

# LA TRADICIÓN IBEROAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS Y LA ACTUACIÓN TEÓRICA Y PRÁXICA DE BARTOLOMÉ DE LAS CASAS: UNA RECUPERACIÓN DE SU HORIZONTE LIBERADOR

## THE IBERO-AMERICAN TRADITION OF HUMAN RIGHTS AND THE THEORETICAL AND PRACTICAL ACTION OF BARTOLOMÉ DE LAS CASAS: A RECOVERY OF HIS LIBERATING HORIZON

Emanuela Gava Caciatori <sup>16</sup>

### RESUMEN

Ese ensayo se propuso a abordar la tradición iberoamericana de los derechos humanos, tradición esta que nace en América en el período de la conquista, y se diferencia de otras tradiciones de derechos humanos de matriz eurocéntrica, porque parte desde los oprimidos del sistema, del *Otro*, en ese caso, de la defensa de los indígenas victimados por la invasión, dominación y explotación en la colonización en las tierras americanas. Específicamente, se busca profundizar en lo que dice respecto a la vida y la actuación del Fray Bartolomé de Las Casas, que pasó por un proceso de maduración, una vez que llegó a América como *encomendero* y se convirtió en un asiduo defensor de los pueblos indígenas ante las violencias sufridas por la corona española. La recuperación de esa tradición de derechos humanos es en el sentido de entender que ella aporta elementos importantes y un horizonte liberador para la teoría y la práctica de la defensa de los derechos humanos.

**Palabras-clave:** Tradición iberoamericana; Derechos humanos; Bartolomé de Las Casas; Liberación.

### ABSTRACT

This paper set out to approach the Ibero-American tradition of human rights, a tradition that was born in America in the period of the conquest, and differs from other traditions of human rights with an Eurocentric matrix, because it starts from the oppressed of the system, from the *Other*, in that specifically case, the defense of the indigenous victimized by the invasion, domination and exploitation of the colonization in the American lands. Specifically, it deepens in what says respect to the life and performance of Fray Bartolomé de Las Casas, who went through a maturation process, once he arrived in America as an *encomendero* and became a defender of indigenous peoples from the violence suffered by the Spanish crown. The recovery of this tradition of human rights is in the sense of understanding that it provides important elements and a liberating horizon for the theory and practice of the defense of human rights.

**Key words:** Ibero-American tradition; Human rights; Bartolomé de Las Casas; Liberation.

## 1. INTRODUCCIÓN

El período de la conquista de América representó una de las mayores hecatombes de la historia de la humanidad, además de representar en inicio de la modernidad (DUSSEL, 1994). Es a ese contexto histórico que se remonta cuando se hace referencia a la tradición iberoamericana de derechos humanos, una tradición de derechos humanos que suele ser olvidada, motivo que torna importante que se haga

---

<sup>16</sup> Maestrante en Derechos Humanos en Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP). Licenciada en Derecho por Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC/Brasil). Investigadora del CLACSO en el grupo de trabajo Crítica Jurídica y Conflictos Sociopolíticos (2019-2022). Investigadora del Grupo Pensamento Jurídico Crítico Latino-americano, eje de Constitucionalismo Crítico (UNESC/Brasil). Colaboradora voluntaria en Defensoria Pública da União (Brasil).

una recuperación de sus aportaciones, y que se ubica en el territorio de América, en la defensa concreta de las primeras víctimas que el sistema moderno generó, los indígenas y los sujetos victimados por la conquista y la colonización de América, lo que la diferencia de otras tradiciones eurocéntricas de derechos humanos (ROSILLO, 2012).

La modernidad, como apunta Enrique Dussel (1994), oculta un mito, en el sentido que, en Europa la acepción que se tiene de la modernidad significa la Ilustración, una idea de progreso, de avance, mientras que en América Latina significó la conquista, la explotación de las gentes y de los recursos naturales, el genocidio de poblaciones, la destrucción de epistemes y toda suerte de atrocidades en nombre de las ganancias que sirvieron de combustible para la consolidación del nuevo sistema que empezó a desarrollarse y se consolidó como el patrón mundial que vigora hasta los días de hoy, el moderno sistema capitalista. Así, la colonialidad es la Otra cara de la modernidad, y América Latina es su rostro ocultado.

Partiendo de Enrique Dussel, José Carlos Moreira da Silva Filho (2006) señala la importancia de América Latina para la conformación de la modernidad y para el asentamiento de Europa en cuanto centro del mundo, ya que antes, debido a las rutas comerciales que llevaban a las Indias estuviesen dominadas por el mundo musulmán, Europa ocupaba una oposición de periferia. Así, puntúa el autor:

Enrique Dussel chama a atenção para o fato de que, ao contrário do entendimento de Hegel ou Habermas, tanto a América Latina quanto a Espanha tiveram um papel fundamental na formação da era moderna. A descoberta de um “Novo Mundo” possibilitou que a Europa, ou melhor, o seu “ego”, saísse da imaturidade subjetiva da periferia do mundo muçulmano e se desenvolvesse até tomar-se o centro da história e o senhor do mundo (2006, p. 224).

Es decir, Europa se torna el centro del mundo a partir de la invasión, conquista y colonización de América, por medio de un proceso extremadamente violento, violencia esa que no ocurrió solamente de manera física (aunque la violencia física haya sido brutal), sino que también ocurrió la negación de la alteridad del Otro que en las latitudes latinoamericanas habitaba -el indígena-, ocurriendo toda suerte de exclusión, eliminación y ocultamiento de epistemes. Esa es la cara ocultada por el discurso oficial de la modernidad, que suele hacer hincapié apenas en el contenido moderno de *razón emancipatoria* (SILVA FILHO, 2006), y la tradición iberoamericana de derechos humanos pone énfasis en la cara ocultada de la modernidad, que se manifiesta en

América Latina bajo la forma de colonialidad.

En sentido similar, Aníbal Quijano (2005) también ubica el inicio de la modernidad en 1492 y en América Latina, a partir de los procesos de conquista, puntuando que el nuevo patrón de poder mundial comenzó con América y la constitución del capitalismo, que fue desde su principio colonial, moderno y eurocéntrico, siendo que “[...] a América constitui-se como a primeira id-entidade da modernidade” (p. 117). Quijano señala que dos procesos históricos fueron fundamentales para la formación de este nuevo patrón de poder, que son la novedosa idea de raza (la idea de que hay una inferioridad/superioridad biológica de unos seres humanos en relación con otros, sabidamente la supuesta raza *superior* es la blanca, y las demás son inferiores, lo que constituye una justificación racista para legitimar la dominación y explotación), y la formación del capital y del mercado mundial, con el control del trabajo, de sus recursos y productos hacia el mercado mundial.

El concepto de modernidad, según ese autor, es siempre y necesariamente ambiguo y contradictorio, pues América representa la cara oculta de la modernidad, que es la colonialidad, y las implicaciones de la modernidad en Europa occidental y en el resto del mundo, constituido como su periferia a partir de ahí, son abisales (QUIJANO, 2005).

Unas de las implicaciones de reubicar temporal y espacialmente el inicio de la modernidad es incluir a España y Portugal, desde 1492 con la invasión del territorio americano, en la modernidad, y la consideración de que España constituyó el primer Estado moderno, bien como que América Latina “[...] sería el primer territorio colonial de la indicada Modernidad” (DUSSEL, 2007, p. 13). Otra repercusión también dice respecto al inicio de la filosofía moderna, que suele ser ubicada por el pensamiento hegemónico en Descartes o en Spinoza, y con la redefinición del inicio de la modernidad, pasaría a considerar los filósofos escolásticos y los pensadores latinoamericanos, como Bartolomé de Las Casas, Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria, Francisco Suárez como los primeros filósofos políticos modernos (DUSSEL, 2007).

El porqué recuperar la tradición iberoamericana de derechos humanos también es importante contestar, y en ese sentido es posible señalarse inúmeros motivos. En primer lugar, porque significa enfrentar la temática de los derechos humanos desde de la teoría y la praxis del pensamiento liberador latinoamericano, porque esa una tradición que se ubica desde la alteridad de la víctima. Más aún, también es necesario

reconocer que esa tradición de derechos humanos guarda mayor proximidad y más similitudes con la realidad concreta latinoamericana que otras tradiciones de derechos humanos que son hegemónicas, importadas desde de otras realidades y contextos que no coinciden con la historicidad del continente. Otro motivo es que, por medio de la tradición iberoamericana, es posible huir de matrices eurocéntricas, individualistas y burguesas de derechos humanos, y fincarse de manera más concreta en una lucha por derechos humanos que sea desde abajo, desde los pobres, desde las clases más desfavorecidas, en un sentido popular y plural. Y finalmente, porque se trata de recuperar “[...] experiencias que han sido invisibilizadas y, por lo tanto, desperdiciadas por la visión monocultural del saber jurídico que solo reconoce las tradiciones nordatlánticas (inglesa, francesa y norteamericana) como las únicas que pueden considerarse defensoras y promotoras de derechos humanos” (ROSILLO, 2012, p. 16).

Además, Rosillo (2012) establece algunos presupuestos teóricos necesarios para recuperar esa tradición de derechos humanos, que es propia de la historia latinoamericana y se trata de un horizonte de liberación, y que son evitar el desperdicio de la experiencia histórica, la aplicación del giro descolonizador o desoccidentalizador, la reubicación del inicio de la modernidad y la superación de la periodificación dominante de la historia, la superación del secularismo tradicional de las filosofías políticas y la necesidad de asumirse una postura crítica y compleja de los derechos humanos.

Es a partir de la obra de Boaventura de Sousa Santos que Rosillo va proponer que se evite el desperdicio de la experiencia histórica, una vez que el autor portugués tiene en cuenta que “[...] la experiencia social en el mundo es mucho más amplia y diversa de lo que la tradición occidental conoce y considera importante” (ROSILLO, 2012, p. 26), y que, por lo tanto, hay un desperdicio de las experiencias sociales. Sin embargo, para recuperar las experiencias que han sido históricamente ocultadas, se demanda un nuevo tipo de racionalidad, pues la razón dominante, occidental y moderna, es en gran medida una de las culpadas por las experiencias desperdiciadas. Así, Rosillo amplía lo que Boaventura propone en lo que concierne a la sociología de las ausencias, considerando que la *razón indolente* también produce desperdicio de experiencias históricas del pasado, motivo por el cuál se aboga por una *historiografía de las ausencias* (ROSILLO, 2012). Eso cuadra perfectamente con la tradición iberoamericana de derechos humanos, que no es concebida por el pensamiento

hegemónico como una tradición relevante, pero que guarda en sí lo que se puede concebir como la matriz emancipatoria de la modernidad.

En lo que dice respecto al presupuesto de la aplicación del giro descolonizador o desoccidentalizador se trata, en suma, de “[...] ser conscientes de que las ciencias se han desarrollado desde la perspectiva de los países centrales y sus proyectos son funcionales a la empresa colonizadora” (ROSILLO, 2012, p. 33), lo que implica en la necesidad de que la periferia piense y desarrolle sus propias categorías, a partir de la realidad y de las experiencias concretas, superando el eurocentrismo que desprecia las aportaciones al pensamiento jurídico o filosófico que proviene de otras culturas que no la europea-occidental.

Por su vez, la superación de la periodificación dominante de la historia y la reubicación del inicio de la modernidad significa romper con la manera eurocéntrica y ideologizada de contar y comprender la historia, una vez que la visión tradicional divide el tiempo en Edad Antigua, Medieval y Moderna, como una linealidad que piensa que la historia europea es la historia universal. Sin embargo, hay que reivindicar lo que hay de original en la historia latinoamericana, que no puede ser analizada adecuadamente bajo los mismos patrones europeos; Rosillo establece, a partir de lo que plantea Enrique Dussel, que la comprensión de la modernidad debe ser más global y integral, siendo capaz de abarcar también el fenómeno de la colonialidad, redefiniendo, como ya se señaló previamente, el inicio de la modernidad en 1492, a partir de la invasión de América (ROSILLO, 2012). Así es que “[...] la Modernidad debe comprenderse como un fenómeno complejo donde una cultura se va conformando en central, pero nutriéndose de los elementos de otras culturas que desprecia” (ROSILLO, 2012, p. 38-39) y que “[...] debe aceptarse que la Modernidad es un acontecer dialéctico en el que Europa frecuentemente digiere la influencia y aportes de otras culturas” (ROSILLO, 2012, p. 38). Desde esa comprensión, se hace posible revalorar de qué manera otras culturas influyeron en la consolidación de la modernidad, y recuperar experiencias históricas que ocurrieron en América Latina y fueron ocultadas por la narrativa oficial, tal es el caso de la contribución filosófica de la tradición iberoamericana de derechos humanos.

Para recuperar esa tradición de derechos humanos, también se hace preciso superar el secularismo tradicional de las filosofías políticas, que considera, dentro del pensamiento hegemónico, que el discurso de derechos humanos solamente surge en un contexto secularizado. A partir de ese predicado, la actuación de los defensores de

los derechos de los indios que se propone rescatar aquí, estaría excluida, porque tiene fuertes rasgos y influencias teológica y religiosa (ROSILLO, 2012). Finalmente, para la adecuada recuperación de esa tradición filosófica, es necesario concebir los derechos humanos desde una perspectiva crítica y compleja, que comprenda los derechos humanos desde la realidad que es múltiple y que los conciba como procesos culturales, de lucha, que siempre son inacabados y van direccionados a crear condiciones para permitir la producción y reproducción de la vida (ROSILLO, 2012).

Igualmente, es importante hacer mención a algunos ordenamientos jurídicos de la época, para mejor contextualizar la cuestión y el escenario de la época. Según Wolkmer (1998), el primer intento de reglamentación jurídica del nuevo territorio conquistado, fueron las *Capitulaciones*, que consistieron en un contrato que creaba derechos y obligaciones, y destacaban los derechos de la Corona sobre el territorio encontrados. Además, también se señala las *Instrucciones*, “[...] que representavam normas gerais que estabeleciam as diretrizes, a organização e o exercício de uma administração, delegando poderes aos descobridores, conquistadores e governantes, legitimando sua ação coativa e sua jurisdição militar e civil” (WOLKMER, 1998, p. 82).

Por su vez, la bula *Inter Caetera*, datada de 1493, es el documento en el cual el Papa Alexandre VI reconoce la misión de evangelización española en las nuevas tierras conquistadas (WOLKMER, 1998) y otorga soberanía, jurisdicción y dominio de la Corona Española sobre la terras *descubiertas* (DE CARVALHO, 2004). Puntúa Wolker (1996) que, a partir de la bula *Inter Caetera*, surgen dos tendencias en lo que dice respecto a los límites de la evangelización de los pueblos indígenas (en el sentido de que hasta que punto eso implicaría en la guerra y en la servidumbre de los indios). Sin embargo, la primera tendencia es representada por la idea del *Requerimiento* y de la guerra justa. Esa tendencia legitimaba la *conversión* de los *paganes* por la supuesta superioridad de la cultura occidental, y en caso de recusa de los pueblos indígenas de se submeteren a la Corona española, estaría justificado hacerles una guerra que sería justa.

[...] buscando sustentação na autoridade temporal do Papa e na jurisdição universal do Rei, advogada que, em função da superioridade dos valores ocidentais e da condição de bárbaros e pecadores dos aborígenes, o domínio jurídico dos europeus se legitimava, cabendo aos índios o dever de submeter-se pacificamente, e que, se resistissem, poder-se-ia declarar-lhes guerra justa. Nesse contexto de controvérsias surge o famoso *Requerimento*, documento jurídico datado de 1514 e escrito por Palacios Rubios, conselheiro dos Reis Católicos. Tal instrumento do legalismo hispânico autorizava

claramente a intervenção estatal nas Índias e estatuiu que a declaração de guerra seria considerada justa se os indígenas não aceitassem a entrada dos conquistadores em suas terras (WOLKMER, 1998, p. 84).

Es decir, los españoles llegaban a América, leían el *Requerimiento* a los indígenas, informándoles que eran vasallos de una corona desconocida y lejana, en una lengua que les era incomprensible, mientras que los indios sólo escuchaban, sin entender de que se trataba, y así se consideraba justificada como *guerra justa* todas las violencias, violaciones y atrocidades cometidas posteriores a ese acto, porque supuestamente habían tenido los indios la oportunidad de aceptaren la dominación sin resistencia (DE CARVALHO, 2004).

Sin embargo, hay reacciones al *Requerimiento* y a los argumentos inescrupulosos utilizados, con contestaciones por teólogos como Francisco de Vitoria y Domingos de Soto, y por dominicanos como Montesinos y Las Casas, que se ubican dentro de la tradición iberoamericana de derechos humanos. Esas reacciones configuran la segunda tendencia, que poseía influencia del derecho natural (en su vertiente clásica), y entendía no ser posible que la jurisdicción española colonizadora fuese utilizada para más allá de sus propias fronteras y aplicada a los indígenas, que también poseían dignidad, es decir, ellos “[...] não reconheciam o poder do Papa e a pretensa jurisdição universal dos monarcas sobre os infiéis” (WOLKMER, 1996, p. 84).

Francisco de Vitoria fue un ilustre profesor de la Escuela de Salamanca, y esa primera fase de contestación a la conquista y colonización puede ser representada por esa Escuela, que tenía fuerte influencia tomista. Francisco de Vitoria, por ejemplo, argumentaba que había el derecho que llevasen el Evangelio cristiano a los pueblos paganos, pero que esos mismos pueblos tenían el derecho a rechazarlo, y que ese hecho no autorizaba una guerra en contra de ellos (WOLKMER, 1996).

En términos de legislaciones más protectoras de los indios, es posible mencionar la Ley de Burgos, que data de 1512, y las Leyes Nuevas, datadas de 1542 (DE CARVALHO, 2004), siendo que esas últimas tuvieron influencia directa de Bartolomé de Las Casas en su formulación (WOLKMER, 1996). Las Leyes de Burgos expresaban la preocupación de la Corona española en garantizar la evangelización en tierras americanas, entonces buscaba establecer un trato más digno, con alimentación adecuada y pago de sueldo a los indios. Las Leyes Nuevas, por su vez, prohibían nuevas conquistas, extinguía la *encomienda* y establecían el confisco de las *encomiendas* que ya existían (DE CARVALHO, 2004).

Sin embargo, las citadas normativas no salieron del papel, porque fue creado un instituto jurídico conocido como “*obedézcase, pero no se cumpla*”, que, en términos generales, significaba que, caso hubiese razones justificadoras, las leyes de la Corona podrían no ser cumplidas en la colonia, es decir, eran reconocidas, pero no eran cumplidas en razón de la supuesta existencia de una justificación legítima (DE CARVALHO, 2004). Eso se aplicó especialmente en lo que decía respecto a las legislaciones más protectoras de los indios. Sin embargo, Jesús Antonio de la Torre Rangel (1991) puntúa que el “*obedézcase, pero no se cumpla*” auxilia a comprender el ambiente jurídico en lo cual Las Casas se desarrolló.

La tradición iberoamericana de derechos humanos carga en sí misma un sentido liberador y nos aporta un horizonte de emancipación, porque parte desde las víctimas del sistema, de los oprimidos, del *inequívocamente Otro* (DE LA TORRE RANGEL, 1996) que está en concreto en la exterioridad (DUSSEL, 2011), en ese caso específico, tratase de los pueblos indígenas americanos, victimados por la violenta invasión y conquista de sus territorios.

Inicialmente, cabe hacer mención al hecho de que, en los comentarios de Jesús Antonio de la Torre Rangel al libro “Los inicios de la tradición iberoamericana de derechos humanos” de autoría de Alejandro Rosillo, mencionase que esa tradición era llamada, por los que la reivindican, de tradición hispanoamericana de derechos humanos, hasta la fecha de septiembre de 2011, en la ocasión del examen de grado de doctor de Alejandro Rosillo, en la Universidad Carlos III de Madrid, oportunidad en que los presentes (Alejandro Rosillo, David Sánchez Rubio, Antônio Alberto Machado y Jesús Antonio de la Torre Rangel) acordaron en pasar a utilizar el término iberoamericano y ya no hispanoamericano, para incluir también las raíces y contribuciones brasileñas y portuguesas a esa tradición de derechos humanos, bien como para comprender sus formulaciones teóricas y prácticas (DE LA TORRE RANGEL, 2012). Así, esta es la nomenclatura actualmente utilizada por los que recuperan esa tradición de derechos humanos, que rescata ideas filosóficas planteadas desde *Nuestra América*.

La tradición iberoamericana de derechos humanos parte de la tradición clásica del jusnaturalismo, que es de inspiración aristotélica, platónica, tomista y de los jesuitas españoles. Hay que diferenciarla del iusnaturalismo moderno, ya que gran parte de las críticas hechas son direccionadas a la corriente moderna, que adviene de la Escuela del Derecho Natural y que es intrínsecamente racionalista e individualista

(DE LA TORRE RANGEL, 2008).

Importa hacer nota que Jesús Antonio de la Torre Rangel (2008) también puntúa que existen dos tradiciones de derechos humanos, una relacionada con la Ilustración (que se enlaza con la Revolución Francesa y la Independencia de los EUA), que es eminentemente individualista, y otra que surge en América Latina, con Bartolomé de las Casas, desde la praxis de defensa del indígena, concebiendo los derechos humanos desde el pobre y desde la realidad en concreto. La primera tradición de derechos humanos se relaciona con la Escuela del Derecho Natural, la segunda se relaciona con el iusnaturalismo clásico de tradición cristiana, que “[...] conlleva una concepción del Derecho Natural no sólo racional, sino que tiene en cuenta al hombre concreto y a la historia y con un principio social fundamental de corte comunitario” (DE LA TORRE RANGEL, 1996, p. 12).

Señala De la Torre Rangel (2008) que las principales diferencias entre la Escuela del Derecho Natural (moderna) y el iusnaturalismo clásico es que la primera se basa solamente en la razón, en cuanto la segunda concibe el ser humano de forma global. El iusnaturalismo moderno es ahistórico, concibe la naturaleza humana como la misma en todos los espacios y tiempos; el clásico, en cambio, permite mayor adaptación histórica y contextual del ser humano. Además, la corriente moderna es sustancialmente individualista, al paso que la clásica coloca mayor énfasis en la comunidad, aunque eso no implique que el individuo no tenga importancia. Finalmente, el iusnaturalismo clásico concibe el concepto bíblico del *Mispat*, que significa justicia desde los pobres, y por eso posee también un contenido liberador; por su vez, la tradición moderna nunca fundamentó los derechos humanos desde las víctimas, sino que siempre lo hizo desde una abstracción supuestamente universal. Así, Jesús Antonio de la Torre Rangel (1996) nombra la tradición que parte del iusnaturalismo de corte clásico de iusnaturalismo histórico.

Sin embargo, Alejandro Rosillo, en su libro “*La tradición hispanoamericana de derechos humanos*” (2012), puntúa la importancia del historicismo, que puede ser definido como la filosofía que considera tanto el ser humano como la realidad en cuanto historia, lo que lleva al hecho de que el conocimiento es siempre histórico. En América Latina, esa corriente es importante en la medida que auxilió los sujetos a comprender la realidad en concreto, los productos culturales desde una concepción original y latinoamericana, desde nuestras propias estructuras sociohistóricas, es decir, “[...] este tipo de historicismo, con diversas facetas y ramificaciones, busca

reconstruir la trayectoria y el sentido de Latinoamérica” (ROSILLO, 2012, p. 12), de manera que considere la historicidad de los sujetos, huyendo de la abstracción y de la perspectiva ahistórica que son típicas de la modernidad hegemónica, liberal y individualista.

El historicismo no es simplemente contar una historia, sino que “[...] se trata de leer desde una perspectiva liberadora unos acontecimientos del pasado latinoamericano, con el uso de una hermenéutica que pretende rescatar las ideas generadas en un contexto de opresión y de luchas por la libertad” (ROSILLO, 2012, p. 12). Es en ese sentido que el historicismo es esencial para rescatar de manera adecuada la importancia de la tradición iberoamericana de derechos humanos, porque específicamente la historia que se va rescatar es la historia de la conquista y de la colonización española en América en el siglo XVI, en la cual el fray Bartolomé de Las Casas, el fray Alonso de la Veracruz y Vasco de Quiroga tendrán especial relevancia.

A pesar de ello, en ese ensayo, solamente se enfocará en abordar la relevancia del pensamiento filosófico y de la praxis de Bartolomé de las Casas, que, conforme Mauricio Beuchot (1994), pusieron los antecedentes a lo que actualmente nombramos derechos humanos. Además, él es considerado por autores como Enrique Dussel, Jesús Antonio de la Torre Rangel y Mauricio Beuchot, el patrono de la Teología de la Liberación, del Uso Alternativo del Derecho y de la lucha por los derechos humanos. En resumen, de las luchas por liberación en *Nuestra América* (PIRES, 1998).

Después de hecha todas esas consideraciones previas y contextualizaciones necesarias, se considera importante poner mayor énfasis en la vida, y en la actuación teórica y práctica de Bartolomé de Las Casas.

## **2. BARTOLOMÉ DE LAS CASAS: PATRONO DE LOS DERECHOS HUMANOS TRAS SU ACTUACIÓN EN DEFENSA LOS INDÍGENAS EN AMÉRICA**

Bartolomé de Las Casas es considerado el primer discurso crítico de la modernidad, ubicado desde fuera de la Europa, y desde el lugar concreto de la alteridad, es decir, de ponerse en el lugar del Otro (ROSILLO, 2012). Él nació en Sevilla, España, en el año de 1484, estudiando ahí gramática latina y estudios clericales; en Salamanca, estudió Derecho Canónico (ROSILLO, 2012). Vino a América en 1502 por la primera vez, con la promesa de tornarse *encomendero*, lo que de hecho ocurrió hasta el año de 1514, cuando el tuvo su *primera conversión*.

Mencionase que Las Casas tuvo su despertar para la cuestión de los derechos de los indígenas en 1514, tres años después de haber escuchado un sermón de fray Antônio Montesinos, en 1511, en lo cuál él se negó a absolver los pecados de Las Casas por el hecho de que él tenía indios en régimen de encomienda (ROSILLO, 2012). En la ocasión, Montesinos puntuó que “[...] todos estavam em pecado mortal pelos horríveis maltratos a que submetiam os habitantes do Novo Mundo. A partir desse ano, Las Casas passou a lutar incansavelmente em favor dos índios” (PIRES, 1998, p. 68), incluso abdicando de sus poses y encomendas (DE CARVALHO, 2004).

Cumple recuperar brevemente algunos datos históricos sobre el proceso de colonización de la América indígena. Inicialmente, los indígenas fueran esclavizados, siendo posteriormente tal sistema sustituido por el de *encomiendas* (los indígenas eran *encomendados* a alguien que poseía tierras, y ahí podían trabajar gratuitamente en sus minas y campos) (SILVA FILHO, 2006). En el régimen de *encomienda*, los indígenas eran considerados libres, pero eran vasallos de la Corona española y debían pagar tributos al rey. Es decir, había el usufructo del trabajo indígena, y esos aún debían pagar tributos a la corona porque eran supuestamente *libres* (DE CARVALHO, 2004).

El discurso oficial y preponderante en la época era en el sentido de justificar la *encomienda*, porque la servidumbre era considerada natural para los indígenas, siendo ese, por ejemplo, uno de los argumentos utilizados por Ginés de Sepúlveda en la famosa Controversia de Valladolid, un debate que ocurrió entre Las Casas y Sepúlveda, el cual giró en torno de la discusión de la naturaleza de los indios, se eses eran seres humanos o poseían capacidades inferiores (ROSILLO, 2011). Sin embargo, Bartolomé de Las Casas fue fuerte opositor de ambos regímenes (DE CARVALHO, 2004), mismo que inicialmente haya llegado a América en la posición de *encomendero*, porque pasó por lo que la literatura llama de su *primera conversión*.

En el año de 1520, Las Casas formó una reducción indígena en Cumaná, na Venezuela, y esa fue la forma que el fray encontró de evangelizar a los indígenas sin tener que someterlos a explotación. Ese proyecto fracasó en 1522, año en que él ingresó en la Orden de los Dominicos/Predicadores (DE CARVALHO, 2004; ROSILLO, 2012), siendo que algunos autores señalan que esa seria su *segunda conversión*, porque en ese momento “[...] comienza una etapa de estudios que le son exigidos por los dominicos, donde termina de hacerse de una formación teológica y jurídica que le ayudará en su defensa de los indios” (ROSILLO, 2012, p. 64).

Otro hecho importante de su biografía es que en 1543 fue nombrado obispo de Chiapas, asumiendo el cargo en 1545. Como ya mencionado, mismo con la publicación de las Leyes Nuevas en 1542, que tuvieron influencia directa de la actuación de Las Casas y extinguían el régimen de encomienda y prohibían nuevas conquistas, tales normativas no fueron aplicadas bajo el principio del “*obedézcase, pero no se cumpla*”. Debido a eso, el obispo enfrentó dificultades en la conducción de la diócesis, debido a conflictos con poderosos *encomenderos* de la región, abandonado el cargo en 1546 (DE CARVALHO, 2004).

Después de ese hecho, retornó a su país de origen, en 1547, con el afán de presionar la Corte a hacer cumplir las Leyes Nuevas. Las Casas conyugaba una actuación teórica y práctica, y la tónica de su discurso era desde la escolástica de la Escuela de Salamanca (ROSILLO, 2012). Él dirigía diversos escritos a la Corona española, y con el paso del tiempo se percibe una radicalización de su discurso, llegando “[...] al grado de pedir la restitución de los bienes, las jurisdicciones y las tierras de los pueblos indios” (ROSILLO, 2012, p. 60).

En la Controversia de Valladolid, que ocurrió en 1550 y 1551, Las Casas asumió una posición desde la perspectiva de las víctimas (los indígenas), y en su primer pronunciamiento, habló por cinco días (DE CARVALHO, 2004), siendo que su argumentación iba en el sentido de reconocer la alteridad y abogar por la humanidad de los indios (DE LA TORRE RANGEL, 1996), indo en contra de la tesis de la servidumbre natural. Mientras, Sepúlveda justificó una supuesta *guerra justa*, por derecho natural, en caso de haber un rechazo a aceptación de la servidumbre a los españoles; según su argumentación, los indígenas serían bárbaros, incivilizados y seres inferiores, motivo pelo cual necesitarían de la *ayuda* de una clase *superior* de seres humanos, que, en ese caso, representarían los europeos colonizadores (ROSILLO, 2011).

Además, la colonización tuvo una tónica cristiana de evangelización de los indígenas muy fuerte, los europeos colonizadores no reconocían la religiosidad de los indios, que eran considerados bárbaros y necesitaban ser convertidos al verdadero Dios (SILVA FILHO, 2006), que en la mirada encubridora del ego moderno conquistador (DUSSEL, 1994), era el Dios cristiano. Bartolomé de Las Casas era un fray, y defendía la evangelización de los indígenas, pero lo que difería de los demás europeos de su época fue que se oponía al uso de la violencia para lograr tal objetivo. En su obra nombrada “*De unico vocationis modo*”, defendía que la única forma de

evangelización posible era por medio de la palabra, siendo que consideraba ilegítima cualquier conversión a la religión cristiana que ocurriese por medio de la fuerza y de la imposición (GARCÍA, 2011), es decir, “[...] Las Casas propone una evangelización pacífica, amorosa y persuasiva a través del testimonio o buen ejemplo” (BEUCHOT, 1993, p. 11).

Jesús Antonio de la Torre Rangel (1991) va más allá y argumenta que Bartolomé de las Casas hacia un uso alternativo del derecho. El uso alternativo del derecho que significa, en líneas generales, utilizar los medio tradicionales y normativos hegemónicos del derecho, pero dándole una interpretación en favor del pueblo y de clases dominadas, es decir, dar un contenido material en favor de los oprimidos del sistema a lo que es aplicado por las instancias administrativas y judiciales. Sin embargo, el uso alternativo del derecho puede ocurrir de dos maneras, siendo una manera dar efectividad a las normas que benefician a las clases menos favorecidas y no son aplicadas, y la otra es aplicar las normas de contenido *neutral* con un sentido interpretativo en la aplicación que beneficien los pueblos oprimidos.

El autor defiende que Las Casas hace uso alternativo del derecho, aunque en su tiempo obviamente no había esa nomenclatura, porque hacia una especie de *garimpagem* (término brasileño que significa la búsqueda por piedras y metales preciosos), porque él buscaba, dentro del ordenamiento jurídico vigente en la fecha (tanto castellano cuanto indiano), las normas que pudiesen ser aplicadas a su objetivo, que era el de promover la defensa de los pueblos indígenas, bien como Las Casas también buscaba ayudar en la formulación de legislaciones nuevas que tuviesen un contenido de liberación de los indios de la esclavitud, del régimen de la encomienda y de las diversas violaciones a sus derechos que ocurrieron durante la conquista (DE LA TORRE RANGEL, 1991), y que todavía siguen ocurriendo.

Bartolomé de las Casas era un fray, y llego América como *encomendero*, hasta que accedió a la posición de obispo de Chiapas y defensor de los indígenas, entonces tenía en sus formulaciones teóricas y en su praxis una influencia muy fuerte y directa del Evangelio bíblico. Es de ahí se remonta su postura en defensa del respeto a la alteridad. De la Torre Rangel puntúa que:

Toda la obra, toda la práctica de Las Casas, a partir de su “conversión” tiene íntima relación con lo jurídico, más concretamente, con el fundamento de todo lo relativo al mundo del derecho: los derechos humanos. Y en Las Casas de manera especial los derechos de los pobres de las Indias: los indios. [...] Y es en realidad una auténtica conversión, pues [...] Las Casas al pasar a Indias

es un clérigo ocupado de sus negocios y comercios, que va prosperando en ellos a costa de sus propios indios encomendados. Esa conversión del clérigo y encomendero sevillano, nace de su fe cristiana, y nos narra que inspirada de manera inmediata de un Texto del Libro del Eclesiástico (cap. 34) que tiene que ver con la explotación del hermano, con la conculcación de sus derechos. Se trata, de una vuelta a Dios, a partir del reconocimiento de los derechos de los pobres (2011, p. 45).

Bartolomé de Las Casas, aunque fuera europeo, cristiano, funcionario de la Corona española (ROSILLO, 2012), en fin, que poseía todas las características que los colonizadores que no vieron dignidad en los indígenas, él tuvo la sensibilidad para colocarse en el lugar del Otro y supo ver las cosas desde la perspectiva de las víctimas, mismo que para tanto utilizase en su discurso la filosofía europea, no valiéndose de las propias cosmovisiones amerindias. Pero utilizó los instrumentos que tenía a su alcance en ese momento histórico, y consideró a los pueblos americanos como sujetos, mientras la concepción hegemónica europea en su mismo contexto era reducirlos a la posición de objetos (ROSILLO, 2012).

Sin embargo, una lectura adecuada de la postura de Las Casas demanda la contextualización con su momento histórico para que no se cometa anacronismos y para que se pueda mensurar correctamente lo novedoso de su actuación, y lo que aportó en concreto a la defensa de los derechos humanos en América Latina. Es decir, evidente que, mirándolo con las lentes del siglo XXI, es posible señalar una serie de limitaciones en su discurso. Por ejemplo, su postura en favor de la evangelización de los indígenas difícilmente sería considerado un discurso en defensa de los derechos humanos actualmente, pero en el contexto del siglo XVI, el hecho de que entendiera a los indios como sujetos y rechazara la tesis de que eran bárbaros y destinado a la servidumbre por derecho natural, ya se presenta como hecho memorable y digno de rescate.

Cumple también abordar una de las mayores críticas que se hacen a Bartolomé de Las Casas y más fuertes argumentos usados para deslegitimar su praxis y su discurso de derechos humanos, que dice respeto a la polémica sobre la esclavitud negra. Es necesario concebir el contexto histórico y concretamente valorar la evolución personal e ideológica de Las Casas, y tener en cuenta que su gran lucha dijo respeto específicamente a la defensa de los pueblos indígenas (ROSILLO, 2011). En dado momento, él defendió que esclavos fuesen traídos a América para sustituir los indígenas en las labores, pero posteriormente se arrepintió y cambió de opinión. Inicialmente, hay que aclarar que Las Casas no era en contra de la institución de la

esclavitud *per se*, sino que él se oponía a la tesis de la *esclavitud por naturaleza*, por considerar que todos los hombres eran libres. Así que él

[...] definitivamente, no fue un abolicionista de la esclavitud– pero sí cuestionó su uso a partir de considerar que el ser humano [...] es por naturaleza libre y sólo por accidente puede perder la libertad. En este punto, el avance de Las Casas es de valorarse, como hemos mostrado, al criticar las pretensiones de justificar por naturaleza, según la doctrina aristotélica, la institución de la esclavitud (ROSILLO, 2011, p. 161).

Según explica Rosillo (2011), si es cierto que Las Casas llegó a solicitar el envío de esclavos, no fue él el responsable por la introducción de esclavos en las tierras americanas conquistadas, lo que empezó a ocurrir desde el año de 1492, y que él tampoco hizo diferencia en su petición entre esclavos negros y blancos, es decir, no tenía una postura racista de considerar que había una superioridad blanca, sino que no estaba en contra del instituto jurídico de la esclavitud en sí, que era válido en la época, conforme fue demostrado líneas arriba; Las Casas se oponía a la idea de esclavitud por naturaleza o por motivo de una supuesta irracionalidad de algunos seres.

Tampoco consideraba él que era justo tratar de forma inhumana a los esclavos, y fue por eso que su posicionamiento cambió, “[...] cuando se percató de la situación que vivían los esclavos en los ingenios, y también en otros trabajos que acarreaban la muerte, como la minería y la pesca” (ROSILLO, 2011, p. 165). Es decir, cuando solicitó esclavos, no estaba en el par de la condición concreta vivenciada por ellos, y tenía una cierta ignorancia sobre el tema, porque “[...] parte de su ceguera en el caso consistía en pensar que eran esclavos hechos en guerras justas. Es decir, el dominico nunca justificó que se explotara y se destruyera a las poblaciones africanas con tal de liberar a los indios” (ROSILLO, 2011, p. 167).

O sea, cuando solicitó la traída de esclavos, fue por no ver problemas en la institución en sí, postura esa que se moldaba al contexto del siglo XVI, por la existencia de la esclavitud del Mediterráneo, por ejemplo, que tenía rasgos y características distintas de la esclavitud de las poblaciones africanas (ROSILLO, 2011). Las Casas, empero, en ese momento desconocía la naturaleza de la esclavitud negra, que era de matriz racista y extremadamente violenta, al paso que cuando se enteró de la situación, volvió atrás y se arrepintió, porque percibió que la esclavitud negra, y la invasión de África era similar al que pasaba en las Indias con las poblaciones

indígenas. En ese momento, en un texto suyo, él “[...] declara que por la misma razón que asiste a la liberación de los indios, debe reconocerse la libertad de los negros” (ROSILLO, 2011, p. 168). En la cuestión de la población negra, por lo tanto, se puede ver en la postura lacasiana una maduración semejante a la que se refiere a los indígenas.

Aunque no en un primer momento, después de se enterar de las condiciones de la esclavitud negra, también pasó a ver en los negros como el *Otro*, oprimido y victimizado pelo nuevo padrón mundial de poder que empezaba a consolidarse desde América. Ora, así como en el caso de los indígenas -hay que recordarse llegó a América como encomendero, y apenas posteriormente tornase defensor de los indios y opositor al régimen de encomienda-, su postura en relación a los negros fue madurada (ROSILLO, 2011).

Mauricio Beuchot, al tratar de esa temática, la resume de la siguiente forma:

Las Casas combatía la esclavitud de los indios por considerarla ilícita, a falta de guerra justa; pero no llegaba a oponerse a la esclavitud sin más según el derecho de gentes, aunque en el derecho natural consideraba libres a todos. Aceptaba la idea de la servidumbre o esclavitud por ser una institución del derecho de gentes, y pensaba mucho todavía. El siervo era el que caía prisionero en la guerra, y se le conservaba la vida, aunque se le privaba la libertad. La razón de eso era que se consideraba que la vida era más preciada que la libertad, y por derecho de gentes se habían acordado entre las naciones que, si alguien caía preso, se le podía quitar su libertad a cambio de no matarlo. Pero, aunque no vemos a Las Casas oponerse a la esclavitud en cuanto tal, no sólo se opuso a la de los indios, sino que, a pesar de haber sido él mismo quien pidió que se trajeran negros para ayudarlos, también se opuso a la esclavitud de éstos, sobre todo cuando se dio cuenta que los africanos que se traían habían sido hechos esclavos mediante guerra también injusta. Eso provocó que la servidumbre o esclavitud en todas sus formas le doliera y la viera con mucho desagrado. Así, trascendiendo en cierta forma su contexto sociohistórico, llegaba a oponerse a la servidumbre en general (BEUCHOT, 1994, p. 47).

Considerase, pues, que no hay una contradicción en la postura lacasiana asumida en relación a los indígenas y a los negros, sino que en ambos los casos él pasó por una evolución personal, después de ponerse en contacto con la realidad concreta experienciada por los pueblos bajo la invasión y dominación colonial.

Sin embargo, aunque Las Casas tenga inegables limitaciones desde los parámetros actuales, el hecho de que incomodaba tanto a las autoridades de la época, demuestra su postura de defensa de los indígenas y la importancia de su actuación en su momento histórico y en su contexto social y político. En ese sentido escribe Tzvetan Todorov, en su libro *“A conquista da América: a questão do outro”*, sobre las críticas

hechas a Las Casas por las limitaciones apuntadas en su discurso:

[...] a maioria dos documentos que lemos são missivas endereçadas ao rei, e não vemos que interesse poderia haver em sugerir-lhe que renunciase a seus remos. Pelo contrario, pedindo uma atitude mais humana em relação aos índios, fazem a única coisa possível, e realmente útil; se alguém contribuiu para melhorar a situação dos índios, esse alguém foi Las Casas; o ódio inextinguível que sentiam por ele todos os adversários dos índios, todos os defensores da superioridade branca, comprova-o suficientemente (TODOROV, 1983, p. 1449-150).

Finalmente, las limitaciones percibidas en esa tradición y en sus grandes referenciales, en gran medida explicadas por la contextualización del momento histórico, no sirven para deslegitimar las aportaciones, sino que significa que la lectura debe ser hecha de manera contextual, para que no sea anacrónica. Asimismo, hay que tenerse en cuenta que otros grandes filósofos referenciales de otras tradiciones de derechos humanos también defendieron, a su tiempo, posturas consideradas absurdas para los días de hoy, y ni por eso son considerados *menos* defensores de derechos humanos, y ni tienen sus formulaciones disminuidas o desacreditadas.

Tal es el caso de Rousseau, exponente de la tradición francesa y del pensamiento de la Ilustración, que en su libro “*Emilio o la educación*” asume posicionamiento extremadamente patriarcal, al referir, por ejemplo, que “[...] la mujer está hecha especialmente para agrandar al hombre” (1998, p. 535). O también podría mencionarse Montesquieu, también perteneciente a la tradición francesa de derechos humanos, que en “*O Espírito da Leis*”, al tratar de la esclavitud negra, afirma que “[...] aqueles de que se trata são pretos dos pés à cabeça; e têm o nariz tão achatado que é quase impossível ter pena deles. Não nos podemos convencer que Deus, que é um ser muito sábio, tenha posto uma alma; principalmente uma alma boa, num corpo todo preto” (2000, p. 256). Sin embargo, esas posturas no se les quita su reconocimiento como importantes exponentes de la tradición francesa de derechos humanos.

Es decir, no es por esas afirmaciones -por muchos desconocidas- que son esos autores recordados, y ni deberían, pues igualmente se trataría de un análisis anacrónico y descontextualizado, y no es en ese sentido que se aboga aquí. A ellos, quizás por herencia del eurocentrismo, se les concede el beneficio de la contextualización y de la excusa de que esas posturas eran consideradas adecuadas a su tiempo. Ese mismo tipo de comprensión histórica es que se hace necesaria para comprender de manera coherente las contribuciones de Las Casas y de la tradición

iberoamericana de derechos humanos.

### 3. REFLEXIONES FINALES

La intención de ese ensayo fue profundizar y brevemente rescatar algunos aportes de la tradición iberoamericana de derechos humanos, especialmente abordando la actuación del fray Bartolomé de Las Casas, por considerarse que hay una importante contribución para la defensa, teórica y práxica, de los derechos humanos en América Latina, una vez que se trata de una tradición que, difiriéndose de otras hegemónicas de matriz eurocéntrica, parte de *Nuestra América* y de la realidad en concreto que forma parte de la historia del continente.

Opinase que conocer la historia, rescatándola por medio del historicismo, y recuperando los elementos de manera crítica y situada, nos ayuda a comprender el desarrollo histórico de las sociedades, y entender cómo y porque llegamos adonde estamos ubicados actualmente. Además, también permite mejor comprensión holística de la realidad histórica, lo que también sirve para diseñar retos y desafíos futuros en lo que dice respeto a la lucha en defensa de los derechos humanos.

El horizonte liberador existente en la tradición iberoamericana reside en el hecho de que los derechos humanos defendidos fueron especialmente de los pobres, de las víctimas del sistema moderno que apenas iba empezando a formarse desde América. En el contexto actual del continente, de un capitalismo moderno y colonial en su fase neoliberal y globalizada, los pobres y las víctimas se van multiplicando y la desigualdad va aumentando exponencialmente. Recuperar ese *desde donde* partir en la defensa de los derechos humanos es todavía, y quizás más que nunca, necesario.

### 4. REFERENCIAS

BEUCHOT, M. El fundamento de los derechos humanos en Bartolomé de Las Casas. **Arete**, v. 5, n. 1-2, p. 4-13, 1993.

BEUCHOT, M. Bartolomé de Las Casas, el humanismo indígena y los derechos humanos. **Anuario Mexicano de Historia del Derecho**, v. 6, p. 37-48, 1994.

DE CARVALHO, L. B. Direito e Barbárie na conquista da América indígena. **Sequência: Estudos Jurídicos e Políticos**, vol. 25, n. 49, p. 53-70, 2004.

DE LA TORRE RANGEL, J. A. **El uso alternativo del derecho por Bartolomé de**

**las Casas.** Universidad Autónoma de Aguascalientes, Programa de la Comisión Editorial, 1991.

\_\_\_\_\_. **Sobre el origen de la tradición hispanoamericana de los derechos humanos.** Revista da Faculdade de Direito da UFPR, Curitiba, a. 29, n. 29, p. 9-37, 1996.

\_\_\_\_\_. “Los derechos humanos, desde el iusnaturalismo y el personalismo”. **Derechos humanos, pensamiento crítico y pluralismo jurídico.** San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí/Comisión Estatal de Derechos Humanos, 2008.

\_\_\_\_\_. Comentario al libro: Sobre los inicios de la Tradición Iberoamericana de Derechos Humanos, de Alejandro Rosillo “¿Éstos, no son hombres?”. **Revista del Departamento de Ciencias Sociales y Humanidades.** Epikéia, núm. 21, p. 1-8, 2012.

DUSSEL, E. **1492.** El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del " mito de la modernidad". San Andres: Plural, 1994.

\_\_\_\_\_. **Política de la liberación:** historia mundial y crítica. Madrid: Trotta, 2007.

\_\_\_\_\_. **Filosofía de la Liberación.** México: FCE, 2011.

GARCÍA, E. G. Bartolomé de Las Casas y los derechos humanos. In: FÁFIAN, M. M.; FRANCISCO, L. M. **Los derchos humanos en su origen:** la república dominicana y Fray Antón de Montesinos. San Esteban Editorial, 2011.

MONTESQUIEU. **O Espírito das Leis.** São Paulo: Martins Fontes, 2000.

PIRES, S. L. F. O aspecto jurídico da conquista da América pelos espanhóis e a inconformidade de Bartolomé de Las Casas. In: WOLKMER, A. C. **Direito e justiça na América indígena:** da conquista à colonização. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998. p. 55-73.

ROSILLO, A. **Derechos humanos desde el pensamiento latinoamericano de la liberación.** (Tesis doctoral). Universidad Carlos III de Madrid: Getafe, 2011.

ROSILLO, A. **La tradición hispanoamericana de derechos humanos.** La defensa de los pueblos indígenas en la obra y la praxis de Bartolomé de Las Casas, Alonso de la Veracruz y Vasco de Quiroga. Quito: CEDEC, 2012.

ROUSSEAU, J. J. **Emilio, o De la educación.** Alianza, Madrid, 1998.

SILVA FILHO, J. C. M. Da ‘invasão’ da América aos sistemas penais de hoje: o discurso da ‘inferioridade’ latino-americana. In: WOLKMER, A. C. (org.). **Fundamentos de história do direito.** 3.ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

TODOROV, T. **A conquista da América:** a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

WOLKMER, A. C. Pluralidade jurídica na América Luso-Hispânica. In: WOLKMER, A. C. **Direito e justiça na América indígena: da conquista à colonização.** Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998. p. 75-93.

Recebido em: 14/12/2019.

Aprovado em: 22/05/2020.