵⁷, y llama a los españoles “ladrones, que a hurtar venís / el oro de nuestra tierra”⁵⁸; por su parte, Galvarino –al que los de don García acaban de cortar las manos– pregunta a los araucanos si “[quieren] vivir como bestias, / en poder destos tiranos”⁵⁹.

Por otro lado, sin embargo, Lope muestra a veces a los indios como fieros salvajes, claramente inferiores a los españoles en múltiples aspectos (leyes, capacidad guerrera, hidalguía, etc.); y también como bárbaros crueles, violentos, primitivos e ignorantes que desconocen la verdadera fe cristiana y practican la antropofagia y la idolatría. En este sentido, por ejemplo, es significativa la figura del brujo Pillalongo, el cual invoca al demonio Pillán, personaje alegórico en forma de ídolo que profetiza la futura victoria de los españoles y de la doctrina cristiana⁶⁰; y asimismo resulta revelador que los indígenas estén dispuestos a beber sangre humana en el cráneo de Valdivia engastado en oro⁶¹.

Ilo (Cáceres), 1993, tomo IV, p. 127.

⁵⁶ En otra obra de Lope, *La famosa comedia del Nuevo Mundo descubierta por Cristóbal Colón*, los indios aparecen como ingenuos, no conocen el hambre de los metales preciosos, y reaccionan cuando los españoles cortejan a sus mujeres.

⁵⁷ VEGA, Félix Lope de. *Arauco domado*, op. cit., p. 130.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 117.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 146.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 113.

⁶¹ *Ibid.*, p. 146.

⁵² VEGA, Félix Lope de. *Arauco domado* [1625]. En: Souto Alabarce, A. (ed.), *Teatro Indiano de los Siglos de Oro*, México: Editorial Trillas, 1988, p. 146.

⁵³ *Ibid.*, p. 129.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 139.

⁵⁵ MOLINA, Tirso de. *La trilogía de los Pizarros* [1635], 4 tomos. Kasel: Edition Reichenberger /Fundación Obra Pía de los Pizarro Truji-

En cualquier caso, Lope se sitúa claramente en la estela de Vitoria-Las Casas, pues en su obra no aparece ningún esclavo (aunque los indios temen ser esclavizados si son vencidos), ni tampoco justifica la posible esclavización de los indígenas. De hecho, en ningún momento hace suyo el argumento de Sepúlveda de la esclavitud “por naturaleza”, puesto que en la caracterización de los araucanos se diría que pesan mucho más los elementos de racionalidad, honor, valentía y nobleza que ciertos rasgos puntuales de barbarie, crueldad, violencia o ignorancia. Pero, por otra parte, Lope tampoco comulga con la idea de “guerra justa”: la idolatría de los indios se explicaría por el desconocimiento de la verdadera doctrina cristiana, e incluso hay una comprensión hacia los motivos que mueven a rebeldía a los indígenas plantando cara a los españoles, aunque en último término deba imponerse la fe de la mano del dominio hispano (lo que se traducirá en la captura y empalamiento final del jefe Caupolicán, ya totalmente arrepentido y convertido al cristianismo)⁶². Es decir, Lope expone los argumentos que motivan tanto la actuación de los españoles (alabando la figura del gobernador Hurtado de Mendoza, no ensalzado en *La Araucana*), como de los indios, que defienden heroicamente su libertad; de hecho, en muchos momentos el dramaturgo trata a ambos en un mismo plano.

3.2. Amazonas en las Indias de Tirso de Molina

Tirso de Molina publicó en 1635 una trilogía sobre los hermanos Pizarro, aunque probablemente fue escrita entre 1626 y 1629. Miguel Zugasti, en el extenso estudio crítico de una de las ediciones actuales de la trilogía, destaca dos circunstancias que concurren en la concepción y desarrollo de la misma: por una parte, Molina fue uno de los pocos dramaturgos de primera fila del Siglo de Oro que —entre 1616 y 1618— estuvo en América, en concreto en la isla de la Española donde en su día había prendido la denuncia de maltrato de los indios por parte del dominico Montesinos; y, por otra parte, entre 1626 y 1629 también residió como comendador del convento de los mercedarios en Trujillo, ciudad de origen de los Pizarro⁶³.

Siguiendo de nuevo a Zugasti⁶⁴, todo apunta a que la trilogía fue un encargo de la familia Pizarro con el objetivo general de ensalzar la obra conquistadora de los hermanos Pizarro en Perú⁶⁵, y —en particular— limpiar su apellido desdorado por diversas circunstancias que acompañaron a los tres hermanos, Francisco, Gonzalo y Fernando. Así, en *Todo es dar en una cosa* se maquilla el origen bastardo de Francisco y se perfilan las cualidades del futuro conquistador; en *Amazonas en las*

Indias se rechaza que Gonzalo traicionase a Carlos V intentándose proclamar rey del Perú; y en *La lealtad contra la envidia* se esclarecen los hechos que condujeron al encarcelamiento de Fernando durante veinte años —en la prisión de estado de Castillo de la Mota— por firmar la sentencia de muerte de un miembro de la familia rival de los Almagro⁶⁶.

Pues bien, la segunda parte de la citada trilogía —*Amazonas en las Indias*— es la más interesante para el objeto del presente estudio, porque en ella las indias tienen un papel relevante⁶⁷. En primer lugar, Tirso de Molina estableció diferencias entre los nativos que poblaban El Perú. El maestro de campo de Gonzalo Pizarro, Francisco Carvajal, relata en un dilatado monólogo la expedición de su superior en busca de canela, e incide en que recorrieron tierras inhóspitas hasta llegar a unas muy ricas regadas por el Marañón, donde les recibieron “a puros escopetazos / los bárbaros que le habitan”⁶⁸.

No obstante, las indias Amazonas protagonistas de la trama (que recibían tal nombre por ser descendientes de las legendarias y míticas guerreras de la Antigüedad, como expone su reina Menalipe en un erudito y extenso relato) no son calificadas en ningún momento de bárbaras, aunque se reseña que practicaban la idolatría y el canibalismo⁶⁹. Las Amazonas de Tirso son inteligentes y cultas, y por tanto hacen pleno uso de su juicio y racionalidad; tienen amplios conocimientos históricos de España y del mundo antiguo, y están al tanto de las hazañas de los conquistadores españoles y de personajes heroicos-míticos como Alcides o el gigante Atlante⁷⁰;

⁶⁶ Las fuentes para su composición fueron variadas. Entre ellas destacan los *Varones ilustres del Nuevo Mundo* de Fernando Pizarro y Orellana (publicadas en 1639, aunque escritas alrededor de 1625-1628); la *Historia general de las Indias* (1552) de Francisco López de Gómara; la *Historia general del Perú. Segunda parte de los comentarios reales de los incas* (1571) del Inca Garcilaso de la Vega; y la *Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú* (1555) de Agustín de Zárate. Pero, sobre todo, como señala Zugasti, hay mucha dosis de imaginación, como era de esperar de un dramaturgo de la talla de Tirso de Molina: MOLINA, Tirso de. *La trilogía de los Pizarros*, op. cit., tomo I, pp. 61-74. También pudo utilizar, según Castillo, las *Elegías de varones ilustres de Indias* de Juan de Castellanos (1589), la *Historia del Perú* (1571) de Diego Fernández, y la *Relación del nuevo descubrimiento del famoso río Grande de las Amazonas* (1542) de Fray Gaspar de Carvajal (CASTILLO, Moisés R. *Indios en escena*, op. cit., p. 170).

⁶⁷ La trama argumental de *Amazonas en las Indias* se dirime en dos planos. Por una parte, el contacto de Gonzalo de Pizarro con las Amazonas en el transcurso de una expedición de descubrimiento (1539-1542), y la propuesta de matrimonio de la reina Menalipe y su hermana Martesia a Gonzalo Pizarro y a su maestro de campo Carvajal, respectivamente. Por otra parte, el conflicto por apoderarse del gobierno del Perú. Francisco Pizarro fue asesinado (1541) y Gonzalo se consideró su legítimo sucesor, pero sus deseos se truncaron cuando el emperador Carlos V nombró primer virrey del Perú a Blasco Núñez Vela.

⁶⁸ MOLINA, Tirso de. *La trilogía de los Pizarros*, op. cit., tomo III, p. 77. Se refiere a los “zumacos”.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 27-44. Por cierto, en cuanto a la cuestión del abolengo de la jerarquía inca, cabe señalar que Gonzalo Pizarro renuncia a casarse con la india Menalipe —de tan ilustre pasado— porque prefiere finalmente a Francisca, hija de su hermano Francisco e india inca también de glorioso linaje. Como la propia Francisca expone con orgullo: “Mi abuelo fue Guaynacapa; / Yupanguí y Pizarro soy” (*Ibid.*, pp. 105-106). Es decir, era nieta del emperador inca Huayna Cápac. Y tras la muerte de Gonzalo se casaría con su otro tío, Fernando Pizarro, protagonista de la tercera parte de la trilogía.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 19.

⁶² *Ibid.*, p. 154.

⁶³ MOLINA, Tirso de. *La trilogía de los Pizarros*, op. cit., tomo I, p. 3.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 15-20.

⁶⁵ Más cuando —como apunta Torres Nebrera en su introducción a MOLINA, Tirso de. *Las hazañas de los Pizarros* [1635]. Mérida: Editora Regional de Extremadura, 1993, p. 13— Bartolomé de las Casas señaló que Francisco Pizarro “descubrió y destruyó”, y que su hermano Fernando, con su “ánimo varonil”, “mataba de mil en mil los indios” (MOLINA, Tirso de. *La trilogía de los Pizarros*, op. cit., tomo IV, p. 46).

y asimismo dominan perfectamente el español, hasta el punto de que lo hablan “mejor que las [mujeres] de Sevilla”⁷¹. Menalipe llega incluso a definir a su hermana –la sacerdotisa Martesia– como “prodigiosa en las armas y en las ciencias”⁷². Y ante la sorpresa de los españoles por el hecho de que las Amazonas tuviesen todos estos conocimientos históricos y lingüísticos, Martesia contesta con orgullo: “que tal divinidad mi pecho encierra / que oráculo soy, pasmo desta tierra”⁷³.

Pero, además, las indias de Tirso tienen un carácter noble, generoso y leal, como lo demuestran en numerosas circunstancias. Así, a modo de ejemplo, Menalipe –a sabiendas del gusto de los españoles por los bienes materiales y de que Gonzalo venía buscando fama, pero también canela⁷⁴– no duda en proponerle matrimonio, incluso a costa de derogar las leyes de su pueblo, y pone a su disposición las riquezas de su reino⁷⁵. Igualmente, el amor y la lealtad de la reina y de su hermana por Gonzalo y Carvajal –respectivamente– les lleva a prevenir en numerosas ocasiones a sus amados de las conspiraciones de sus compatriotas contra ellos; y Menalipe ruega a Gonzalo que se quede en su reino para gozar “aquí seguras paces” y evitar un final fatal⁷⁶.

Asimismo, de las indias se destaca su bravura, valentía y defensa de su libertad, aunque el galante Gonzalo no conciba que se pueda pelear contra una mujer⁷⁷. Esta pericia y bravura de los indios –a pesar de que luchaban con arcos, flechas y hachas frente a espadas, escudos y caballos– se apunta en toda la trilogía, si bien los españoles acaban ganando las batallas no solo por su técnica superior, sino gracias a que siempre tenían el apoyo de Dios, que nunca sostenía ninguna tiranía como la idolatría⁷⁸.

Por todo lo dicho hasta aquí las indias no eran bárbaras, y por tanto no se podía justificar su esclavitud por razones naturales. No obstante, en la obra de Tirso también se destacaban otros rasgos, de los señalados por Sepúlveda, que eran más controvertidos: las indias Amazonas eran idolatras, incluso brujas, y practicaban el canibalismo. Cuando Martesia revela a su amado Carvajal sus poderes que le permiten tener conocimientos de las proezas de los españoles y de su lengua, este no duda en calificarla de “bruja” y rotundamente rechaza casarse con ella: “no acepto matrimonios / en que entra a la parte los demonios”⁷⁹. Y eso que Martesia pronostica que

si vuelve a Lima acabará en un cadalso, pero Carvajal siempre expresa la superioridad del cristianismo sobre las brujerías de las indias: “pues vale más su cruz roja [la de Santiago] / que diez legiones de duendes”⁸⁰. Gonzalo se refiere con naturalidad a los “hechizos”, “que en esta tierra el demonio / con esto engaña a los indios”⁸¹. Y más contundente es Juan, el hermano pequeño de los Pizarro, que en la tercera parte de la trilogía expresa su voluntad de vencer “cada vida de idólatra”⁸², e incluso arenga a los suyos diciendo: “inmortalicemos hoy tan justa guerra”⁸³.

Categorica también es la declaración del canibalismo por parte de Menalipe: “Carne humana es el manjar / que alimenta nuestra vida”⁸⁴. Y Carvajal, cuando narra su primer encuentro con las Amazonas, acentúa:

por Dios que nos desvalijan
de las almas y que hambrientas
o nos asan o nos guisan,
porque comen carne humana
mejor que nosotros guindas⁸⁵.

En suma, en la obra de Tirso no hay motivos para la esclavitud natural ni prisioneros esclavizados, aunque las indias sean idólatras y caníbales, dos circunstancias enfatizadas por Sepúlveda que podrían abrir la puerta a la esclavitud legal según temía Bartolomé de las Casas. Otro asunto es que la idolatría y el canibalismo fueran prácticas abominables y diesen lugar a que –por ello– los españoles considerasen superior su cultura y religión.

Por tanto, no se defiende la esclavitud, pero en el texto de Tirso Gonzalo Pizarro y los suyos amparan el repartimiento de indios, un sistema para dotar de mano de obra a las explotaciones agrícolas y mineras que Bartolomé de las Casas criticó duramente. Esta defensa de los repartimientos fue una de las causas de su sublevación contra Blasco Núñez, que llegó a Perú como primer virrey para establecer las Leyes Nuevas de Indias de 1542. Dichas leyes ponían orden en este asunto del repartimiento de los indios recortando ciertas prerrogativas de los conquistadores, con la finalidad de mejorar el buen tratamiento y conservación de los nativos; aunque –como apunta Castillo– finalmente “fueron abolidas por el propio Carlos V con la *Ley de Malinas* de 1545, tras sufrir la rebelión de los encomenderos luego de las guerras civiles del Perú encabezadas por Gonzalo Pizarro”⁸⁶.

A Blasco Núñez se le acusa en la obra de tirano, de derrochador del dinero público, y de contribuir a desestabilizar la región con la finalidad última de justificar la rebeldía de Gonzalo Pizarro⁸⁷. Detrás de la sublevación de Gonzalo no solo estaba su reivindicación del gobierno del Perú por los poderes que supuestamente le había

⁷¹ *Ibid.*, p. 93.

⁷² *Ibid.*, p. 40.

⁷³ *Ibid.*, p. 20.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 42. No obstante, Tirso de Molina se refiere a los buenos españoles como los Pizarro, que –como declara Fernando– “fama pretend[en], no plata” (MOLINA, Tirso de. *La trilogía de los Pizarros*, op. cit., tomo IV, p. 31), y a los que además no les guía “la codicia” (*Ibid.*, p. 116). Pero también había algunos malos españoles motivados por puros intereses materiales. Así, la india Guaica reprende al criado de Fernando con las siguientes palabras: “Busque el oro tu codicia, / que no has de hallar, pues te infama. / Apague el agua la llama / de tu insaciable avaricia” (*Ibid.*, pp. 107-108). También la india Piurisa se queja de la “codicia” de los españoles y cómo “idolatrán por dios” a los metales preciosos (*Ibid.*, p. 127).

⁷⁵ MOLINA, Tirso de. *La trilogía de los Pizarros*, op. cit., tomo III, p. 44.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 47.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 18.

⁷⁸ MOLINA, Tirso de. *La trilogía de los Pizarros*, op. cit., tomo IV, p. 96.

⁷⁹ MOLINA, Tirso de. *La trilogía de los Pizarros*, op. cit., tomo III, p. 24.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 160.

⁸¹ *Ibid.*, p. 117.

⁸² MOLINA, Tirso de. *La trilogía de los Pizarros*, op. cit., tomo IV, p. 81.

⁸³ *Ibid.*, p. 87.

⁸⁴ MOLINA, Tirso de. *La trilogía de los Pizarros*, op. cit., tomo III, p. 27.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 93.

⁸⁶ CASTILLO, Moisés R. *Indios en escena*, op. cit., p. 177.

⁸⁷ MOLINA, Tirso de. *La trilogía de los Pizarros*, op. cit., tomo III, pp. 135-136, 158-159.

transferido su hermano Francisco antes de morir, sino también el asunto del reparto de los indios. Cristóbal Vaca de Castro –oidor de la Real Chancillería de Valladolid– fue enviado por el rey antes que Blasco Núñez para acabar con los enfrentamientos entre los Pizarro y los Almagro, y con la facultad de convertirse en gobernador del Perú si moría Francisco Pizarro, como así ocurrió; en la obra aparece próximo a Pizarro y se refiere al Perú como “todo este imperio de plata, / indios y repartimientos”⁸⁸. Incluso pidió a su sustituto –el virrey Blasco Núñez– la suspensión de las nuevas leyes “de tanto perjuicio” relacionadas con dichos repartimientos, aunque recibió un “no” por respuesta⁸⁹.

Gonzalo, de una forma prudente, le dice a Vaca de Castro que, hasta que se resuelva si el virrey del Perú debe ser él o Blasco Núñez Vela, se retira a su finca de Las Charcas “en las minas de mi repartimiento / donde sus indios me han encomendado”⁹⁰. Pero Carvajal le comunica las primeras medidas tomadas por Blasco Núñez en los siguientes alarmantes términos:

Notificó en Panamá
Blasco Núñez, como digo,
las severas ordenanzas.
No habemos de tener indios,
no ha de haber encomenderos,
yanaconas de servicio
ni por imaginación.
Llevar para el beneficio
de minas los naturales
será criminal delito,
con que estériles los centros
destos codiciosos riscos,
a falta ya de comadres
(quiero decir de ministros),
nos dificultan los partos
de sus precisos esquilmos⁹¹.

Gonzalo, en un primer momento, rehúsa tomar el mando por lealtad a Dios, al rey y a su honor, pero Carvajal le increpa con las siguientes palabras en las que resuenan las ideas de Sepúlveda:

¿Pues qué ley, qué rey, qué fama
su conservación no arriesga
si pusilánime agora
rehúsas el defenderla?
Nuestra ley, cuyos principios
saben los indios apenas,
¿podrá en ellos ser durable
si en su libertad los dejan?
Aun viviendo encomendados
a españoles que refrenan
su superstición antigua
y nuestra fe les enseñan,
buscan de noche las guascas,
y entre los riscos y cuevas

idólatras sacrifican
a los brutos y a las piedras.
¿Qué harán, pues, cuando les falten
los dueños a quien respetan
y con libertad dañosa
ejerciten sus blasfemias?
Luego si el virrey nos quita
su administración, ya queda
destruida en el Pirú
la ley que a Cristo venera.
También al rey se desirve,
mientras que no te obedezcan
por nuestro gobernador⁹².

Aunque el tema del repartimiento de los indios era el mar de fondo de los enfrentamientos, la chispa que verdaderamente hizo saltar el conflicto fue que Blasco Núñez apresó a Francisca Pizarro:

Sin retornos mis servicios,
vaya; sin indios ni rentas
mis heridas y trabajos,
¿qué importa cuando se pierdan?;
pero, ¿sin fama, sin honra, a peligro la limpieza
de mi inocente sobrina
y que por ella no vuelva?⁹³

Finalmente, Gonzalo rechazó proclamarse rey como le solicitaban las amazonas y Carvajal, quien a su vez le aconsejaba que una vez proclamado rey nombrase a condes y marqueses, repartiendo rentas “ya en indios y ya en lugares”⁹⁴. Pero Gonzalo no aceptó y murió sin traicionar a su rey.

3.3. *La aurora en Copacabana de Calderón*

A diferencia de otras piezas de teatro de tema indiano que incidían en distintos momentos del proceso de la Conquista, *La aurora en Copacabana* (1672) de Calderón resalta sobre todo el aspecto religioso: es decir, se centra especialmente en la conversión al cristianismo de los indígenas una vez pacificado El Perú, lo que sucede tras sucesivos “milagros” cuya plasmación en escena debió requerir notables recursos para la época. Tampoco en esta obra hay indios esclavos, pero sí indios finalmente liberados de la tiranía, la idolatría y los sacrificios humanos por los españoles y el cristianismo. De hecho, tales elementos desempeñan un papel fundamental en la trama argumental, hasta el punto de que la Idolatría es un personaje alegórico que incita a los indígenas a realizar los citados sacrificios. En cualquier caso, la mayoría de los personajes son indios, y el protagonismo lo tienen el rey Guáscar Inga, el galán Yupanguí y la sacerdotisa Guacolda.

La obra se desarrolla en tres momentos diferentes. El primero, en 1528-29, sería la llegada exploratoria de los españoles a la playa de Tumbes, pero vista desde la perspectiva de los indios: toman el barco de Pizarro, Al-

⁸⁸ *Ibid.*, p. 63.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 113.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 99.

⁹¹ *Ibid.*, pp. 111-112.

⁹² *Ibid.*, pp. 132-134.

⁹³ *Ibid.*, p. 138.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 164.

magro y Candía por un monstruo marino⁹⁵, y Yupanguí se queda literalmente deslumbrado y paralizado ante la cruz de madera que planta Candía, lo que le impide emplear su arco⁹⁶. La Idolatría entonces, enfurecida, ordena un sacrificio humano al dios Sol, y resulta elegida la bella sacerdotisa Guacolda, amada tanto por el rey como por su lugarteniente Yupanguí⁹⁷; este –por mandato de su señor– libera finalmente a Guacolda al tiempo que empiezan a germinar en ella las primeras dudas ante la crueldad de los ritos de inmolación humana⁹⁸.

El segundo momento, en 1523-33, es cuando los españoles regresan para conquistar el territorio, recibiendo en Cuzco una lluvia de fuego por parte de los indios de la que les salva la milagrosa intercesión de la Virgen María⁹⁹. Por su parte, Guacolda y Yupanguí, cuyo amor ha suscitado la ira del rey Guáscar, se salvan también milagrosamente de ser asaetados al desaparecer tras agarrarse a una cruz y un árbol¹⁰⁰.

Finalmente, el tercer momento sería en 1562-63, cuando una vez completada la Conquista y convertidos al cristianismo los indios, se plantea la necesidad de disponer de una imagen de la Virgen en Copacabana para facilitar su adoración por el pueblo: entonces, el otrora orgulloso guerrero Yupanguí –quien ahora es el modesto artesano Francisco, que viste “en traje de español” y está casado con la humilde María (antes sacerdotisa Guacolda)–, crea con fervor una talla de la Virgen que resulta deficiente, pero que un nuevo y último milagro transformará¹⁰¹.

Otra vez aparece en esta obra la doble visión de los indios: por un lado, como seres cultivados, honorables y corteses, que hablan con total propiedad y son perfectamente racionales; y, por otro lado, como salvajes, bárbaros e idólatras que practican sacrificios humanos y están dispuestos a dar fiero batalla a los españoles. Pero nada de ello justifica su esclavización: lo que en realidad quiere poner de manifiesto Calderón, en línea con la cristianización pacífica propugnada por Las Casas, es que los indios tienen todas las cualidades humanas necesarias para llegar a ser leales súbditos de la Corona y devotos miembros de la Iglesia: solo les falta conocer verdaderamente el Evangelio para dejar de lado su culto idólatra y repudiar los sacrificios humanos. Y esa tarea de llevarles la “verdadera fe” es precisamente la misión “divina” que en último término cumplen los españoles, sacándoles de la oscuridad de la barbarie y abriéndoles el camino hacia la luz del cristianismo.

Pero esta conversión no se haría de forma violenta o impuesta, sino voluntariamente, ante el peso de la evidencia de la doctrina del amor fraterno, el ejemplo dado por los españoles, y los distintos milagros observados a lo largo de la pieza teatral: es decir, los indios irían afianzándose cada vez más –por su propio entendimiento– en

la religión cristiana, cuya verdad empiezan a vislumbrar ya desde el principio de la obra y luego van descubriendo poco a poco. En definitiva, si bien las carencias técnicas y religiosas de los indios –que a este respecto estarían aún en la “infancia”– revelarían la superioridad española, dichas carencias acabarían siendo solventadas con la enseñanza y la asistencia de los españoles. En este sentido, el tercer acto de la obra de Calderón refleja la plena asimilación de los indios por la vía de la evangelización: una vez totalmente convertidos y arrepentidos, quedan perfectamente conformados al modelo español de fieles vasallos de la Monarquía Católica y de la Iglesia. Y este era precisamente el mensaje básico de exaltación de la fe que Calderón quería transmitir al público que asistía a los corrales de comedias a ver su obra.

4. Conclusiones

En las tres piezas teatrales analizadas en este trabajo no aparecen indios esclavizados, ni tan siquiera después de ser vencidos por los españoles –ya fuera o no en “guerras justas”. En este sentido, se podría concluir provisionalmente que los argumentos de Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas, por una parte, y la visión proyectada en sus obras por Tirso de Molina, Félix Lope de Vega y Pedro Calderón de la Barca, por otra, estuvieron en plena sintonía. Quedaría aún por estudiar los canales por los que los argumentos de los primeros pudieron llegar a los segundos, o si los dramaturgos llegaron a similares conclusiones de forma independiente. Asimismo, estos dramaturgos destacaron aspectos positivos a la hora de perfilar sus personajes indios, tales como valentía, defensa de la libertad, indómito espíritu guerrero, nobleza, no obsesión por los metales preciosos –a diferencia de algunos españoles–, abolengo aristocrático de sus líderes, o incluso cultura e inteligencia (como las protagonistas de las *Amazonas en las Indias* de Tirso de Molina). De hecho, indios y españoles son colocados en algunas ocasiones en el mismo plano, como claramente se puede apreciar en el *Arauco domado* de Lope de Vega. Pero los indios expresan siempre su temor a ser esclavizados, en tanto que algunos españoles exponen claramente una defensa del “repartimiento” de los indios para ejecutar trabajos en las explotaciones agrícolas y mineras, como en las *Amazonas en las Indias*.

Por otra parte, cuando Lope, Tirso o Calderón trazan el perfil de los personajes indios en sus obras, también aparecen otros rasgos que fueron destacados por Juan Ginés Sepúlveda, que según este podían justificar su sometimiento a los españoles, y que según otros –como Bartolomé de las Casas– podían abrir eventualmente las puertas a su esclavización. En primer lugar, se califica a veces a algunos indios como bárbaros, atributo esencial para justificar la esclavitud natural. Asimismo, se incide en sus cultos idólatras y en su fiereza, traducida en prácticas de canibalismo o de sacrificios humanos, que, por la contundencia de su puesta en escena, debieron quedar grabados con facilidad en la mente de los asistentes a los corrales de comedias. Estos eran

⁹⁵ CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro. *La aurora en Copacabana* [1672]. En: Souto Alabarce, A. (ed.), *Teatro Indiano de los Siglos de Oro*, México: Editorial Trillas, 1988, p. 314.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 320.

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 324-325.

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 326-327.

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 342-343.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 351-352.

¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 357-358, 371-372.

temas controvertidos porque podrían llegar a justificar “guerras justas” y, por tanto, la captura de prisioneros y su sometimiento a la esclavitud (esclavitud legal). Sepúlveda incidió en estos rasgos de los indios, Las Casas descartó que los mismos justificasen el sometimiento de los indígenas o su esclavización, y Vitoria analizó algunas excepciones para el inicio de una “guerra justa”, entre las que se encontraban las prácticas inhumanas (aunque siempre con muchas precauciones y una vez agotada la vía apaciguadora).

Lo que notoriamente subyace en estas obras de teatro es que la conversión de los indios al cristianismo —dándose por supuesto que se producía voluntariamente— les

acababa liberando de tiránicas prácticas inhumanas, como queda patente en *La Aurora de Copacabana* de Calderón de la Barca. Por eso dichas prácticas no debían conducir a su esclavización.

En suma, los argumentos posibles a favor de la esclavitud se exhiben en las tres piezas teatrales estudiadas, aunque no se utilizan para justificarla. Ello no es óbice para que se considere la superioridad religiosa, bélica y cultural de los españoles, y se infantilice en algunas ocasiones al indio. Es decir, los tres dramaturgos no consideraron la posibilidad de esclavizar a los indios, siendo cuestión diferente si se les debía tutelar hasta que adquiriesen el nivel cultural de los españoles.

5. Bibliografía

- Aristóteles. *Política*. Edición de Julián Marías y María Araujo. Madrid: Instituto Estudios Políticos, 1979.
- Arellano, Ignacio. «La imagen de las Indias y los puntos de vista de la escritura». En: *Las Indias (América) en la literatura del Siglo de Oro: homenaje a Jesús Cañedo*, Kassel: Edition Reichenberger, 1992, pp. 301-312.
- Calderón de la Barca, Pedro. *La aurora en Copacabana* [1672]. En: Souto Alabarce, A. (ed.), *Teatro Indiano de los Siglos de Oro*, México: Editorial Trillas, 1988, pp. 309-376.
- Castellano, Juan R. «El negro esclavo en el entremés del Siglo de Oro». *Hispania*, vol. 44, n° 1, 1961, pp. 55-65.
- Castilla Urbano, Francisco. *El pensamiento de Francisco de Vitoria: Filosofía política e indio americano*. Barcelona/México: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, 1992.
- Castilla Urbano, Francisco. «El Democrates secundus de Juan Ginés de Sepúlveda, ¿retórica o ideología?». *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 66, n° 247, 2010, pp. 83-107.
- Castillo, Moisés R. *Indios en escena: la representación del amerindio en el teatro del Siglo de Oro*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 2009.
- Cervantes, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*, 2 vols. [1605 y 1615]. Edición del Instituto Cervantes dirigida por Francisco Rico. Barcelona: Instituto Cervantes-Crítica, 1998.
- Fra Molinero, Baltasar. *La imagen de los negros en el teatro del Siglo de Oro*. Madrid: Siglo XXI, 1995.
- Fra Molinero, Baltasar. «Los negros como figura de negación y diferencia en el teatro barroco». *Hipogrifo*, vol. 2, n° 2, 2014, pp. 7-29.
- García Añoveros, Jesús María. *El pensamiento y los argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo XVI y su aplicación a los indios americanos y a los negros africanos*. Madrid: CSIC, 2000.
- Krupecka, Iwona. «Desde la retórica a la interculturalidad. Algunas reflexiones desde las aportaciones de Bartolomé de Las Casas». *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 73, n° 278, 2017, pp. 1151-1171.
- Lauer, A. Robert. La conquista de Chile en el teatro español del Siglo de Oro». En: *El escritor y la escena: Actas del II Congreso de la Asociación Internacional de Teatro Español y Novohispano de los Siglos de Oro (17-20 de marzo de 1993, Ciudad Juárez)*, México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1994, pp. 95-103.
- Llinares, Joan. 1998. «Aristóteles y los indios de América. En torno al problema antropológico de la esclavitud». En: Álvarez Gómez, A., y Martínez Castro, R. (eds.), *En torno a Aristóteles: homenaje al profesor Pierre Aubenque*, edición de, Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1998, pp. 457-483.
- Mata Induráin, Carlos. «El imaginario indígena en el *Arauco domado* de Lope de Vega». *Taller de Letras*, extra n° 1, 2012, pp. 229-252.
- Maestre Sánchez, Alfonso. «‘Todas las gentes del mundo son hombres’. El gran debate entre Fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573)». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, n° 21, 2004, pp. 91-134.
- Molina, Tirso de. *La trilogía de los Pizarros* [1635], 4 tomos. Edición y estudio crítico de Miguel Zugasti. Kassel: Edition Reichenberger /Fundación Obra Pía de los Pizarro Trujillo (Cáceres), 1993.
- Molina, Tirso de. *Las hazañas de los Pizarros* [1635]. Edición de J. Cañas Martín e introducción de G. Torres Nebrera. Mérida: Editora Regional de Extremadura, 1993.
- Olaechea Labayen, Juan B. «Una reina contra el sistema. Isabel la Católica y la esclavitud de indios». *Arbor*, n° 629, 1998, pp. 133-170.
- Peña Tristán, María Luisa. *La esclavitud en la literatura española de los Siglos de Oro*. Tesis Doctoral de la Facultad de Filología. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2012.
- Perdices de Blas, Luis, y Ramos Gorostiza, José Luis. «The Debate over the Enslavement of Indians and Africans in the Sixteenth and Seventeenth-Century Spanish Empire». En: Tellkamp, Jörg (ed.), *A Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*, Leiden y Boston: Brill, 2020, pp. 295-317.
- Santos Morillo, Antonio. «Caracterización del negro en la literatura española del siglo XVI». *Lemir*, n° 15, 2011, pp. 23-46.
- Sepúlveda, Juan Ginés de, y Las Casas, Bartolomé de. *Apología*. Edición de A. Losada. Madrid: Editora Nacional, 1975.
- Urzáiz, Héctor. «La imagen de las Indias en el teatro breve del Siglo de Oro». *Teatro: Revista de Estudios Culturales*, n° 15, 2001, pp. 199-223.
- Vega, Félix Lope de. *Arauco domado* [1625]. En: Souto Alabarce, A. (ed.), *Teatro Indiano de los Siglos de Oro*, México: Editorial Trillas, 1988, pp. 107-156.

Vitoria, Francisco de. *Relectio de Indis o libertad de los indios*. Edición de Luciano Pereña y J.M. Pérez Prendes. Madrid: CSIC, 1967.

Vitoria, Francisco de. *Relectio de iure belli o Paz dinámica. Escuela Española de Paz (Primera generación 1526-1560)*. Edición Luciano Pereña, Vidal Abril, Carlos Barciero y F. Maseda. Madrid: CSIC, 1981.