

Notas para el estudio del contexto teórico del Requerimiento

Andrés Salvador*

Texto presentado en el curso de las III Jornadas de Historia del Derecho denominada "La Historia del Derecho hasta 1880" llevadas adelante en modalidad virtual e híbrida en la Ciudad de Corrientes del 06 al 07 de setiembre de 2023, organizada por la Cátedra C de Historia Constitucional Argentina de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Nacional del Nordeste, la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica Argentina, la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino y la Universidad del Salvador.

Introducción

El propósito de este trabajo es el de reunir un conjunto de notas sobre el contexto teórico de la institución del Requerimiento como instrumento orientado a legitimar la ocupación de las tierras americanas por España en el siglo XVI.

Antecedentes

Controversia sobre los justos títulos y el status jurídico político de los indios. Tras el descubrimiento de América y a comienzos del siglo XVI, como resultado de los términos en que se desarrollan las relaciones entre Españoles y Aborígenes Americanos, se origina lo que será una prolongada controversia¹ que girará en torno a dos cuestiones:

-El “justo título” del rey para el dominio de América” (Haring, 1958: 15), y *vinculada* (Haring, 1958: 15; Tau Anzoátegui – Martiré, 2018: 194 §240) a esta:

-De “si los indios eran seres racionales, o más bien debían ser considerados como animales del campo, según lo mostraban su canibalismo, idolatría y demás vicios” (Haring, 1958: 15)

Como acertadamente observa Antonio-Errique Pérez Luño: “La polémica sobre América tuvo como principal *objeto la discusión sobre el status jurídico político de los indios*. El punto central y originario del debate se polariza, en efecto, en relación con la condición personal de los aborígenes americanos.” (Pérez Luño, 1995: 24), de allí que los asuntos comprendidos por el problema de los *justos títulos*, a saber:

1. “la cuestión acerca de la legitimidad moral y jurídica del dominio español sobre las Indias” (Pérez Luño, 1995: 24);
2. “las controversias sobre la licitud de la guerra frente a los pueblos que no se sometieron a la soberanía hispana” (Pérez Luño, 1995: 24);

* Abogado y Profesor en Ciencias Jurídicas, se desempeña actualmente como Profesor Adjunto por Concurso (Res. – 2023 – 289 – CS # UNNE) en Historia Constitucional Argentina – Cátedra C en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Nacional del Nordeste (UNNE). Es Miembro de Número de la Junta de Historia de la Provincia de Corrientes.

¹ Como resultado de la cual escribe Silvio Zavala “el propio pueblo conquistador llegó a revisar su primera actitud dominadora y violenta adoptando otra más liberal que la aceptada a fines de la Edad Media en los tratos con pueblos gentiles.” (Zavala, 1984: 38-39), “No faltó agudeza a estos españoles para convertirse en críticos de sus propias acciones” (Zavala, 1984: 31) que llevara incluso al planteo de la llamada *duda indiana*, sobre esto ver Perez Luño, 1995: 85 nota 30. Véanse también las reflexiones de Lewis Hanke, 1959: 71-72; y sobre la revisión teórica que tiene lugar por parte de tratadistas españoles y pensadores de otras partes de Europa ver Zavala, 1984: 31-39.

3. “así como las propuestas sobre la forma política que debía revestir el gobierno español en América y la organización de las comunidades indígenas” (Pérez Luño, 1995: 24-25), dependían, al decir de nuestro autor: “de la respuesta que se diese a un tema básico y preliminar: ¿cuál es la naturaleza del indio americano?” (Pérez Luño, 1995: 25), ya que:

1. Por un lado “si como sostenían algunos, se trataba de seres salvajes, barbaros más cercanos a los monos² que a los hombres³, hacía falta muy poco esfuerzo argumentativo para justificar el dominio español.” (Pérez Luño, 1995: 25).
2. Mientras que por otro lado “si se admitía el carácter plenamente humano de los indios (...) se infería de ello su condición de personas libres, poseedoras de bienes que no podían usurparse arbitrariamente, así como de comunidades políticas autóctonas que no debían ser ignoradas ni abolidas.” (Pérez Luño, 1995: 25).

Planteamiento del problema indiano. Las repercusiones del sermón pronunciado en 1511 en la catedral de Santo Domingo por fray Antonio de Montesinos en que condenaba la conducta de los pobladores con los indígenas al par que censuraba los títulos con que se pretendía legitimar las encomiendas así como los informes de personajes encumbrados de la colonia, trasladan el problema de la validez de los títulos para emprender la conquista a la metrópoli, poblando de dudas el espíritu del Rey Fernando quien cita a Junta de teólogos, canonistas y jurisconsultos en Burgos en 1512 la que sanciona una legislación (Sierra, 1980: 59, 65-66) que se conocen como Leyes de Burgos y que constituyen “El primer conjunto de disposiciones orgánicas acerca de esta cuestión (...) En este documento se establecían los principios de la conversión religiosa y el buen tratamiento de los aborígenes, con especiales obligaciones a cargo de los encomenderos y funcionarios reales.” (Tau Anzoátegui – Martiré, 2018: 196 §243).

Desarrollo

La Junta de Valladolid y el *requerimiento* de Palacios Rubios. Como los resultados de la Junta de Burgos no satisficieron a nadie el rey llama a nueva Junta de jurisconsultos y religiosos que se reúne en Valladolid en 1513 y en la que Marín Fernandez de Enciso propone una teoría en defensa de los derechos de los reyes sobre los indios, a la que haremos referencia más adelante, la que es aceptada y lleva a la proclamación formal del *requerimiento*, con el que se pretendía

² La importancia de este asunto se encuentra para Tzvetan Todorov en que el comportamiento de los españoles “también está condicionado por la idea que tienen de los indios, idea según la cual éstos son inferiores; en otras palabras están a la mitad del camino entre los hombres y los animales. Sin esta premisa existencial, la destrucción no hubiera podido ocurrir” (Todorov, 2014: 178-179); según Sepúlveda citado por Todorov: “Esos barbaros [...] en prudencia, ingenio y todo género de virtudes y humanos sentimientos son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos, las mujeres a los varones, los crueles e inhumanos a los extremadamente mansos, los exageradamente intemperantes a los continentes y moderados; finalmente cuanto estoy por decir los monos a los hombres” (Todorov, 2014: 186); sobre el universo mental de Sepulveda en relación al texto citado ver Todorov, 2014: 187. La persistencia de esta percepción se advierte en que como recuerda Hanke, Constantino Bayle, en su *España en Indias* (1940), declaraba que: “El error del Requerimiento es que estaba destinado a hombres, pero se leía a medio bestias.” (Hanke, 1959: 71).

³ Tengamos presente en relación al contexto en que se formula este interrogante que solo a inicios del siglo XIX el “plan único de composición de la naturaleza de [Etienne Geoffroy] Saint-Hilaire descubre que, en el fondo, todo lo que existe, es decir todos los seres son infinitas variaciones de un único plan” (Saint-Hilaire, 2009: 9; sobre Saint-Hilaire véase Mieli, 1951: 115-116) por su parte, Carlos Darwin solo da a conocer su Teoría de la Evolución en 1859, y será en su libro *The Descent of Man* de 1871 que aplique al origen del hombre las mismas leyes que había aplicado al origen de las especies (Trattner, 1982: 72).

lograr el sometimiento de los indios y legitimar la ocupación española de las tierras americanas (Tau Anzoátegui – Martiré, 2018: 32 §41; Perez Luño, 1995: 20; Hanke, 1959: 64-66; Zavala, 1984: 28). Citado frecuentemente como ejemplo del legalismo y religiosidad de los españoles, participa en la elaboración y redacción de la proclamación Juan López de Palacios Rubios (Haring, 1958: 16; Sierra, 1980: 67; Tau Anzoátegui – Martiré, 2018: 32 §41; Perez Luño, 1995: 20; Hanke, 1959: 66):

“El ilustre jurisconsulto (...) redactó la forma de requerir a los indios para aceptar la dominación española, admitiendo así, de hecho, que el solo título de la donación papal no valía, desde que a pesar de él se consideraba necesario el requerimiento, para la aceptación por los indígenas del nuevo orden político a que se los habría de someter.” (Sierra, 1980: 67).

Por Real Cédula del 17 de noviembre de 1526, se estableció que el *requerimiento* obligatoriamente tenía que estar en manos de los conquistadores; conforme a las ideas de la época, esto permitió en muchos casos legitimar la guerra contra los indígenas, y esta es la causa por la que cédulas de esos años hacen referencia a la esclavitud por causa de guerra de los indios caribes (Sierra, 1980: 72).

Estructura del documento Lewis Hanke desagrega el documento⁴ en tres partes:

1. “Empieza con una breve historia del mundo desde la creación y una exposición del establecimiento del papado, que conduce naturalmente a describir la donación hecha a los reyes de España de <<estas islas y Tierra Firme>> por Alejandro VI.” (Hanke, 1959: 66-67).
2. “La parte media del documento, que es la que le da su nombre, requiere la aceptación por los indios que lo escuchan de dos obligaciones.” (Hanke, 1959: 67):
 - a. “La primera es reconocer a <<la Iglesia como gobernante y superior de todo el mundo y al alto sacerdote llamado Papa, y en su nombre al rey y la reina Juana en su lugar como superiores, señores y reyes de estas islas y esta Tierra Firme en virtud de dicha donación.” (Hanke, 1959: 67).
 - b. “La segunda es permitir que se les predique la fe.” (Hanke, 1959: 67).
3. El sentido coactivo de la demanda se revela en el último párrafo (Zavala, 1984: 29) Si los indios reconocen inmediatamente estas obligaciones, todo irá bien; pero si no lo hacen, el Requerimiento registra, como conclusión, las medidas punitivas que adoptaran los españoles rápidamente. Entraran en la tierra con el fuego y la espada, subyugarán por la fuerza a los habitantes a la Iglesia y a la Corona” (Hanke, 1959: 67) avisando a los indios que: “Y tomaré vuestras mujeres e hijos y los haré esclavos, y como tales, los venderé y dispondré de ellos como Su Majestad mandare, y os tomaré vuestros bienes y os haré todos los males y daños que pudiere, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor y le resisten y contradicen; y protesto que las muertes y daños que de ella se recrecieren sea vuestra culpa, y no de Su Majestad, ni mía, ni de estos caballeros que conmigo vinieron y de como os lo digo y requiero, pido al presente escribano que me lo dé por testimonio signado.” (Hanke, 1959: 66-67).

⁴ Sobre esto ver también Zavala, 1984: 28-29.

Descripción de la práctica. Según Clarence Henry Haring la práctica⁵ del Requerimiento consistía en leer un documento⁶ ante un escribano y testigos valiéndose de un intérprete, si bien Perez Luño afirma, en lo que sigue a Tzvetan Todorov⁷, que deliberadamente los conquistadores prescindían de ellos o de cualquier procedimiento para hacerlo inteligible⁸, llamando a los indios a reconocer la soberanía de la Corona española y la religión cristiana⁹, si accedían a la demanda, eran considerados súbditos libres de los Reyes de España, y sus bienes respetados; en caso de rechazo el recurso a la guerra para asegurar su sumisión quedaba abierto¹⁰ (Haring, 1958: 16, Perez Luño, 1995: 20)¹¹. El capitán español proclamado en debida forma el Requerimiento,

⁵ Sobre las dificultades que surgen en la práctica del requerimiento ver Zavala, 1984: 30.

⁶ Francisco Morales Padrón presenta el texto de tres versiones del requerimiento, una del Archivo de Indias en que aparece como ejecutor Pedrarias Dávila (Morales Padrón, 1979: 338-340) [recordemos que en la Junta de Valladolid de 1513 la discusión de los derechos de España para conquistar tierras de los indios encuentra motivo en su entonces proyectada expedición (Sierra, 1980: 67; Hanke, 1959: 61, 63-64 y 68) y también que habría sido el primero en utilizar el requerimiento (Sierra, 1980: 69)], y de dos cronistas generales, Las Casas (Morales Padrón, 1979: 341-342) y Fernández de Oviedo (Morales Padrón, 1979: 343-345).

⁷ Cf. Perez Luño, 1995: 20 nota 25; del mayor interés es el examen de Todorov, 2014: 179-182.

⁸ “No se sabe exactamente en qué idioma se expresaban los mensajeros de Valdivia, ni cómo se les arreglaban para hacer que el contenido del requerimiento fuera comprensible para los indios... Pero sí sabemos cómo, en otros casos, los españoles dejaban muy a propósito de recurrir a los intérpretes, puesto que eso, en suma, les simplificaba la tarea: ya no se planteaba el asunto de la reacción de los indios” (Todorov, 2014: 181).

⁹ “No se obliga a los infieles a que sean cristianos, según se puntualiza en el texto, pues la conversión ha de ser voluntaria; pero sí se les reclama la sujeción a la autoridad de Roma, delegada en los españoles, estimándose que la Iglesia goza en este caso de una potestad de orden temporal.” (Zavala, 1984: 29).

¹⁰ “Las consecuencias que se derivan de la negativa de los infieles caen dentro de la idea que en esa época se tiene de la guerra justa, siendo la esclavitud un resultado de ella. Lo que se procura es justificar la causa del procedimiento bélico.” (Zavala, 1984: 29); sobre la esclavitud como consecuencia de la guerra justa ver también Zavala, 1984: 50.

¹¹ “Esta proclama, llena de tecnicismos legales, comenzaba con la creación bíblica del mundo y, pasando revista a los orígenes de la jerarquía romana y la donación de Alejandro VI, exhortaba a los descarriados aborígenes a reconocer la supremacía del Papa y de los reyes de Castilla, so pena de esclavitud y confiscación de esposas y bienes.” (Haring, 1958: 16). “En su virtud se obligaba a los indios a reconocer la autoridad de la Iglesia y su pontífice y a aceptar, sin contradicción posible, la soberanía de los reyes de España. Cuando con fecha 8 de marzo de 1533, Carlos V ha de enfrentarse a algunos levantamientos indígenas, se toma la resolución de Valladolid para explicar a los naturales cómo no se les reconoce personalidad política [ver Sierra, 1980: 61 y 67]. Ese documento lleva por título (...): *“La forma y orden que se ha de tener en el requerimiento de parte de su majestad que se ha de hacer a los indios caribes, alzados de la provincia del Perú, es el siguiente”*. El documento explica a los indios que Dios creó el Cielo y la Tierra, y un hombre y una mujer, *“de quien nos y vosotros y todos los hombres del mundo fueron y son descendientes”*. Después de relatar la disposición de los pueblos, agrega que *“Dios Nuestro Señor dió cargo a uno que fue llamado San Pedro para que de todos los hombres del mundo fuese señor y superior”*, explicándose cómo a San Pedro sucedieron en su trono los pontífices, para llegar a relatar cómo Alejandro VI, *“como Señor del mundo hizo donación destas islas e Tierra firme”* a los Reyes Católicos, en *“ciertas escrituras que sobre ello pasaron según dicho e que podréis ver si quisieredes”*. Sobre tal base, después de afirmar la soberanía española, y cómo ella había sido acatada en otras partes, donde *“recibieron los varones religiosos que sus Altezas les enviaban para que les predicasen y enseñasen nuestra Santa Fe, y todos ellos de su libre agradable voluntad, sin premia ni condición alguna se tornaron cristianos, y lo son”*, se planteaba el problema, rogando y requiriendo, tomando el *“tiempo que fuere justo”*, para ello, el reconocimiento de *“la Iglesia por Señora y Superiora del Universo mundo y al Sumo Pontífice, llamado Papa, en su nombre y al Emperador y Reina D^a Juana, nuestros señores, en su lugar, como a Superiores y Señores y Reyes de esas Islas y tierra firme por virtud de la dicha donación y consintáis y deis lugar que estos padres religiosos os declaren y prediquen lo susodicho”*. (Sierra, 1980: 68-69); sobre el requerimiento ver también Tau Anzoátegui – Martiré, 2018: 32 §41.

remitía con las firmas necesarias el informe oficial a España, con lo que quedaba tranquila su conciencia, “Pero de todos modos las consecuencias fueron a menudo trágicas o grotescas.” (Haring, 1958: 16).

Perplejidad que suscita entre sus contemporáneos. La institución del Requerimiento suscitó perplejidad entre sus contemporáneos¹²:

1. **Relato de Gonzalo Fernández de Oviedo.** El escribano Gonzalo Fernández de Oviedo, que formó parte de la expedición de Pedrarias Dávila, relata¹³ que en junio de 1514 se le ordenó que acompañara a una expedición de reconocimiento, para leer el requerimiento conforme a lo prescrito por la ley, la cual tras recorrer más de dos leguas sin ver un indio llega a un poblado desierto donde, en presencia de todos, Oviedo expresa al Capitán: *“Señor, paréceme que estos indios no quieren escuchar la teología de este requerimiento, ni vos teneis quien se la dé a entender; mande vuestra merced guardadle, hasta que tengamos algun indio de éstos en una jaula, para que despacio lo aprenda y el señor obispo se lo dé a entender.”* (Hanke, 1959: 68) y agrega *“E dile el requerimiento y el le tomo con mucha risa de el e todos los que me oyeron.”* (Sierra, 1980: 69).
2. **Crítica de Las Casas.** Bartolomé de Las Casas, uno de los primeros y más firmes críticos del procedimiento (Perez Luño, 1995: 20) al que en su *Historia de la Indias*, Libro III, Cap. LVIII (Las Casas, 1965: 28-31) califica de “injusto, impío, escandaloso, irracional y absurdo” (Las Casas, 1965: 30) y que es: “cosa de reír o de llorar, por mejor decir, que creyesen los del Consejo del rey que estas gentes fuesen más obligadas a rescibir al rey por señor, que por Dios y Criador a Cristo, pues para rescibir la fe no pueden ser forzados y con pena ser requeridas, y que para que diesen la obediencia al rey ordenaban los del Consejo fuesen constreñidas.” (Las Casas, 1965: 31)¹⁴

El requerimiento desde el punto de vista del requerido: Un testimonio. De particular interés es el testimonio del bachiller Anciso, al que recurre Las Casas, quien refiere que el cacique de la provincia de Cenú, sobre Cartagena, en la actual Colombia (Las Casas, 1965: 29; Perez Luño, 1995: 20-21) respondió al que le hacía este requerimiento:

“que el papa, en conceder sus tierras al rey de Castilla debía estar fuera de sí cuando las concedió, porque daba lo que no era suyo, y el rey de Castilla no tuvo buen acuerdo cuando tal gracia rescibió, y mayor culpa en venir o enviar a usurpar los señoríos ajenos de los suyos tan distantes.” (Las Casas, 1965: 29)

Y advertía: “que fuese el capitán a tomarlo y le pondría la cabeza en un palo, como tenía otras de sus enemigos, que le mostraron./ Ante esta respuesta, el conquistador les tomó el pueblo por la fuerza.” Zavala, 1984: 30).

Reparos que se pueden argüir en contra del Requerimiento y preocupación que revela. Recuerda Sierra que este primer planteamiento del problema indiano estuvo muy lejos de

¹² Sobre sucesos ocurridos cuando se procedió a cumplir en America las formalidades del Requerimiento véase Hanke, 1959: 68-70.

¹³ Ver también Zavala, 1984: 30.

¹⁴ Cf. también Sierra, 1980: 69; Perez Luño, 1995: 20-21 y Hanke, 1959: 70. Interesa aquí la observación de Hanke en punto a que “Ciertamente, el Requerimiento no se habría aprobado con tanta facilidad si Las Casas se hubiera convertido inmediatamente debido a los sermones de Montesinos. En el tiempo en que se decidía esto estaba en Cuba llevando una vida provechosa y cómoda a costa de los indios.” (Hanke, 1959: 71).

contar con la aprobación de todos los religiosos y se alzan ante Palacios Rubios y su escuela, los Montesinos y los Córdoba en las Indias, y los García Loaysa y Las Casas, en la península (Sierra, 1980: 69)¹⁵: “Se pueden argüir diversos reparos en su contra: que era una consagración fáctica de la desigualdad entre quienes lo imponían y quienes se veían en el trance de acatarlo, para éstos era una especie de contrato de adhesión obligatoria, que no admitía otra respuesta más que el sometimiento; que implicaba la contradicción de pretender anunciar el mensaje liberador evangélico mediante la imposición forzada de la fe cristiana; que partía de la premisa ilusoria de que sus destinatarios podían comprender plenamente su sentido” (Perez Luño, 1995: 20)¹⁶.

1. Particularmente problemático es el hecho de que el desconocimiento del idioma hacía inútil aquellos requerimientos (Sierra, 1980: 69): “Nada más que los hechos sirvieron para verdaderos abusos por parte de los conquistadores¹⁷ quienes, en un afán de rápidos enriquecimientos, justificaban con facilidad una guerra justa: bastaba para ello leer a los indios el *requerimiento* en lengua que no la entendieran, para que, al no dejarse subyugar, se impusiera la lucha armada. Fue ése un periodo corto, y cuanto se ha dicho para presentarlo como exponente de la colonización española falla por lo mismo, por su base.” (Sierra, 1980: 72)¹⁸.

Para Vicente Dionisio Sierra en el requerimiento, “lo que más nos importa es, a pesar de la ingenuidad que revelan, su espíritu” (Sierra, 1980: 69), en tanto que estas cuestiones se encaraban atendiendo a la “estrecha vinculación de lo político con lo religioso” (Sierra, 1980: 72).

2. Perez Luño entiende que el requerimiento: “revela, también, una preocupación y una intencionalidad ético-jurídica que presagian la modernidad; entraña, en suma, una consciencia de los derechos de los indios, así como un propósito de la Corona española de evitar la violencia y la guerra.” (Perez Luño, 1995: 21).
3. Por su parte sostiene Todorov que: “A veces se ha querido ver [en el requerimiento] el deseo de la Corona de impedir guerras no justificadas y de dar ciertos derechos a los indios; pero esa interpretación es demasiado generosa (...) el requerimiento está claramente del lado de la desigualdad, una desigualdad, por cierto, más bien implicada que afirmada” (Todorov, 2014: 179).

¹⁵ Escribe Hanke que: “A pesar de lo que se pueda decir del Requerimiento, es evidente que no se adoptó ninguna medida para oponerse a él cuando se formuló. Nadie estuvo presente para hablar en nombre de los indios del Nuevo Mundo cuando se estaba decidiendo su destino en España. El documento incorpora teorías mantenidas en aquel tiempo como válidas por algunos españoles muy bien situados, incluyendo a los dominicos de la corte, y la facilidad con que los teóricos realistas acallaron la conciencia del rey con el Requerimiento conduce a pensar lo diferente que habría sido la conquista si no hubieran surgido agresivos campeones de los indios para combatir las ideas de los que ignoraban los derechos de los indios” (Hanke, 1959: 71).

¹⁶ Sobre las interpretaciones que se han ofrecido del requerimiento ver Hanke, 1959: 70-71.

¹⁷ “representaba una coartada para encubrir los abusos de los conquistadores que deliberadamente prescindían de intérpretes, o de cualquier procedimiento para hacerlo inteligible, para simplificar sus actuaciones de sometimiento. (Perez Luño, 1995: 20).

¹⁸ “Pero aun bajo este aspecto, los hechos son favorables a España, ya que estando en vigencia en Europa el principio *“adversus infidelium”*, en virtud del cual era lícito esclavizar a los prisioneros de guerra justa, que fueran infieles, a los 28 años de la conquista, el 9 de noviembre de 1526, Carlos V declaraba que los indios no podían sujetarse a servidumbre salvo el caso de guerra declarada por los caribes contra las islas.” (Sierra, 1980: 72).

En efecto, la desigual posición de los sujetos se expresa en que: “Se postula de entrada que los indios son inferiores, pues los españoles deciden las reglas del juego (...) “la superioridad de quienes anuncian el requerimiento ya está contenida en el hecho de que son ellos los que hablan, mientras que los indios escuchan” (Todorov, 2014: 181), y en esto: “Hay una contradicción evidente, que no dejen de subrayar los opositores del requerimiento, entre la esencia de la religión que supuestamente es el fundamento de todos los derechos de los españoles y las consecuencias de [la] lectura pública: el cristianismo es una religión igualitaria; pero en su nombre se reduce a los seres humanos a la esclavitud” (Todorov, 2014: 180), en este sentido postula Todorov que: “los indios solo pueden elegir entre dos posiciones de inferioridad: o se someten por su propia voluntad, y se vuelven siervos, o serán sometidos por la fuerza, y reducidos a la esclavitud” (Todorov, 2014: 180), por lo que “Hablar de legalismo, en estas condiciones, es irrisorio” (Todorov, 2014: 180) lo que entendemos debe matizarse, ya que es precisamente este asunto el que nos remite no solo a la necesidad de estudiar el contexto teórico propio del requerimiento sino al complejo problema que supone en su práctica el *substrato contrarbitral de la ley* que reclama atender a las ideas, los valores dominantes, los poderes y los prejuicios que como señala Joaquín E. Meabe “bien lo anotará Thomas Hobbes en el Leviathan, titularizaran *la razón que será recibida como ley* (Meabe, 1999: 18) asunto este que aquí no examinamos.

El Requerimiento y su contexto teórico

Inteligencia simbólica de lo real del sujeto antiguo medieval. Para el sujeto antiguo y medieval¹⁹ lo real es preexistente al sujeto cognoscente, no se agota en su realidad sensible y el mundo se presenta transparente porque percibe en todas sus manifestaciones el brillo de los eternos arquetipos (Burckhardt, 1976: 46)²⁰ la relación de *participación* entre la cosa y su arquetipo hace que el mundo adquiera un carácter simbólico²¹ que permite a través del conocimiento de lo real sensible el conocimiento de lo real inteligible²².

Preexistencia del orden, razón ordenadora de Dios y Derecho. Ahora no solo hay una realidad preexistente sino también un orden, es decir el mundo no es caótico y ese orden es expresión para el sujeto medieval de la razón ordenadora de Dios y en consecuencia: “la ley es la *“summa ratio”* que está *“insita in natura”*” (Di Pietro, 1968: 57-58).

¹⁹ Debe presente las diferencias propias entre el escenario de la *Naturaleza* clásico o pagano y el de la *Creación* de la Tradición Judeo-cristiana y en este sentido entendemos que sería del mayor interés para marcar el contraste un estudio comparado de los ritos romanos del “*iustum bellum*” y en particular la ceremonia de la *evocatio* y el *requerimiento*, sobre esto ver Di Pietro, 1980: *El “fas” en los ritos del iustum bellum*”, pp. 75-77 y 79 nota 47.

²⁰ Como explica Mircea Eliade, “los objetos del mundo exterior (...) como los actos humanos propiamente dichos, no tienen valor intrínseco autónomo” sino que lo adquieren y “llegan a ser reales, porque participan (...) en una realidad que los trasciende” (Eliade, 1985: 12).

²¹ Mediante las cosas sensibles conocemos las inteligibles (Ramírez Arandigoyen, 1983: 33-46), y en este sentido podemos afirmar que el mundo habla o se revela a sí mismo a través de símbolos (Eliade-Kitagawa, 1986: 128).

²² Así, la *Naturaleza* en cuanto es una creación divina se sacraliza, y al contemplarla, el hombre descubre que los dioses han manifestado en la propia estructura del mundo y de los fenómenos cósmicos las diferentes modalidades de lo sagrado y, por consiguiente del Ser (Eliade, 1992: 101).

En este escenario las cuatro leyes que se distinguen: eterna, natural, divina y humana no son sino cuatro formas de razón que se manifiestan en cuatro niveles distintos de la realidad cósmica pero que constituyen una sola razón en todos ellos (Sabine, 1982: 191-192)²³.

Necesidad de atender al carácter sacral de universo en el estudio del requerimiento. El estudio del contexto teórico del requerimiento hace necesario entonces remitirnos a un “mundo transformado en universo sacramentalizado” (Pinsk, 1947: 100):

1. **La palabra jurídica (*verbum iuris*) en un universo sacramentalizado** Señala Pérez Luño que: “En el requerimiento sobrevive la concepción legalista del Medievo heredera directa del formalismo ritual del Derecho romano.” (Pérez Luño, 1995: 21) lo que supone, y sigo aquí el instructivo examen del asunto hecho por Alfredo Di Pietro, una plataforma teórica donde la palabra en general y la *palabra jurídica*²⁴ en particular participa de un modelo o arquetipo²⁵ al cual revela²⁶ con lo que se conforma un marco que explica el hecho que en las sociedades tradicionales “la justicia humana, por ejemplo, que está fundada en la idea de <<ley>>, tiene un modelo celeste y trascendente en las normas cósmicas (tao, artha, rta, tzedek, themis, etc.)” (Eliade,

²³ En el escenario de la Tradición Judeocristiana: “El orden natural –el del cosmos y el de los hombres, fundado principalmente en la naturaleza humana- es efecto de una *ordenación racional* y de un *querer* divinos. De ahí que San Agustín, reelaborando la doctrina estoica de la *Ley Eterna*, la haya definido como la “*ratio vel voluntas*” de Dios.” (Lamas, 1985: 87).

²⁴ En su examen del modo en que opera la *palabra jurídica* en el escenario que le es propio, Di Pietro distingue en tiempos de la Roma quiritaria, la existencia de tres *niveles* en la palabra (Di Pietro, 1968: 57 y 79): 1. Potencia develadora del *verbum* = Descubrimiento del *numen* por la proferición del *nomen* (Ver nota 26); 2. *Dinamis* que desarrolla la palabra proferida = la proferición implica la sujeción de lo nombrado respecto del que posee la clave del nombre (Ver nota 31); y 3. Dimensión glorificante respecto de la armonía del cosmos (nivel de la *doxa*) = el *verbum* es capaz de proclamar la gloria del orden al que hace referencia (Ver nota 32).

²⁵ El soplo (*flatus vocis*) opera como soporte de la palabra (Di Pietro, 1968: 9-10): “Esto es precisamente lo que ocurre con la palabra, que de materia sólo tiene el soporte morfológico formado por un esqueleto de letras y de sonidos, pero que no por ello es algo abstracto sino que configura la existencia de una substancia tan concreta como la de los seres a los cuales hace referencia.” (Di Pietro, 1968: 9).

²⁶ El primer nivel se afirma “en la potencia develadora del *verbum*” (Di Pietro, 1968: 79). Esto permite al sujeto que profiere el nombre (*nomen*) de una cosa poseer su íntima esencia (Di Pietro, 1968: 15-16). Refiriéndose al concepto de *numen* como manifestación divina escribe Di Pietro que:

“para el Romano lo divino está presente en todas las cosas o más precisamente en cada una de las acciones del hombre vinculadas a cada cosa, de tal modo que cada una de ellas es el receptáculo de una fuerza, del *imperium* majestuoso de una divinidad. Así como cada hombre se manifiesta por su *virtus*, el accionar de cada cosa se muestra esencialmente potente por su *numen*. Por ello es que se trata en todo momento de asimilar esa esencia por medio del *nomen* (...) en la esencia de cada cosa reside un *numen*, al cual descubrimos mediante la proferición del *nomen*.” (Di Pietro, 1968:17-18).

Ahora, “Ese *numen* (...) debía ser descubierto por el Romano merced a la apropiación de los *nomina* que hicieran referencia a esas fuerzas particularizadas de las cosas” (Di Pietro, 1968: 19-20).

1985: 35-36)²⁷ y su proferición ritual²⁸, “la severa entonación del *carmen*²⁹ [que] produce una suerte de “encantamiento cósmico”” (Di Pietro, 1968: 67)³⁰ opera el efecto de hacer justicia con “la atribución material de la cosa sometida al procedimiento jurídico” (Di Pietro, 1968: 73), de proclamar “la efectivización de la misma” en el ámbito exterior (Di Pietro, 1968: 74)³¹, y “corona[rla] con la aprobación definitivamente

²⁷ “Para comprender esto nos tenemos que adentrar en el alma de los pueblos tradicionales indoeuropeos, donde la noción de Derecho, de Ley y de Justicia adquiere siempre una significación cósmica. Así entre los egipcios estuvo vigente la noción de *Maât*, que se considera como la Verdad o la Justicia, la cual configuraba divinamente la idea del orden que debe reinar en el universo y que engloba tanto el concepto del orden social como también el del ritmo de las estaciones y el curso de los astros, de tal modo que hacía asumir al órgano real de Egipto, el papel de mantenedor del orden cósmico, Iguualmente la encontramos en la tradición extremo-oriental en el cumplimiento del *Ming-Tang*, que el Emperador desarrollaba en el curso del ciclo anual mediante una circunvolución en el sentido “solar”, ubicándose sucesivamente en las doce aberturas donde promulgaba las ordenanzas (*yue ling*) que convenían a los doce meses. La misma noción de *dharma* entre los hindúes, vocablo vulgarmente traducido por ley, reconoce en su etimología su ascendencia en la raíz *dhri* que significa soportar, sostener, mantener, de tal modo que configura a dicha ley como un principio de conservación de la estabilidad de la realidad manifestada. Es dentro de un orden de cosas paralelo que debemos ubicar la proferición de la ley en la Roma quiritaria por los Pontífices.” (Di Pietro, 1968: 64-67).

²⁸ Sobre esto ver el análisis de la palabra *nuncupatio* como proferición solemne de la fórmula jurídica en Di Pietro, 1968: 37-56; sobre los modelos divinos de los rituales ver Eliade, 1985: 26-32.

²⁹ Las palabras de la ley estaban contenidas o enunciadas en *carmina* (=cánticos) (Di Pietro, 1968: 58) es decir “en un canto donde las frases son entonadas de acuerdo a reglas rígidas, porque su enunciación obedece a un fin determinado” (Di Pietro, 1968: 60):

“Entonado de una manera especial pretende un orden de significación rítmica que transparente el orden cósmico al cual se suma glorificándolo” (Di Pietro, 1968: 64).

En este orden de cosas, en la Roma quiritaria, cuando el Pontífice hace proferición de la ley:

“El *flatus vocis* del sacerdote es algo así como un calco de la respiración del mundo, de tal modo que por la vía de los sonidos y de los ritmos se obtiene la adición del sublime acorde entre el micro y el macrocosmos” (Di Pietro, 1968: 67).

El *pontifex* actúa entonces como como puente que une el Cielo (el orden divino) y la Tierra (el orden humano) (Di Pietro, 1968: 67).

³⁰ La “atmosfera, por así decirlo, mágica, con que se nos aparecen los viejos actos del derecho quiritario” (Di Pietro, 1980: 92, ver allí también la nota 102) se hace evidente cuando atendemos al hecho que como anota Di Pietro: “El vocablo “encantamiento” está etimológicamente vinculado al canto, como se denota claramente en la voz castellana; en tal sentido puede ser asimilado como el efecto del canto; lo mismo en francés, “*charme*” reconoce su ligamen con *carmen*” (Di Pietro, 1968: 67 nota 86), sobre el pensamiento mágico ver Rony, 1963.

³¹ El segundo nivel del *verbum iuris* se establece en su *dinamis* (Di Pietro, 1968: 87); ahora “el poseedor del *nomen* revelador del secreto divino ínsito en la cosa” (Di Pietro, 1968: 25) adquiere un poder mágico conforme al cual “el mero acto de la proferición implica un estado de sujeción de lo nombrado respecto de aquel que posee la clave del nombre” (Di Pietro, 1968: 25-26) y que es expresión de la *dinamis* que desarrolla la palabra (*verbum*) proferido (Di Pietro, 1968: 25 y 37) y que “no solo se ejercita como un poder capaz de realización respecto de los dioses” (Di Pietro, 1968: 31), “Por ello es que la invocación del dios por su nombre propio, en alta voz, era quizá el más solemne y el más grave de todos los actos de las religiones antiguas” (Di Pietro, 1968: 28-29), “sino que también (...) respecto de las cosas” (Di Pietro, 1968: 31) y el hombre (Di Pietro, 1968: 33). En el contexto de este *trasfondo vivencial* (Di Pietro, 1968:37) “la palabra humana pronunciada de acuerdo a un determinado ritual tiene valor de ley” (Di Pietro, 1968: 38) estando su eficacia determinada por la correcta expresión de las formulas pronunciadas (Di Pietro, 1968: 47):

imperturbable de los dioses” (Di Pietro, 1968: 77)³² con prescindencia de la comprensión de la palabra proferida por el sujeto obligado.

2. **El requerimiento como superstición.** Entiendo que esta nota de la palabra jurídica debe examinarse en relación al hecho que en la práctica bastara la sola lectura del requerimiento aun pese al desconocimiento del idioma por parte del sujeto requerido, ya que esto puede entenderse como una *superstición*, en su sentido literal de *sobrevivencia* (Ramirez Arandigoyen, 1983: 28 nota 15), de una inteligencia arcaica de la palabra en que “la designación y vocación de las cosas importa una suerte de conjuro que, de una manera misteriosa, torna presente y configura la realidad de esa cosa en su plano metafísico.” (Ramirez Arandigoyen, 1983: 48), no deja de ser significativo en este sentido que como señala Jerome-Antoine Rony “el mago emplea un lenguaje especial, ininteligible para el profano. “La magia hablo sánscrito en la India de los prácritos, egipcio y hebreo en el mundo griego; griego en el latino y latín entre nosotros”” (Rony, 1963: 13).

La organización del universo creado por Dios conocida por el mito como prototipo de los principios de la construcción de las comunidades humanas Por otra parte la *sacramentalización del cosmos* (Wilhelmsen, 1964: 24) nos coloca en un contexto³³ donde la estructura del orden que supone y que nos es conocida por el mito³⁴ se presenta como *modelo ejemplar*³⁵ de forma

“en el ámbito jurídico de estas fórmulas, no resulta válida la proferición de cualquier palabra, sino que éstas quedan siempre pre-establecidas; de ahí la repetición constante de los textos de que se tratan de “*certa et solemnia verba*”. La precisión en las palabras determina la eficacia de las formulas” (Di Pietro, 1968: 42).

En consecuencia “el alto valor dado a la palabra jurídica en Roma” (Di Pietro, 1968: 37) se comprende por el hecho de que “Cada palabra era un talismán que abría el acceso a las esencias y estas debían estar correctamente proferidas.” (Di Pietro, 1968: 47), y en que “el ritual de las palabras va siempre acompañado del ritual de un gesto” (Di Pietro, 1968: 53) que supone “una acentuación mayor de la aprehensión de la esencia de la cosa referida” (Di Pietro, 1968: 55).

³² Existe además en el operar de la palabra jurídica (*verbum iuris*) un tercer nivel (Di Pietro, 1968: 92), “la dimensión glorificante que tiene respecto de la armonía del cosmos” (Di Pietro, 1968: 57), en efecto, y esto tiene particular interés respecto de lo que señalamos más arriba sobre las normas cósmicas como modelo de la justicia humana: “El *verbum iuris* es capaz de funcionar en el nivel de la *doxa* [transliterado por nosotros], esto es, capaz de proclamar la gloria misma del orden al cual hace referencia.” (Di Pietro, 1968: 57).

³³ Refiriéndose a los documentos relativos a la conquista española de América, que si atendemos a los términos empleados en ellos se observa que el interés nacional “no excluye el planteamiento, enraizado en la Edad Media, que contempla el progreso de la Cristiandad a costa de los pueblos gentiles o infieles.” (Zavala, 1984: 23) y que si “se mirara (...) el problema político de la conquista indiana, en virtud del panorama histórico que antecedió al descubrimiento.” (Zavala, 1984: 23) signado por el enfrentamiento entre el mundo cristiano y el mundo islámico se advierte que la expansión de los europeos “viene acompañado de un correspondiente desplazamiento de los conceptos acerca de cristianos e infieles, como eco de la lucha sostenida en Europa durante tantos siglos.” (Zavala, 1984: 23) y agrega “España fue un país afectado de manera profunda por la rivalidad política que prevalecía entre el mundo cristiano y el sarraceno. En el siglo XI esa lucha se reviste ya de matices de intransigencia religiosa” (Zavala, 1984: 24); sobre el desplazamiento de los conceptos en relación a América ver Zavala, 1984: 24-25; sobre la relación de la Cristiandad con los infieles en los pensadores europeos ver Zavala, 1984: 25-28.

³⁴ En tanto “<<historia verdadera>> (...) de inapreciable valor porque es sagrada, ejemplar y significativa” (Eliade, 1994: 7); sobre el significado del término *mito* ver Eliade, 1985: 37-50, Eliade, 1992: 84-88, Eliade, 1994: 12-13 y 26; AAVV, 1993: 13-22.

³⁵ Cf. Eliade, 1992: 84-88.

que como explica Otto Von Guericke, el Macrocosmos se refleja en el Microcosmos o Minormundus de modo que la organización del universo creado por Dios opera como prototipo de los primeros principios que gobiernan la construcción de las comunidades humanas (Gierke, 1963: 95)³⁶:

1. **Carácter ejemplar del mito referido en la <<historia sagrada>> y la estructura del Requerimiento.** El carácter ejemplar del mito referido en la <<historia sagrada>> (Eliade, 1992: 93) presente en el escenario de la Tradición Cristiana como *Historia Santa*³⁷ en cuanto estamos ante un “*Tiempo histórico santificado por la encarnación del Hijo de Dios*” (Eliade, 1992: 66) se advierte en la relación entre esta Historia y la estructura argumentativa del requerimiento³⁸.

2. El relato bíblico como modelo del requerimiento:

- a. En las sociedades tradicionales “el Tiempo sagrado y fuerte es el *Tiempo del origen*, el instante prodigioso en que una realidad ha sido creada, o se ha manifestado plenamente por vez primera” (Eliade, 1992: 73) y su expresión por excelencia es el *Tiempo cosmogónico*, “la cosmogonía sirve de modelo ejemplar a toda <<creación>>, a toda clase de <<hacer>>” (Eliade, 1992: 73) que el hombre religioso reactualiza por la recitación ritual del mito cosmogónico “todas las veces que <<crea>> cualquier cosa (su propio <<mundo>> -el territorio habitado- o una ciudad, una casa, etc.)” (Eliade, 1992: 74), ahora, “la instalación en un territorio reitera la cosmogonía” (Eliade, 1992: 45), de modo que: “Trátase de roturar una tierra inculta o de conquistar y de ocupar un territorio ya habitado por <<otros>> seres humanos: la toma de posesión ritual debe en uno u otro caso repetir la cosmogonía (...) Este comportamiento religioso con respecto a las tierras desconocidas se prolongó, incluso en Occidente, hasta la aurora misma de los tiempos modernos. Los <<conquistadores>> españoles y portugueses tomaban posesión, en nombre de Jesucristo, de los territorios que habían descubierto y conquistado.” (Eliade, 1992: 34).
- b. Si “Todo mito muestra como ha venido a la existencia una realidad, sea esta la realidad total, el Cosmos, o tan solo un fragmento de ella (...) una institución humana” (Eliade, 1992: 86), no extraña que para fundar el derecho, el *requerimiento* remita al momento en que el orden que lo solventa es creado³⁹ conforme al relato *revelado*⁴⁰ por la Historia Sagrada propia de la Tradición Cristiana: “El documento explica a los indios que Dios creó el Cielo y la Tierra, y un hombre y una mujer, “de

³⁶ “Es oportuno traer a colación párrafos de una carta de Santa Hildegarda de Bingen, que dicen: “Dios divide a su pueblo sobre la tierra en estamentos diferentes, así como sus ángeles están en el cielo divididos en grupos distintos: ángeles, arcángeles, querubines, serafines ¡Y Dios los ama a todos!” (Atchabahian, 1957: 53).

³⁷ “La *Historia* vuelve a ser *Historia Santa*, tal como se la concebía, pero en una perspectiva mítica, en las religiones primitivas y arcaicas” (Eliade, 1992: 99), sobre esto ver Eliade, 1992: 98-99.

³⁸ Sobre relación entre la valoración cristiana de una institución y la <<historia>> o en sentido estricto la *Historia sagrada* véase la *Historia ejemplar del Bautismo* en Eliade, 1992: 114-117.

³⁹ Ver también Hanke, 1959: 67.

⁴⁰ “Puesto que instalarse en un lugar, habitar en un espacio, es reiterar la cosmogonía y, por tanto imitar la obra de los dioses, para el hombre religioso toda decisión existencial de <<situarse>> en el espacio constituye una decisión <<religiosa>>” (Eliade, 1992: 61 ver también: *Asumir la creación del mundo*, pp. 49-52).

quien nos y vosotros y todos los hombres del mundo fueron y son descendientes”.” (Sierra, 1980: 68). Se presenta “una breve historia de la humanidad, cuyo punto culminante es la aparición de Jesucristo, al que se declara “cabeza de todo el linaje humano”, especie de soberano supremo, que tiene bajo su jurisdicción al universo entero. Establecido este punto de partida, las cosas se encadenan con toda sencillez” (Todorov, 2014: 179), en efecto el relato establece la genealogía del derecho reclamado a la vez que lo explicita, así: “Después de relatar la disposición de los pueblos, agrega que “Dios Nuestro Señor dió cargo a uno que fue llamado San Pedro para que de todos los hombres del mundo fuese señor y superior”, explicándose cómo a San Pedro sucedieron en su trono los pontífices, para llegar a relatar cómo Alejandro VI, “como Señor del mundo hizo donación destas islas e Tierra firme” a los Reyes Católicos, en “ciertas escrituras que sobre ello pasaron según dicho e que podréis ver si quisieredes”.” (Sierra, 1980: 68).

- c. Explica Hanke que Enciso en su memorial: “Intentaba mostrar que al conquistar el Nuevo Mundo los españoles podían adoptar literalmente una solución bíblica para su problema de la guerra justa en América. Dios había asignado las Indias a España, del mismo modo que les dio a los judíos su tierra prometida.” (Hanke, 1959: 65)⁴¹ para ello formula una interpretación⁴² del relato veterotestamentario de la conquista por los israelitas de la *tierra prometida* conforme a la cual: “envió Josué a requerir a los de la primera ciudad que era Jericó, que le dejasen e diesen aquella tierra, pues era suya, porque se la había dado Dios.” (Hanke, 1959: 65). Sobre esta base Enciso: “Intentando forjar una irrompible cadena de razonamientos legales (...) explicó a la asamblea que el Papa, representante de Dios, dio a España las Indias y sus idolatras habitantes para que el Rey Católico pudiera introducir allí el Cristianismo.” (Hanke, 1959: 65-66)⁴³.
- d. Adviértase que de este modo no solo la acción de *requerir* encuentra un modelo ejemplar en el relato bíblico sino que la *idolatría* de los indios la encuentra en la de los cananeos⁴⁴ y con ello también la *violencia* que se habilita y así como Josué al no dársele la tierra “los cercó y mató a todos (...) y a los que prendió los tomó por esclavos” (Hanke, 1959: 65) los españoles, hecho el requerimiento: “para que le

⁴¹ Ver también Perez Luño, 1995: 20.

⁴² “La interpretación de Enciso parece discutible, porque a los cananeos no se les <<requirió>> para que aceptaran la <<verdadera fe>>. Según el Antiguo testamento, Dios levantó una serie de terraplenes para proteger a su pueblo de la contaminación intelectual o religiosa con los gentiles.” (Hanke, 1959: 65-66 nota 6); pero como señala Hanke nadie discutió en 1513 la dudosa interpretación de Enciso (Hanke, 1959: 65) y tras alguna discusión los maestros teólogos aceptan su teoría en Valladolid (Hanke, 1959: 66).

⁴³ Ilustrativo de esta perspectiva que se sostiene en la afirmación de la fe y rechazo de la idolatría, es el texto de Zavala donde refiere que: “Vasco de Quiroga, en el Testimonio de erección de la Catedral de Michoacán (...) habla del Imperio como vía de expansión de la fe en los términos siguientes: “Plugo a la divina Voluntad, poner al frente de los Reinos de las Españas a héroes tan célebres, que no sólo vencieron a las espadas y máquinas de guerra de los barbaros, sino que, pródigos de su vida y de su patrimonio, penetraron –en compañía de una gran multitud de cristianos- por regiones incógnitas y remotísimas y, vencido el monstruo de la idolatría, plantaron por todas partes, entre los aplausos y felices augurios de la religión cristiana, el Evangelio de vida, haciendo triunfar universalmente la bandera de la Cruz.”” (Zavala, 1984: 25).

⁴⁴ “Enciso obraba sutilmente al buscar apoyo para su teoría apelando al fuerte sentimiento contra la idolatría que prevalecía entonces en España. Los españoles detestaban la idolatría con toda la energía de los primeros cristianos, que consideraban su principal deber conservarse puros y sin mácula contra el culto pagano a los ídolos.” (Hanke, 1959: 65).

diesen la tierra (...) y que si no se la diesen, se la podía tomar por la fuerza, y a los que se la defendiesen matarlos y prenderlos, como lo había hecho Josué con los habitantes de la tierra de Canaá.” (Hanke, 1959: 66)⁴⁵.

Colapso de la inteligencia simbólica, nominalismo y plataforma teórica del requerimiento. Con el Renacimiento se inicia un repliegue intrahistórico del ser humano sobre sí mismo y sobre el mundo que se ha lanzado a construir (Ramírez Arandigoyen, 1981: 21) de forma que para el siglo XVI el horizonte teórico del *cristianismo cósmico*⁴⁶ que informa su fondo se encuentra en una transición en la que “el sentido de la religiosidad cósmica se oscurece” (Eliade, 1992: 95)⁴⁷ con el consecuente “oscurecimiento del valor de la palabra (...) en todos los niveles” (Di Pietro, 1968: 79).

En el colapso de la inteligencia simbólica del orden político social medieval y en la génesis del Renacimiento debe tenerse siempre presente el papel de la negación nominalista a sobrepasar lo sensible en el examen de la realidad de modo que no se alcanza a percibir ideas universales (Vallet de Goytisolo, 1971: 13; Puy Muñoz, 1972).

En efecto para el nominalismo las ideas universales no tienen correlato real concreto, aparte del nombre (signo gráfico *signum* u oral *flatus vocis*) que las connota, de forma que los conceptos concretos (las ideas particulares de Sócrates, Platón o Aristóteles) son la idea de las cosas concretas (es decir tienen su correlato real en los respectivos individuos históricos Sócrates, Platón o Aristóteles), mientras que los universales [por ejemplo, la idea universal de hombre que abarca a esos tres hombres (Sócrates, Platón o Aristóteles) y a todos los demás] solo son la idea de meras palabras [no existe nada real o tangible que sea el hombre, salvo esta pura palabra, este puro nombre (nomen)], de meros *nomina* de donde la expresión técnica nominalismo (Puy Muñoz, 1972: 349-350).

Ahora, como recuerda Ernst Von Hippel “la negación del dominio de las ideas y de la realidad objetiva -o sea del carácter obligatorio y de la singular forma de existencia propia de los universales (...), afectar[á] el dominio de lo suprasensible, en el que el ordo medieval encontraba su modelo” (Puy Muñoz, 1972: 357).

Se configura de este modo una plataforma teórica en que la *cosificación* del sujeto en el cosmos (Di Pietro, 1968: 8-9) junto a la siempre presente tensión que experimenta el derecho entre su dimensión normativa y pragmática (Meabe, 1999) explique el que en palabras de Tau Anzoátegui – Martiré:

“El *Requerimiento*, obra plausible de la primera época, fracas[e] no solo por la valla idiomática, sino también porque su formulación jurídica resultaba incomprensible para

⁴⁵ Señala Hanke que: “Ocasionalmente se empleó la Biblia en las colonias inglesas para justificar las guerras contra los indios” (Hanke, 1959: 66 nota 7).

⁴⁶ Explica Eliade que la herencia religiosa precristiana de antigüedad inmemorial sería en parte integrada por las poblaciones rurales de Europa [y del Oriente] a la nueva fe, de modo “que su religiosidad no se reduce a las formas históricas del cristianismo [sino] que conserva una estructura cósmica ausente casi por completo de la experiencia de los cristianos de las ciudades” (Eliade, 1992: 138); sobre el *cristianismo cósmico* ver Eliade, 1994: 178-182.

⁴⁷ “Los niveles que hemos mostrado en la palabra jurídica, se han ido ensombreciendo con el curso de las edades, de tal modo que la luz majestuosa que otrora proyectara, capaz de develar las cosas y glorificar el cosmos se ha ido apagando lenta y gradualmente, hasta que hoy día la encontramos olvidada por unos y hasta despreciada por otros, que únicamente la conciben como mero mecanismo expresivo de sus pensamientos.” (Di Pietro, 1968: 79).

las mentes aborígenes, y a veces también para los propios conquistadores.” (Tau Anzoátegui – Martiré, 2018: 32 §41)⁴⁸.

Bibliografía

AA.VV. (1993). *El Pensamiento Prefilosófico*. I (Egipto y Mesopotamia). México: Fondo de Cultura Económica.

Atchabahian, A. (1957). *La lucha de clases contemporánea (Visión sociológica)*. Buenos Aires: Roque Depalma.

Burckhardt, T. (1976). *Alquimia*. Barcelona: Plaza & Janes.

Di Pietro, A. (1980). Ius Fasque Est. En *Prudentia Iuris*. I, Agosto 1980 (pp. 63-100). Buenos Aires: Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires.

Di Pietro, A. (1968). *Verbum Iuris*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot.

Eliade, M. (1994). *Mito y Realidad*. Colombia: Labor.

Eliade, M. (1992). *Lo sagrado y lo profano*. (8ª ed. 1ª en Colección Labor). Barcelona: Labor.

Eliade, M. (1985). *El mito del eterno retorno*. (1ª ed. en esta colección). Barcelona: Planeta-De Agostini.

Eliade, M. - Kitagawa, J. M. (1986). *Metodología de la Historia de las Religiones*. Barcelona: Paidós.

Gierke, O.V. (1963). *Teorías políticas de la edad media*. Buenos Aires: Huemul.

Hanke, L. (1959). *La Lucha Española por la Justicia en la Conquista de América*. Madrid: Aguilar.

Haring, C.H. (1958). *El Imperio Hispánico en América*. Buenos Aires: Peuser.

Lamas, F. A. (1985). Ensayo sobre el Orden social. En *Moenia*. Año VI, Setiembre-Diciembre, Nros. XXII-XXIII. Buenos Aires Instituto de Estudios Filosóficos Santo Tomás de Aquino.

Las Casas, B. (1965). *Historia de las Indias*. III. México: Fondo de Cultura Económica.

Meabe, J. E. (1999). *La Norma y la Práctica en el Estudio del Derecho*. Asunción: Bibliográfica Jurídica Paraguaya.

Mieli, A. (1951). *Breve historia de la biología*. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina.

Morales Padron, F. (1979). *Teoría y Leyes de la Conquista*. Madrid: Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación.

Pérez Luño. A.-E. (1995). *La polémica sobre el Nuevo Mundo*. Madrid: Trotta.

Pinsk, J. (1947). *El Valor Sacramental del Universo*. La Plata – Buenos Aires: Surco.

⁴⁸ Según Fernandez de Oviedo citado por Todorov: “E después de estar metidos en cadena, uno les leía aquel Requerimiento, sin lengua o interprete, e sin entender el letor ni los indios” (Todorov, 2014: 181).

- Puy Muñoz, F. (1972). El nominalismo, primera crisis de las ideas de la cristiandad. En *Verbo* (España) Serie XI, núm. 104 abril 1972 (pp.347-368).
- Ramírez Arandigoyen, A. (1983). *La Tradición y el Mundo Moderno*. Buenos Aires: Fidelidad.
- Ramírez Arandigoyen, A. (1981). Breves Consideraciones Doctrinarias. En *Fidelidad a la Santa Iglesia*. Nº XIV, Abril-Junio 1981. Buenos Aires: Fidelidad.
- Rony, J.-A. (1963). *La Magia*. Buenos Aires: Eudeba.
- Sabine, G. H. (1982). *Historia de la Teoría Política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Saint-Hilaire, E.G. (2009). *Principios de filosofía zoológica*. Buenos Aires: Cactus.
- Sierra, V.D. (1980). *El sentido misional de la conquista de América*. Buenos Aires: Dictio.
- Tau Anzoátegui, V. - Martiré, E. (2018). *Manual de Historia de las Instituciones Argentinas*. Buenos Aires: Cathedra Jurídica.
- Todorov, T. (2014). *La conquista de América: El problema del otro*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Trattner, E.R. (1982). *Darwin y la Teoría de la Evolución*. Buenos Aires: Leviatán.
- Vallet de Goytisolo, J. (1971). *Ideología, praxis y mito de la tecnocracia*. Madrid: Escelicer.
- Wilhelmsen, F. D. (1964). *El problema de occidente y los cristianos*. Sevilla: Publicaciones de la delegación nacional del Requeté.
- Zavala, S. (1984). *Filosofía de la Conquista*. México: Fondo de Cultura Económica.