

El pensamiento lascasiano en la conciencia de AMÉRICA Y EUROPA



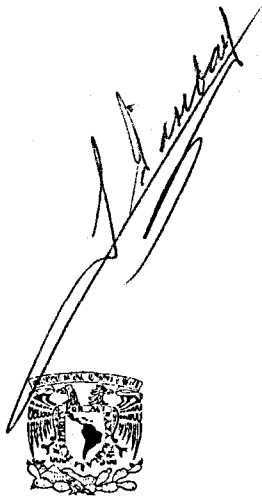
* P. González Casanova H. (coordinador) * A. G. Ruiz B. * S. Soriano H. * V. M. Esponda J.
* A. Mosquera A. * M. J. Rodríguez L. * T. Chiong G. * A. Aubry * P. Romo C.
* A. Robles R. * O. del C. Fernández R. * R. Márquez P. * J. Ordóñez C.
* I. Monal Rodríguez * W. E. Barrios * J. Sánchez Macgregor *

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

CENTRO DE INVESTIGACIONES HUMANÍSTICAS DE MESOAMÉRICA
Y EL ESTADO DE CHIAPAS

05999

**EL PENSAMIENTO LASCASIANO
EN LA CONCIENCIA DE AMÉRICA
Y EUROPA**



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO, 1994**

UNIVERSIDAD DE CHILANGA
ATENCIÓN AL ALUMNO
CALLE 100 N. 100

CENTRO DE INVESTIGACIONES HUMANÍSTICAS
DE MESOAMÉRICA Y EL ESTADO DE CHIAPAS

**EL PENSAMIENTO LASCASIANO
EN LA CONCIENCIA DE AMÉRICA
Y EUROPA**

P. González Casanova H. (coordinador), A. G. Ruiz Bonifaz,
S. Soriano Hernández, V. M. Esponda Jimeno,
J. A. Matos Arévalo,
A. Mosquera Aguilar, M. J. Rodríguez López,
T. Chiong Guevara, A. Aubry,
P. Romo C., A. Robles Ramírez,
O. del C. Fernández Ríos, R. Márquez Piñero,
J. Ordóñez Cifuentes, I. Monal Rodríguez,
W. Elena Barrios, J. Sánchez Macgregor.

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
CENTRO DE INVESTIGACIONES HUMANÍSTICAS
DE MESOAMÉRICA Y EL ESTADO DE CHIAPAS**

**El Las Casas de la memoria chiapaneca, su imagen
en el Archivo Histórico Diocesano**

Andrés Aubry 129

**Las bases filosóficas del pensamiento de fray
Bartolomé de Las Casas**

Pablo Romo Cedano 149

Las Casas, el derecho y la protección a los débiles

Ángel Robles Ramírez 165

III. NUESTRA AMÉRICA

**Derechos humanos en la conciencia americana:
propuestas para una reflexión**

Olga Fernández Ríos 181

**El pensamiento jurídico en fray Bartolomé
de Las Casas**

Rafael Márquez Piñero 197

**A propósito del V Centenario y la reacción
de los pueblos indios**

José Ordóñez Cifuentes 219

Actualidad de Las Casas

Isabel Monal 237

**El Pensamiento lascasiano en la coyuntura
de los 500 años**

Walda E. Barrios Ruiz 251

CONFERENCIA MAGISTRAL

Colón y Las Casas

Joaquín Sánchez Macgregor 267

PRÓLOGO

Este libro es la memoria de un evento realizado y escrito en 1992 en el contexto de la legítima irritación de los pueblos de América ante “celebraciones” de nostálgicos colonialistas y de sus apologistas, en un continente convulso que se llenó de marchas de miles de indígenas campesinos, adonde el rey de la España actual canceló su viaje. Un Veracruz “engalanado”, en afán festivo, con las banderas de América revueltas con la de España, se quedó esperando al soberano espiritual de los criollos e hispanófilos ante el enojo de los indios veracruzanos, mexicanos y de toda América, indios de origen y de espíritu. Allá, a través del Atlántico la España del siglo XX, la de la Comunidad Europea, conmemoró regocijada, y alegó su “descubrimiento”, invitando y televisando uno a uno y juntos a todos los dirigentes e intelectuales de América que pudo convocar, para “celebrar” con ella, deseando convertirlos en cortesanos simbólicos de un imperio ido y de otro vivo y disfrazado.

Pero no se buscaron aquí culpables pretéritos o actuales: ningún pueblo es responsable del colonialismo, y en este análisis, como en el de fray Bartolomé, no son ‘los españoles’ el motivo del *enojo*, ni tampoco la *denuncia* el método: fue sobre el juicio de la historia, si éste existe, de procesos del desarrollo humano que fueron y son inmensamente destructivos, algunos de los cuales, especialmente en la actualidad, implican un grado de inconciencia activa y aun de *planeación* y de reproducción social de lo ignominioso, v.g. la deuda externa impuesta a las ex colonias y la alta mortalidad infantil entre la población que hoy se llama “indígena”.

El objeto de este evento denominado *El pensamiento lascasiano en la conciencia de América y Europa*, fue el de estudiar y revisar el impacto en la conciencia de ambos continentes, y aun en la de un tercero, África, del pensamiento y acción de un español

del siglo XVI que se debe recordar y celebrar en 1992: fray Bartolomé de Las Casas. Él, junto con los otros, primeros colonialistas ibéricos, que compartieron la aventura de la invasión y destrucción de América, desde Cristóbal Colón hasta Juan Ginés de Sepúlveda, y en cada periodo los reyes, conquistadores, encomenderos, frailes misioneros y demás soldados de la espada y de la cruz, se exponen a un examen objetivo y agudo, realizado por especialistas de distintas tierras que han trabajado el tema durante años. Según se concluye de la lectura de cada trabajo, fray Bartolomé “aprueba” bien y con “excelente”, de nuevo, este examen, y muy probablemente también el juicio de la Historia, pero no así Colón y tantos otros colonizadores.*

Las sospechas y acusaciones dirigidas a Las Casas sobre su indudable proximidad al rey, sobre su equivocación “confesa” de haber recomendado la importación de cautivos africanos, se reducen, si no se disipan, ante los datos de la realidad histórica, y de nuevo se impone y sorprende la preclara inteligencia y sensibilidad humana de quien fuera a la vez un funcionario eclesiástico del imperio, tal vez también más que “maquiavélico”, que supo mantenerse en forma extrañamente dialéctica, a la vez cerca del poder y “cerca” o a favor de los masacrados y oprimidos, sin abandonar sus principios de maduración tardía y, sobre todo, su defensa práctica de los derechos de los pueblos invadidos, y de los valores humanistas universales. En forma rara, sus actos y pronunciamientos inciden y dejan su huella en momentos cruciales de la historia

* Quedan como sujeto de investigación las contradicciones, que hábilmente explotó Las Casas, entre la Corona y los conquistadores-encomenderos; y por discernirse y deslindarse más el momento de “revelación” del joven fray Bartolomé, tras ocho años como hacendado de la Cuba esclavista. También, su relación con su poderosa orden dominica, propietaria de africanos en la provincia de Chiapas, donde él fue obispo: la orden que ocupó los valles llamados por ello de “la Fraileasca” y estableció, o supervisó los “criaderos de negros” de Cintalapa, de esclavos reproducidos para ser trabajadores de la caña de azúcar, durante siglos, en esas extensas plantaciones, y en muchos sitios más. Colón, como se aprecia en la ponencia magistral al final de esta serie, relacionada con el libro *Colón y Las Casas*, deriva en conclusión adversa por su discurso y actos con respecto a la población del ‘Nuevo Mundo’.

política de su época, que es el contexto básico en el que deben "juzgarse" y, aún, seguramente, en la historia posterior; en los procesos revolucionarios progresistas de Europa y de Norteamérica de los siglos XVIII y XIX, y en las luchas y procesos también revolucionarios e independentistas de nuestra América de cinco siglos.

Recorriendo la geografía que transitó Las Casas, con el objeto de estructurar el libro, el evento dividió sus mesas o temas en: "Europa y El Caribe", "La América Colonial" (continental, México, Chiapas) y "Nuestra América", con aproximaciones muy diversas pero, en general, comunes en destacar los derechos humanos, la lucha anticolonial y la conciencia americana y europea frente a la destrucción inmensa que vivió y describió fray Bartolomé.

Víctor Manuel Esponda Jimeno (México) revisa la literatura de los estudiosos europeos y americanos de Las Casas, en inicial intento.

J. A. Matos Arévalo (Cuba) recorre la voluminosa "Historia de la esclavitud" encontrando a fray Bartolomé en el núcleo de ella, y a su pensamiento ya maduro como su antítesis.

A. Mosquera Aguilar (Guatemala) parte de la obra de Juan Ginés de Sepúlveda, para denunciar la actitud de los modernos sepulvedistas quienes, entregados a los intereses de las clases dominantes, califican a la cultura indígena como "resabio".

Margarita J. Rodríguez Pérez (Cuba) nos permite reflexionar acerca del proceso de evangelización de las culturas indígenas acercándonos a las corrientes modernas de pensamiento indigenista que, entre otras cosas, proponen la transformación de las estructuras y el ambiente social.

Silvia Soriano Hernández (México) le da ubicación histórica a la obra de Las Casas y nos señala que la destrucción de las Indias, iniciada hace 500 años, aún continúa en tierras de América.

Teresa Chiong Guevara (Cuba) presenta, a través de las obras de Antonio de Remesal, Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán,

Francisco Vázquez y Francisco Ximénez, la vigorosa polémica generada por la obra de Las Casas, una confrontación agudizada por la rivalidad entre cleros y órdenes religiosas y criollos y peninsulares.

Andrés Aubry (Francia, residente en la ciudad de Las Casas) nos remite a los documentos del Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal para revivir una imagen más objetiva de Las Casas y en Chiapas de su postura evangelizadora a través de la historia.

Fray Pablo Romo Cedano (México) hace una erudita revisión de las fuentes filosóficas, teológicas y legales del pensamiento de fray Bartolomé de Las Casas.

Ángel Robles Ramírez (México) nos describe someramente el origen de los principios de justicia y defensa de los débiles, desarrollados y practicados por Las Casas.

Olga Fernández Ríos (Cuba) partiendo de la búsqueda de soluciones y de principios ofrecidos por fray Bartolomé, examina los derechos humanos contemporáneos y propone su jerarquización y proclamación universal conforme al desarrollo económico, social, político y espiritual de cada uno de los países.

Rafael Márquez Piñero (España) ofrece una semblanza de un Las Casas jurista, apoyado en el derecho para fundamentar su justa lucha en pro de la dignidad humana.

Isabel Monal Rodríguez (Cuba) discute la batalla ideológica de fray Bartolomé y sus respuestas revolucionarias en problemas que, 500 años después, aún siguen vigentes.

Walda E. Barrios Ruiz (Guatemala) hace un repaso de las denuncias de Las Casas acerca de la violencia y los abusos cometidos contra los indios por los colonizadores españoles; avasallamiento que dio por resultado un sistema colonial de "mestizaje" rechazado por indios y españoles.

José Ordóñez Cifuentes (Guatemala) transporta el conflicto a su momento actual y hace referencia a los documentos indígenas

continentales producidos recientemente, en Ecuador y en Guatemala, y a la vigencia de Las Casas.

Joaquín Sánchez Macgregor (México) analiza testimonios escritos por Colón y fray Bartolomé en dos épocas: la del descubrimiento de América, y la de la colonización y evangelización, bajo la mirada de dos personajes de la historia con ambiciones opuestas, mostrando que fue Colón quien pronunció el primer discurso colonialista en América.

¿Qué se condena y qué se celebra?

Se condena el colonialismo vivo todavía, que se demuestra en las muertes infantiles del continente. Se celebra la independencia parcial conseguida y la voluntad de defenderla, de un pueblo sufrido pero con dignidad manifiesta.

Este evento lascasiano buscó encontrar en el pasado las pruebas y las evidencias; los hechos que demostraron en la práctica la vigencia del pensamiento lascasiano y del de todos aquellos que se opusieron a la destrucción y explotación de "Las Indias", a la invasión de la grande América, liberada y parcialmente neocolonizada en el siglo pasado, y hoy... amenazada de recolonización. Así, se rinde homenaje a todos los que apoyaron la causa de la justicia y de la independencia de América, y también (por qué no), de la vergüenza de Europa y, en general, del "Norte", o de "Occidente", en el sentido de su mejor conciencia.

Pablo González Casanova Henríquez
San Cristóbal de Las Casas, septiembre de 1992.

PALABRAS INTRODUCTORIAS

Augusto G. Ruiz Bonifaz*

El Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas, el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México y el Patronato Fray Bartolomé de Las Casas, Asociación Civil, se congratulan con la presencia de ustedes en este importante evento académico y brindan afectuosa bienvenida a los ponentes que participan en este simposio internacional.

Los sancristobalenses, damos a quienes llegan de otras latitudes, fraternal amistad y cordial hospitalidad en esta hermosa y colonial ciudad, que ostenta con orgullo el apellido del ilustre sevillano Bartolomé de Las Casas, primer obispo de Chiapas.

Ofrecemos justo reconocimiento de gratitud a las diversas instituciones que apoyaron patrocinando este evento académico y, particularmente, a las personas que con sensibilidad y entusiasmo tomaron la iniciativa para su realización: doctor Pablo González Casanova y colaboradores; doctora Gisela Von Wobeser y colaboradores; licenciado Ángel Robles Ramírez, miembro fundador y ex presidente del Patronato Fray Bartolomé de Las Casas, Asociación Civil que actualmente presido y que tiene entre sus objetivos: "estudiar, actualizar y difundir el pensamiento de Las Casas como hombre sensible a los problemas de su época". El simposio: "El pensamiento lascasiano en la conciencia de América y Europa", reúne en esta ciudad, que cuenta con 464 años de existencia y convivencia con los diversos grupos étnicos de la zona de los Altos de Chiapas; que acaba de celebrar el quincuagésimo décimo octavo aniversario del natalicio de Bartolomé de Las Casas -ceremonia

* Presidente del Patronato Fray Bartolomé de Las Casas, A.C., San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

que venimos realizando tradicionalmente cada 24 de agosto y a 500 años del encuentro de dos culturas, a un grupo de connotados intelectuales, quienes nos ilustrarán sobre la filosofía, vida y obra de Bartolomé de Las Casas. Filosofía inteligente, sensible, vehemente; foro de dimensión universal en el cual tienen cabida todas las tendencias, aun las convencionales, proclives a dibujar una parábola óptica que les permita ubicarse en el punto deseado y su juicio depende de dónde se le ve.

Hace 500 años experimentamos que para lograr que el destino y los sueños vayan juntos y sobreviva lo verdaderamente humano, son necesarias las pruebas dolorosas.

Hoy, todos conocemos la manera de estar del hombre en la vida: sus anhelos, sus impulsos destructivos, su pensar y hacer contradictorios, en suma: su pequeñez y su grandeza, que van más allá del hecho histórico acaecido hace cinco siglos. La conducta destructiva del hombre hacia su entorno, nace con el hombre mismo. Si se considera la explicación de la Biblia, surge cuando Caín mató a su hermano Abel y si se observan las pinturas rupestres de las cuevas de España y Francia se aprecian en un primer momento las figuras de animales corriendo, pero a continuación se ven grandes mamíferos atravesados por lanzas y también hombres fulminados con flechas.

Ahora, en las postrimerías del siglo XX, a pesar de las profundas transformaciones positivas que la ciencia y la tecnología han aportado, la evolución del mundo lleva consigo también a la angustia del hombre ante el acoso del mismo.

A través de los medios de comunicación masiva, testificamos la desesperación a que pueden llegar las multitudes cuando se les somete sin esperanzas a la esclavitud del pensamiento y a la imposibilidad del progreso. En todo el mundo se violan cotidianamente los derechos humanos, soslayando una emergencia universal: dar cultura, salud, alimento, libertad y justicia a los pueblos. Así, la filosofía de Las Casas, no puede traducirse

fácilmente a un dialecto moderno, sin observar la expresión cansada de un Cristo incomprendido.

Los hombres geniales, como Bartolomé de Las Casas, transforman la historia de las sociedades humanas. Su constancia y lucidez visionaria, unidas a los factores de tiempo y espacio, son como la palanca que Arquímedes pedía para mover el mundo; este mundo en el cual queda mucho por descubrir.

Por todo esto, de nuevo estamos reunidos aquí, para preguntar y responder: ¿aún tendrá vigencia el pensamiento de Las Casas? Si la tiene, el mejor homenaje que se le puede rendir podría ser el pugnar porque opere y luche y esté vigente y actuante para la defensa de los derechos humanos conculcados al pie de cada siglo.

Deseamos una pluralidad social y política de amplia democracia que no afecte a esa unión básica en torno a los valores esenciales de nuestra identidad.

Recientemente se mencionó que:

“En San Cristóbal la cultura tiene un potente haz de luz que ilumina conciencias y se proyecta a las sombras para aclarar caminos, la de fray Bartolomé no es sombra que se pierde en las veredas, es faro inextinguible que llega a las comunidades que sienten su aliento y su vocación redentora. La cultura ha hecho posible la respetabilidad y permanencia del patronato lascasiano, tan ligado ya a fray Bartolomé y a su obra que es el objeto de sus investigaciones, al margen de ese aturdimiento que debilita y exhibe a los asiduos a cazar gazapos históricos o errores mínimos que tantas veces magnifican con maledicencia en detrimento de la verdad y de los méritos incuestionables.”

Escuchado o no, desde aquí, Bartolomé de Las Casas, sigue clamando para que sea congruente la obra y la palabra; porque es: “Conciencia de valor y dignidad. Libertador del hombre en nuestro origen”. Es conciencia inviolable que no permite ultrajar la dignidad del hombre, porque todo puede salvarse, aunque se haya perdido todo menos la dignidad. Es libertador porque su doctrina crea

hombres libres y sólo es libre el hombre que se siente seguro, que se siente protegido, que no está sujeto al capricho de los infortunios y hombres libres son los únicos capaces de construir nuevas sociedades en las cuales no se lastime a nadie en sus sentimientos de propia estimación.

Estamos aquí, insisto, porque el pensamiento lascasiano, exige respuesta a un proyecto que nunca concluye; para desechar y retomar nociones en el intento por llegar a la esencia de lo que está pasando en nuestras mentes y en nuestra cultura; porque "el ilustre defensor de los derechos del hombre americano, sigue honrando al mundo desde San Cristóbal de Las Casas" y porque éste, señoras y señores, finalmente, fue el escenario magnífico del noble samaritano, del nervio apostólico que desde aquí reivindica la justicia social y sigue conservando luminosamente los fragmentos de su espíritu, transfigurado y continuado con un ansia de redención incontenible en las páginas de la historia universal donde el hombre escribe su destino cósmico de libertad y de justicia.

Ese es el compromiso en el tiempo y en la conciencia de América. Fray Bartolomé de Las Casas, estará con los indígenas, hasta el confín del universo mismo, por todas las hambres negadas, las sangres pisoteadas, los sueños sin alivio y las esperanzas invictas.

COLONIZACIÓN Y EMANCIPACIÓN AYER Y HOY: HISTORIA DEL HAMBRE

Pablo González Casanova H.*

Aunque parecía haberse transportado de otro tiempo, fray Bartolomé de Las Casas era de hecho y, en sumo grado, un hombre de su tiempo. Español, ubicado como alto funcionario eclesiástico y luego colonizador espiritual, pero de porte y ademán sencillos; aliado próximo del rey europeo pero enemigo de los conquistadores, y luego encomenderos, con los que competía y compartía los agrestes e infames momentos de la invasión de América; enemigo también, y no sólo espiritual, de las órdenes religiosas no dominicas; viajero infatigable del Atlántico y de América, en naves también del rey; consejero de éste, al que buscaba porque lo oía; acusado de ideólogo del colonialismo, pero denunciante también de sus efectos, parecía declarar y a la vez ratificar, en cada sitio del continente, el genocidio impune en todas las tierras que llamaron "Indias" o del Nuevo Mundo, describiendo como sumisos corderos casi invariablemente a todos los pueblos y naciones del continente y aparentemente, minimizando o casi olvidando su resistencia; acusador de sus propios compañeros de guerra y compatriotas de genocidas, en sus reiteradas e interminables 100 páginas de la *Brevísima descripción de la destrucción de las Indias*, verdadera declaración del aparente y casi artero exterminio de la población de América coincidente, según algunos, con los diagnósticos y pronósticos de los ingleses de Cambridge, de la pérdida, sólo en México, de 20 millones de habitantes. Fray Bartolomé, acusado de paranoico, de no reformador, de no revolucionario, de agente de lo

* Director del Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas, UNAM.

que denunciaba, y de instigador de la exportación de los africanos; con todo ello, era eminentemente dialéctico, controvertido, limitado e ilimitado, es decir a la vez, según parece, ilimitadamente loco; portador de varios sueños de utopía, rescatador de la palabra de Jesús, y del humanismo que en sus tiempos se había perdido en demasía.

El juicio de fray Bartolomé por la historia pareciera siempre favorecerlo a pesar de las sutiles calumnias de sus detractores y jefes colonialistas y de una placa en Haití que dice según afirman, "maldito seas, fray Bartolomé firmado: los negros".

Porque, en efecto, el nuevo sistema colonialista en Europa (y poco después capitalista, allá mismo), que llegaba con Colón y con el padre de fray Bartolomé en las tres carabelas, contenía los elementos más siniestros y oscuros de la herencia violenta de los imperios esclavistas romanos, de sus bárbaros invasores, de la más feudal Edad Media europea y de la lucha llamada de "reconquista", sin cuartel, de los europeos contra los moros-africanos y árabes del Maghreb, los dominadores de casi ocho siglos de esa misma Europa: un sistema que recuperaría e introduciría las formas más bestiales de explotación del hombre, que parecían haberse superado ya en Europa, pero que venían a ser revividas en América para servir al amanecer de un nuevo sistema que hoy cumple, en 1992, 500 años y sigue vivo; no sólo como recuerdo sino como muerte de millones de niños, de cientos de millones con hambre y enfermedad, insalubridad, ignorancia, analfabetismo, falta de vivienda y condiciones de vida y de trabajo dignos; gran infelicidad y neocolonialismo multinacional y multiempresarial; y hoy, intento y plan efectivo de recolonización, como anunció recientemente en esta ciudad Darcy Ribeiro, cada vez más burdo y cada vez menos elaborado o desarrollado, al contrastarlo con el avance científico y técnico alcanzado; verdadero "cuello de botella" de la historia en el momento actual, aunque esperamos que se cumpla (ojalá) la probabilidad matemática estimada, pero posible, por las ciencias sociales actuales, del augurio de un mundo mejor a poco de que se inicie el siglo XXI y el tercer milenio, después de Cristo.

¿Qué preguntas deben plantearse, en un simposio por hacerse libro de especialistas esforzados y destacados de varias tierras americanas (y europeas), para abordar con rigor y cuidado, si bien con la emoción y limitación inevitables, los temas de la emancipación y de la igualdad de los hombres, hace casi cinco siglos, en la voz de Las Casas, al aparecer el colonialismo pero no el verdadero capitalismo en las tierras verdes de América? ¿Cuáles son las interrogantes que deben proponerse para aclarar el curso incierto de nuestro futuro, el temor de volver a perder la independencia, el de no haberla tenido del todo, el de haber creído que se la tenía sin tenerla, el ver cómo se iba y volvía? ¿Qué se deben plantear los científicos y humanistas de América, ante el recuerdo del inicio del oprobio que oscureció la conciencia, negó la historia entera desde el verdadero descubrimiento de América hace 40 000 años o menos, hasta el momento de la independencia regresada, que provocó y selló como marca de fuego la amnesia del pasado anterior a Colón, como si fuera algo más lejano que los tiempos de la Grecia antigua o aun del Egipto precursor de la llamada civilización europea? ¿Qué deben recordar y recordarle a su pueblo, de aquí y de allá, Europa, pero sobre todo de América? ¿Cómo deben plantearse el México y la América profundos, sumergidos en la lógica neocolonial, y cómo se debe entender la descolonización económica y también mental, a la que tenemos derecho?

En su momento, esta misma situación ha sido vista no sólo por fray Bartolomé sino por cada habitante de América que se opuso a la esclavitud y al hambre que traía Europa. Desde Cuauhtémoc dirigente náhuatl en el siglo XVI, hasta Yanga, el combatiente cimarrón en Veracruz, habitante de palenques, proyectos de reinos libres durante décadas en el XVII, seguidos por el visionario Juan López y María Candelaria, tzeltales chiapanecos no sólo “mesiánicos”, en el XVIII, y los curas Miguel Hidalgo y José María Morelos, ya con una visión continental en el XIX, en lo que era el México colonial; o desde el precolonial Hatuei, en Cuba, que resistió la invasión, hasta el general afrocaribe Toussaint L'Ouverture, en Haití, quien declaró la primera independencia en 1808; y desde Atahualpa, hasta Bolívar, Sucre y Martí, en la América Colonial.

¿Qué es lo que nos falta recordar para entender los cambios sufridos en el presente, para tener claridad acerca de conceptos coloniales y racistas peyorativos, que son hoy todavía determinantes y coadyuvantes de la alta mortalidad y el hambre, como los de “indio”, “negro”, “mestizo”? y ¿cómo replantearnos los que seguirán siendo de valor universal: los de nación, y nacionalidad libres, soberanía, independencia e igualdad? Todo esto obliga al análisis más preciso del impacto del pensamiento de fray Bartolomé y de su vigencia hoy, en 1992, para América, Europa, y aun para África, pues está claro que el mercado de cautivos y esclavos africanos ya servía a Europa; ya se producía y reproducía por los portugueses, los mismos españoles, y luego los ingleses, franceses y holandeses, y sin duda, se dirigiría a América como extensión de esa demanda del nuevo sistema de explotación y exportación de la fuerza de trabajo humana y de la riqueza, que como la riqueza mineral y vegetal, extraída de la tierra, fue producida y exportada de América, África y Asia, para el beneficio del desarrollo de Europa (según Rodney) y del llamado ‘Occidente’, que alcanzó la luna, con esos materiales.

¿Podemos entonces recordar también, en 1992, a ese Diego de Mazariegos, “conquistador de Chiapas”, aún en alto pedestal,* que fundó esta ciudad? ¿Y al otro Diego de Mazariegos, su homónimo, el que fue gobernador de La Habana,** e inició, porque el rey lo concedió, los “situados”, es decir las carabelas llenas de oro destinadas a sostener a España y a Europa, a los enclaves de Cuba y de Filipinas, durante siglos, (según Luciano Franco), mecanismo mediante el cual se llevaron ese precioso metal, en cantidad que llenaría el zócalo de la Ciudad de México? Dicha riqueza incluso

* La estatua referida, ubicada a un lado del ex convento de Santo Domingo, fue derribada el 12 de octubre de 1992, por campesinos de una marcha de 10 a 15 000 personas.

** Aparentemente se trata de dos personajes, de acuerdo con Guillermo Fernández de Recas, en “Descendientes de tres conquistadores de Chiapas”, *Estudios de Historia novohispana*. UNAM. Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 1 México, 1966 p. 157, donde refiere que el primero está registrado en el catálogo de pasajeros de Indias, en 1555 y el otro, en 1536.

ayudó, dice Luciano Franco, a George Washington en la independencia de los Estados Unidos, e inició el sistema de pillaje que condenó a México y a nuestra América a 300 años de oscuridad, hambre e indignidad. ¿Podemos recordarlos como a fray Bartolomé? ¿Podemos unirnos a las celebraciones “criollas” y “mestizas”, del “encuentro”, que mezclan la bandera roja-amarilla-roja con las de América, la misma que combatieron Morelos y Martí? ¿Y esperamos al rey de España, en lugar del Felipe del siglo XVI, en las costas de Veracruz?

No se trata de sentir nostalgia por el flagelo ajeno ni tampoco de volver a condenar el ya demasiado condenado y condenable pasado colonialista, sino de mirar al pasado y luego al presente, y aun al futuro, para entender y tener la voz fundada sobre los hechos, la conciencia diáfana y la fe, cuando los resabios vivos de aquel mundo primitivo, todavía dominante, amenazan aún al Nuevo Mundo y al mundo nuevo, sano y humano, que esperamos ver nacer después de los próximos ocho años. Este es tal vez el intento más legítimo que pueden proponerse estos grupos de trabajo y otros como los hoy reunidos, al rebuscar el pasado pensando en el presente y en el porvenir.

Bibliografía

Barbosa Ramírez, A.R.

La estructura económica de la Nueva España, 1519-1810.
Siglo XXI editores, México.

Cessaire, Aimé

1972 *Discourse on Colonialism*, Modern Reader, New York
& London.

Enzerberger, Hanz Magnus

1987 *Fray Bartolomé de Las Casas. Una retrospectiva al futuro.*
Coordinación de Difusión Cultural, Dirección de Literatura,
UNAM, México (Textos de Humanidades).

Franco, Luciano

- 1975 *Armonía y contradicciones cubano-mexicanas*. Casa de Las Américas, La Habana.

Galeano, Eduardo

- 1970 *Las venas abiertas de América Latina*, Siglo XXI editores, México.

Giménez Fernández, Manuel.

- 1965 "Prefacio" a *la Brevisima relación de la destrucción de Las Indias*, Fondo de Cultura Económica, México.

González Casanova Henríquez, Pablo, *et al.*

- 1986 *Historia del hambre en México*, Instituto Nacional de la Nutrición, México.

González Casanova del Valle, Pablo, *et al.*

- 1989 *México hacia el 2000*. Editorial Nueva Sociedad, UNITAR, PROFAL, Caracas.

Las Casas, Bartolomé de

- 1965 *Brevisima relación de la destrucción de Las Indias*, Fondo de Cultura Económica, México.

Ribeiro, Darcy

- 1991 "Los indios y el Estado nacional", *Amerindia hacia el Tercer Milenio*, pp. 69-82. Comisión Nacional de Justicia para los pueblos indígenas de México, Programa Amerindia-UNESCO y Gobierno del Estado de Chiapas, Edición del Instituto Nacional Indigenista, México.

Rodney, Walter

- 1982 *De cómo Europa subdesarrolló a África*. Siglo XXI editores, México.

I

EUROPA Y EL CARIBE

ALGUNAS REFLEXIONES ACERCA DE LOS ESTUDIOS LASCASIANOS

Víctor Manuel Esponda Jimeno*

Referirse con propiedad a la obra y personalidad del padre Las Casas es una empresa que queda reservada a contados especialistas; quien esto escribe está lejos de ser un lascasista; sin embargo, por el oficio que profesa -y porque forma parte del grupo de socios activos del Patronato Fray Bartolomé de Las Casas- no le son ajenas algunas obras de ese preclaro varón. No obstante ello, debo advertir que mi conocimiento acerca de Las Casas no pasa de ser la de un simple "lector". Por ello, pues, mi intervención no versará específicamente sobre la obra de este aventajado dominico, más bien se referirá, *grosso modo*, a una ínfima porción de lo mucho que se ha escrito en relación con su obra.

Todos sabemos que Las Casas trabajó ardua y apasionadamente en pro de los derechos del hombre americano. Su labor combativa la inmortalizó en una amplísima obra. El propio fraile dejó asentado que: "Yo he escrito muchos pliegos de papel, y pasan de *dos mil*, en latín y en romance". Sin duda, poderosas razones le guiaron y motivaron para vertir tan abundante tinta. Pero en mi opinión, la problemática que preocupó tanto a Las Casas, no era en sí la condición y el estatuto del hombre americano, sino más bien la concepción general de la ontología: desde luego que el ejemplo americano le sirvió de marco empírico para elaborar sus reflexiones y le dio la ocasión para manifestar sus humanísticas inclinaciones, así como para denunciar y combatir vigorosamente la irracionalidad y vileza que latentemente se encierra en la conciencia del *zoon politikon*, que ha perdido el sentido de la unidad y que ha confundido el de la diversidad del género al que pertenece.

* Instituto Chiapaneco de Cultura. México.

La prolija y multifacética obra del padre Las Casas ha sido -y sigue siendo- objeto de numerosos estudios. Los enfoques con los que se la ha abordado son igualmente numerosos. Cada especialista de las ciencias sociales y humanísticas enmarca a dicha obra según convenga a su disciplina. De ese modo, nos dejan ver que en Las Casas hay "un aventajado teólogo"; un penetrante filósofo; un polémico jurista; un profundo humanista; un docto historiador; un próspero ejemplar; un auténtico indigenista; un fecundo escritor; un etnólogo crítico, etcétera, etcétera.

Es indudable que la obra de Las Casas proporciona al lector un cúmulo de perspectivas para analizar variados temas, pero tales temas son sólo parte de la argumentación que respalda la preocupación central que obsesionó a este sevillano: la condición y conducta del hombre en su devenir histórico.

Mucho se ha escrito acerca de Las Casas, ya en pro, o en contra. Detractores y apologistas han externado juicios particulares, en función de sus concepciones escatológicas y con base en la información que les ha sido dable conocer y entender, según les dicte su conciencia, social, de clase.

La concepción de la *universalidad del hombre* que el padre Las Casas defendió tan tenazmente, es el fundamento de la trascendencia de su obra. ¿En qué radica la originalidad del pensamiento y obra de Las Casas? Esta cuestión la han tratado de explicar un nutrido número de estudiosos, bajo distintas expectativas y enfoques. Como ya se indicó, los teólogos ponderan sus ideas y acción evangelizadora o el concepto que de ésta tenía; los abogados evalúan sus aportaciones en las distintas especialidades del derecho; los historiadores, los filósofos, los politólogos, etcétera, hacen lo propio; sin embargo, muy pocos han sido los que se han ocupado de analizar su pensamiento y obra dentro del contexto y recursos propios de la época en que se gestaron y desarrollaron los ideales de este pensador combativo.

Ciertamente, las ideas del padre Las Casas sobre la teoría de la igualdad del género humano habían sido previamente propuestas

por los antiguos humanistas y filósofos; empero, la concepción que del hombre tenían, era etnográfica, y geográficamente limitada. Lo que Las Casas hizo fue retomarlas y reconsiderarlas a la luz de una sin precedente problemática teórica y práctica: la irrupción y expansión europea en tierras americanas.

Mucha tinta ha corrido desde que vieron la luz las primeras obras de Las Casas. Las reacciones en torno a ellas no se hicieron esperar. Sus opositores lanzaron virulentos ataques a su persona e ideales; sus simpatizantes lo acogieron con no poca exaltación apologética, y es a partir de estas dos posturas que se ha venido generando una ininterrumpida discusión sobre la vigencia y coherencia del pensamiento lascasiano, tomando como punto de referencia las luchas de liberación e independencia de los actuales pueblos oprimidos.

Los estudiosos europeos del pensamiento y acciones del dominico sevillano han elaborado sus escritos y reflexiones valiéndose de los recursos de sus respectivas disciplinas y bajo el ambiente político-cultural de su tiempo, haciendo de la figura de Las Casas un arquetipo de humanismo y un símbolo de lucha constante en contra de los imperialistas, opresores y racistas que aún hoy día mantienen insaciable su avidez de explotación y sojuzgamiento más allá de sus fronteras.

Prescindimos, deliberadamente, en este breve escrito, de hacer alusión a las opiniones de los detractores de la doctrina y obra de Las Casas, porque aun ellos han aceptado la grandeza del proyecto lascasiano, mas no dejan de juzgar sus ideales y propuestas como quiméricas y porque también, toda crítica retrospectiva se aleja del contexto en que su objeto de análisis vio la luz.

Los modernos estudiosos que se han abocado a escrutar el polémico pensamiento lascasiano, lo han hecho en términos comparativos, es decir, contrastando diacrónicamente contextos históricos de lucha y opresión. Tales son los casos del neocolonialismo de las grandes potencias en los países llamados subdesarrollados y

con base en las consecuentes vejaciones y violaciones de los elementales derechos de todo hombre.

Por el espíritu polémico y combativo que encierran los escritos de Las Casas, su imagen se ha universalizado y tal ha sido su popularidad en el mundo latinoamericano que aun aquellos que desconocen su obra y vida, sienten por él admiración y espontánea simpatía. En América Latina se tiene a Las Casas en un concepto muy elevado e incluso para muchos representa la imagen de un santo. Con sólo oír "el defensor de los indios", la gente sabe que se trata de fray Bartolomé de Las Casas. Por estas y muchas otras circunstancias, la personalidad e ideales del padre Las Casas han trascendido la dimensión de la historia, su figura se ha vuelto intemporal.

Para finalizar este esbozo misceláneo, que de ninguna manera pretendió abordar con propiedad la riqueza y combatividad del pensamiento lascasiano, me voy a permitir la libertad de externar una somera opinión acerca de los escritos -ya de nacionales como de extranjeros- que se han hecho acerca de Bartolomé de Las Casas.

En primer lugar, considero que con excepción de los trabajos pioneros de Marcel Bataillon, André Saint-Lu, Manuel Giménez Fernández, Antonio M. Fabié, Lino Gómez Canedo, Ángel Losada, Agustín Millares Carlo, Silvio Zavala, Juan Pérez de Tuleda, Edmundo O'Gorman, Lewis Hanke, José María Ots, Agustín Yáñez, Raymond Marcus y otros notables que ahora escapan a mi memoria, la mayoría de los escritos de otros autores dan la impresión de aportar muy poco a lo que con anterioridad tan atinadamente se ha dicho acerca de Las Casas. La generalidad de escritos -antiguos y modernos- que he consultado referentes a Las Casas, redundan en la apología y en la repetición de datos (por cierto bien conocidos) biográficos y bibliográficos, sin siquiera dar crédito a las fuentes donde los obtuvieron.

Por supuesto que los trabajos relativos a Las Casas han abarcado otros aspectos de su personalidad. Algunos autores han volcado

su atención en las opiniones de los adversarios de la doctrina lascasiana; quizás el ejemplo más ilustrativo sobre el particular sea la polémica surgida con relación al libro de don Ramón Menéndez Pidal, quien externó juicios virulentos en torno a los ideales del padre Las Casas, pero que, sin embargo, como lo indica Lewis Hanke, posteriormente el propio don Ramón tuvo que reflexionar sobre sus opiniones.

Otro aspecto que ha interesado a los estudiosos de Las Casas es el que se relaciona con la esclavitud de los negros en América, asunto al que se le han dedicado no pocos trabajos.

De mayor envergadura son los estudios enfocados a la cuestión de la famosa *Defensa contra los perseguidores y calumniadores de las gentes del nuevo mundo descubierto al otro lado del mar*, sostenida por el padre Las Casas en el año de 1550, con el cronista de Carlos V, Juan Ginés de Sepúlveda. Baste decir a este respecto que el análisis que de esta controversia hizo el prestigiado lascasista Lewis Hanke es contundente y magistralmente expuesto, de modo que no creo que otro estudio lo supere o por lo menos lo iguale, de modo que lo que se diga al respecto no será nada nuevo.

Cerraré mi modesta intervención retomando lo que tan atinadamente dijera el doctor Ángel Palerm del fraile que se halló preso en la contradicción más profunda de la relación colonizador-colonizado:

“En la era de la colonización [de América], nadie la representó mejor que Fray Bartolomé de Las Casas, el hombre que rechazó la ambigüedad del etnólogo, superó la mera simpatía por los colonizados, y transformó la documentación etnográfica en un arma formidable de denuncia.” *

* *Historia de la etnología: los precursores*, SEP-INAH, México, 1974, p. 264.

Bibliografía

Advertencia

Las referencias aquí enlistadas, además de ser el sustento en el que se apoyan las ideas arriba expuestas, son sólo una mínima parte de la abundantísima bibliografía que se ha escrito en torno a la vida y obra del padre Las Casas.

Por supuesto que este modesto registro no pretende ponerse a la altura de la copiosa bibliografía preparada por Giménez y Hanke (1954) que, dicho sea de paso, hasta el año de 1953 comprendía un total de 849 referencias. Cabe señalar que años después Giménez publicó en una obra colectiva (*Estudios lascasianos*, 1966) una bibliografía sucinta.

Por su parte, Raymond Marcus se dio a la tarea de actualizar, hasta el año de 1968, el trabajo comprendido por Giménez y Hanke. Una porción selectiva de la obra de Marcus, fue publicada en una obra colectiva que prepararon Fride y Keen (1971).

Con ocasión de haberse celebrado el presente *Simposio* (1992), Teresa Chiong Guevara, nos informó que tiene compilada una amplísima bibliografía lascasiana que comprende más de 2 000 títulos.

Finalmente, las fuentes que se presentan a continuación incluyen trabajos muy locales, que quizás no sean del todo conocidos por los especialistas; de modo pues, que en este aspecto creemos que radica la principal aportación del presente trabajo.

Alonso Cortés, Narciso

1940 "Fray Bartolomé de Las Casas en Valladolid", *Revista de Indias*, I:105-111, Madrid.

Albores, Eduardo J.

1963 "Fray Bartolomé en Chiapas", *Revista ICACH*, 1^a. época, núm. 11:48-60. Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Alvarado Lang, Pedro

- 1952 "La apologética historia de fray Bartolomé de Las Casas", *Ateneo*, núm. 4:33-38. Órgano del Ateneo de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas (Reeditada en facsímil en 1992).

Avalle-Arce, S. B.

- 1960 "Las hipérbolas del padre Las Casas" *Revista de la Facultad de Humanidades*, II, Universidad de San Luis Potosí, San Luis Potosí.

Bataillon, Marcel.

- 1954a "Pour l'épistolario' de Las Casas. Une lettre et un brouillon", *Bulletin Hispanic*, LVI, núm. 4:366-387, Burdeos.
- 1954b "Les douze questions péruviennes et Las Casas". *Hommage à Lucien Fèvre*, París.
- 1959a "Estas Indias. Hipótesis lascasianas", *Cultura Universitaria*. Enero-junio, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- 1959b "Charles Quint, Las Casas et Vitoria", *Colloque Charles Quint et son temps*. París.
- 1965 *Etudes sur Bartolomé de Las Casas*. Reunies avec la collaboration de Raymond Marcus, Institute d'Etudes Hispaniques. París (*Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*, Editorial Península, Barcelona, 1976).
- 1966a "Les douze questions péruviennes résolues par Las Casas", *Etudes sur Bartolomé de Las Casas*, M. Bataillon et R. Marcus (Comp.), pp. 259-272. Centre de Recherches de L'Institut d'Etudes Hispaniques. París.
- 1966b "Cheminement d'une légende: les 'caballeros pardos' de Las Casas, *Etudes sur Bartolomé de Las Casas*, M. Bataillon et R.

Marcus (comp.) pp. 115-136. Centre de Recherches de l'Institut d'Etudes Hispaniques. Paris.

- 1966c "Le 'clérigo Casas' ci-devant Colon, réformateur de la colonisation", *Etudes sur Bartolomé de Las Casas*, M. Bataillon et R. Marcus (comp.), pp. 1-94. Centre de Recherches de l'Institut d'Etudes Hispaniques. Paris.

Bataillon, Marcel y André Saint-Lu

- 1971 *Las Casas et la défense des Indiens*. Col. Anchires Julliard, Paris. (Traducción castellana: *El padre Las Casas y la defensa de los Indios*, 1976. Editorial Ariel, Barcelona, col. Ariel quincenal, núm. 120. Traducido por Javier Altaya y Bárbara McShane).

Bataillon, Marcel

- 1976 "Las Casas face a la pensée. d'Aristote sur l'esclavage", *Platon et Aristote a la Renaissance*, pp. 403-430, Urain, Paris.

Bataillon, Marcel

- 1976 "Las Casas, ¿un profeta?," *Primer simposio internacional las-casista: 'fray Bartolomé de Las Casas en Hispanoamérica*, pp. 203-218. Manuel Velasco Suárez (Ed.). Gobierno Constitucional del Estado de Chiapas, México.

Becerra de León, Berta

- 1949 *Bibliografía del padre Bartolomé de Las Casas*. Sociedad Económica de Amigos del País, La Habana.

Beltrán de Heredia, Vicente, O. P.

- 1932 "El maestro Domingo de Soto en la controversia de Las Casas con Sepúlveda", *La Ciencia Tomista*, vol. XLV: 35-49, 177-193, Salamanca, España.

Biermann, Benno M.

- 1934 "Zwe' Briefe von Fray Bartolomé de Las Casas" *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol. IV: 187-220. Institutum Historicum F. F. Pred. Roma.

- 1960 "Fray Bartolomé de Las Casas und die Gründung der Mission in der Verapaz", *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, XVI: 110-123, 161-177.
- 1964 "Las Casas. Ein Geisteskranker?" *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, XLVIII: 176-191.
- 1968 *Las Casas und seine Sendung. Das Evangelium und die Rechte des Menschen*, Mainz, Maguncle.

Burrus, Ernest J.

- 1966 "Las Casas and Vera Cruz: Their Defence of the American Indians Compared", *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, XXII: 201-212. Beckenreid, Svisse.

Carbonell Basset, Delfin

- 1963 "En torno al P. Las Casas con Don Ramón Menéndez Pidal", *Duquesne Hispanic Review*, año II, núm. 2: 107-113. Pittsburgh.

Carrillo Azpeitia, Rafael

- 1966 "Modernidad del pensamiento de Las Casas", *Boletín del IV Centenario*, núm. 2: 9-11. Conmemoración de fray Bartolomé de Las Casas. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Carro, Diego Venancio, O. P.

- 1953 *Bartolomé de Las Casas y las controversias teológicas jurídicas de Indias*. Ed. Maestre, Madrid.
- 1966 "Los postulados teológicos-jurídicos de Bartolomé de Las Casas. Sus aciertos, sus olvidos y sus fallos, ante los maestros Francisco de Vitoria y Domingo de Soto", *Estudios Lascasianos. IV Centenario de la muerte de Fray Bartolomé de Las Casas (1566-1966)*, pp. 105-246. Facultad de Filosofía y Letras

de la Universidad de Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-americanos, Sevilla.

Castillo Tielemans, José

- 1966 "Homenaje a Fray Bartolomé de Las Casas", *Revista ICACH*, 1^a. época, núm. 16/17:17:20. Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Castro, Américo

- 1965 "Fray Bartolomé de Las Casas", *Extrait des mélanges a la memoire de Jean Serrailh*, Centre de Recherches de l'Institut d'Etudes Hispaniques. París.

Castro Leal, Antonio

- 1962 "Fray Bartolomé de Las Casas en Oxford", *Memorias de El Colegio Nacional*, vol. V, núm. 1, México.

Cantu, Francesca

- 1975 Evoluzione e significato della dottrina della restituzione en Bartolomé de Las Casas con il contributo di un documento inedito", *Critica storica*, pp. 231-319. Nápoles.

Cerruti Guldberg, Horacio

- 1985 "Las Casas, precursor de los movimientos libertarios de nuestra América", *Symposium: fray Bartolomé de Las Casas. Trascendencia de su obra y doctrina*, pp. 253-264. Dirección General de Estudios de la Legislación Universitaria. Universidad Nacional Autónoma de México.

Connaughton H., Brian

- 1985 "Fray Bartolomé de Las Casas: ciencia y conciencia del indígena americano", *Symposium: Fray Bartolomé de Las Casas. trascendencia de su obra y doctrina*, pp. 43-51. Dirección General de Estudios de la Legislación Universitaria, Universidad Nacional Autónoma de México.

Chiong Guevara, Teresa

- 1987 *Bartolomé de Las Casas dans l'historiographie coloniale. Fray Antonio de Remesal, O. P.; Francisco Antino de Fuentes y Guzmán, O. F. M.; Fray Francisco Ximénez, O. P.: conflits de tendances et mentalités. Thèse pour le Doctorat de troisième cycle. Université de la Sorbonne, Nouvelle, Paris III.*

Departamento del Distrito Federal

- 1974 *Homenaje a Fray Bartolomé de Las Casas en el V Centenario de su natalicio y celebración del CL Aniversario de Chiapas en México.* Departamento del Distrito Federal, Secretaría de Obras y Servicios, Talleres Gráficos de la Nación, México, D. F.

Duby Blom, Getrude.

- 1966a "Fray Bartolomé", *Novedades*, junio, México, D. F. (*México en la Cultura*).

1966b "Fray Bartolomé de Las Casas: luchador sin tregua", *Revista ICACH*, 1ª. época, núm. 16-17: 33-49. Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

- 1966c "¿Quién es fray Bartolomé? *Mujeres*, núm. 177:25, julio, México, D. F.

Enzensberger, Hans Magnus

- 1966 *Bartolomé de Las Casas Kurzgefasster Bericht von der Vervüstung der Vestindischen Länder.* Insel Verlag. Frankfurt am Main.

- 1969 *Las Casas y Trujillo*, Cuadernos de la Revista Casa de las Américas, núm. 8, La Habana, Cuba.

- 1987 *Fray Bartolomé de Las Casas. Una retrospectiva al futuro.* Coordinación de Difusión Cultural, Dirección de Literatura, UNAM (Textos de Humanidades). Traducción castellana de Christian von Randow.

Fabié, Antonio María

- 1879 *Vida de Fray Bartolomé de Las Casas, obispo de Chiapas*. Colección de documentos históricos de España, tomos LXX-LXXI, Madrid.

Flores Ruiz, Eduardo

- 1966 "Síntesis biográfica de Fray Bartolomé de Las Casas". ms. inédito, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas (Extractos de esta obra se publicaron en *El libro de Oro de San Cristóbal de Las Casas*, 1976 y *La Catedral de San Cristóbal*, 1978).

Flores Ruiz, Timoteo

- 1897 *Discurso leído en San Cristóbal Las Casas en la velada literaria celebrada en honor de fray Bartolomé de Las Casas, la noche del 24 de agosto de 1896*. Imprenta del Gobierno del Estado, dirigida por Félix Santaella, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Frías, Yolanda

- 1985 "Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas", *Symposium: fray Bartolomé de Las Casas. trascendencia de su obra y doctrina*, pp. 281-304. Dirección General de Estudios de la Legislación Universitaria. Universidad Nacional Autónoma de México.

Fride, Juan

- 1952 "Las Casas y el movimiento indigenista en España y en América en la primera mitad del siglo XVI", *Revista de Historia de América*, núm. 34:339-411, diciembre, México.

Fride, Juan y Benjamín Keeh (eds.)

- 1971 *Bartolomé de Las Casas in History: Towards an Understanding of the man and his work*. Northern Illinois University Press. De Kalb.

Fride, Juan

- 1974 *Bartolomé de Las Casas, precursor del anticolonialismo. Su lucha y su derrota*, Siglo XXI editores, México.

Frost, Elsa Cecilia

- 1985 "Fray Bartolomé de Las Casas: conciencia de España", *Symposium: fray Bartolomé de Las Casas, Trascendencia de su obra y doctrina*, pp. 171-177. Dirección General de Estudios de la Legislación Universitaria. UNAM.

Gallardo, Ricardo

- 1966 "La obra de Las Casas vista por un jurista", *Boletín del IV Centenario*, núm. 2: 19-29. Conmemoración de fray Bartolomé de Las Casas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Giménez Fernández, Manuel

- 1953 *Bartolomé de Las Casas, I Delegado de Cisneros para la reformación de las Indias*, Publicaciones de la Escuela de Estudios de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla.
- 1958 "Últimos años de Bartolomé de Las Casas", *Miscelánea Paul Rivet. Octagenario Dicata*, México, tomo II: 701-715. Instituto de Historia, UNAM.
- 1960 *Bartolomé de Las Casas, II Capellán de Su Magestad Carlos I, Poblador de Cumaná (1517-1523)*. Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla.
- 1964 "Sobre Bartolomé de Las Casas" *Anales de la Universidad Hispanense*, vol. XXIV, Sevilla. (Publicado después en *Actas y Memorias del XXXVI Congreso Internacional de Americanistas*, tomo IV: 71-129, 1966, Buenos Aires.
- 1965 "Bartolomé de Las Casas en 1552", en *Tratados de Fray Bartolomé de Las Casas*, tomo I: XXI_LXXXVII. Prólogo de Lewis Hanke, Manuel Giménez Fernández, Transcripción de Juan Pérez de Tuleda y Bueso. Traducciones de Agustín Millares Carlo y Rafael Moreno, Fondo de Cultura Económica, México.

1966 *Actualidad de las tesis lascasianas*. Sevilla.

Giménez Fernández, Manuel y Lewis Hanke (Eds.)

1954 *Bartolomé de Las Casas, 1474-1566. Bibliografía crítica y cuerpo de materiales para el estudio de su vida, actuación y polémicas que suscitaron durante cuatro siglos*. Fondo J. T. Medina, Santiago de Chile.

Gojman G., Alicia

1985 "Bartolomé de Las Casas. La influencia de su origen converso en su vida y obra", *Symposium: Fray Bartolomé de Las Casas. Trascendencia de su obra y doctrina*. pp. 55-69. Dirección General de Estudios de la Legislación Universitaria. UNAM.

Gómez Canedo, Lino, O.F.M.

1955 "Bartolomé de Las Casas y sus amigos franciscanos", *Libro jubile de Emeterio S. Santovenia en su cincuentenario de escritor*, pp. 75-84, La Habana, Cuba.

1964 "Review of Ramón Menéndez Pidal: El padre Las Casas", *The Américas*, vol. XXI, núm. 2: 209-211.

González Calzada, Manuel

1948 *Las Casas, el procurador de las Indias*. Talleres Gráficos de la Nación, México (Reimpreso en facsímil en el año de 1981 por el Consejo Editorial del Gobierno del Estado de Tabasco).

1966 "Las Casas frente a sus enemigos", *Revista ICACH*, 1ª. época, núm. 16/17: 51-56. Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

1976 "Las Casas en la actualidad" *Primer simposio internacional lascasista: fray Bartolomé de Las Casas en Hispanoamérica*, pp. 176-184, Manuel Velasco Suárez (Ed.). Gobierno Constitucional del Estado de Chiapas, México.

Griñan Peralta, Leonardo.

- 1962 "Bartolomé de Las Casas como propagandista", *Revista de la Universidad de Oriente*, I: 3-39, Santiago de Cuba.

Gunst, Laurie B.

- 1982 *Bartolomé de Las Casas and the question of Negro slavery in the Early Spanish Indies*. PH. D. Thesis, Harvard University.

Hamer, Thomas

- 1976 "¿Podían ser realizadas las ideas de fray Bartolomé de Las Casas?" *Primer simposio internacional lascasista: fray Bartolomé de Las Casas en Hispanoamérica*, pp. 164-175, Manuel Velasco Suárez (Ed). Gobierno Constitucional del Estado de Chiapas.

Hanke, Lewis

- 1935 *Las teorías políticas de Bartolomé de Las Casas*, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires, Argentina.
- 1941 "Un festón de documentos lascasianos", *Revista Cubana*, XVI: 150-211, La Habana.
- 1949a *La lucha por la justicia en la conquista española de América*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires, Argentina (traducción de Ramón Iglesias) (Traducción francesa de F. Durit: *Colonisation et conscience chrétienne au XVI^e siècle*. Plon, París, 1957).
- 1949b *Bartolomé de Las Casas, pensador, político, historiador, antropólogo*. La Habana.
- 1953 "¿Bartolomé de Las Casas, existencialista? Ensayo de hagiografía y de historiografía", *Cuadernos Americanos*, año XII, núm. 2: 176-193, México.

- 1964 "More heat and more light on the Spanish struggle for justice in the conquest at America", *Hispanic American Historical Review*, XLIV: 293-340.
- 1965 "Ramón Menéndez Pidal contra Bartolomé de Las Casas", *El Libro y el Pueblo*, época 5ª. núm. 5, Secretaría de Educación Pública, México.
- 1968 *Estudios sobre Fray Bartolomé de Las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*. Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- 1970 *Aristotle and the American Indians*, Indiana University Press. Bloomington. (Publicado en castellano bajo el título *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1958; traducción de Marina Orellana; reimpreso en México por la Secretaría de Educación Pública, Colección. SEP-Setentas, núm. 156, 1974).
- 1974 *All Mankind is One: A study of the disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda on the religious and intellectual capacity of the American Indians*. De Kalf, Northern Illinois University Press (*Uno es todo el género humano. Estudio acerca de la querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*, Gobierno Constitucional del Estado de Chiapas, México 1974. Traducción castellana de Jorge Avendaño-Lacitrillos y Margarita Sepúlveda de Baranda).
- 1976 "Una palabra", *Primer simposio internacional lascasista: fray Bartolomé de Las Casas en Hispanoamérica*, pp. 263-370, Manuel Velasco Suárez (Ed.). Gobierno Constitucional del Estado de Chiapas, México.

- 1985 "La posición de Bartolomé de Las Casas en el siglo veinte: la influencia de sus doctrinas en los indios de Brasil y los nativos de Alaska", *Symposium: fray Bartolomé de Las Casas, trascendencia de su obra y doctrina*, pp. 181-195. Dirección General de Estudios de la Legislación Universitaria, UNAM.

Hanke, Lewis y Manuel Giménez Fernández

- 1954 *Bartolomé de Las Casas, 1474-1566, Bibliografía crítica y cuerpo de materiales para el estudio de su vida, escritos, actuación y polémicas que suscitaron durante cuatro siglos*. Fondo J. T. Medina, Santiago de Chile.

Hidefuji, Someda

- 1976 "Fray Bartolomé de Las Casas en 1942" *Primer simposio internacional lascasista: fray Bartolomé de Las Casas en Hispanoamérica*", pp. 43-95, Manuel Velasco Suárez (Ed.). Gobierno Constitucional del Estado de Chiapas, México.

Hilto, Ronald

- 1976 "El padre Las Casas, el castellano y las lenguas indígenas", *Primer simposio internacional lascasista: fray Bartolomé de Las Casas en Hispanoamérica*, pp. 107-113. Manuel Velasco Suárez (Ed.). Gobierno Constitucional del Estado de Chiapas, México.

Jorosháeva, I.

- 1966 "Bartolomé de Las Casas y Motolinía" *Historia y sociedad*, núm. 5: 85-95. México D. F.

Konetzke, Richard

- 1964 "Ramón Menéndez Pidal und der Streit um Las Casas", *Komnische Forschungen*, LXXVI: 447-453.

Larráinzar, Manuel

- 1837 "Biografía de don fray Bartolomé de Las Casas, obispo de Chiapas", *El Museo Mexicano*, tomo I: 229-238. México.

Lawson, J. H.

- 1966 "De la herencia oculta: la primera utopía americana", *Revista ICACH*, 1^a. época, núm. 16/17:21-31. Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Lehmann Villena, G.

- 1966 "La restitución por conquistadores y encomenderos: un aspecto de la incidencia lascasiana en el Perú", *Anuario de Estudios Americanos*, XVIII: 21-89, Sevilla.

Lenkersdort, Gudrum

- 1991 "Huellas de fray Bartolomé de Las Casas, en Chiapas", *Cuadernos del Instituto de Investigaciones Jurídicas*, núm. 17, UNAM, México.

León, Nicolás

- 1889 "Noticias y descripción de un código del Ilmo. D. Fr. Bartolomé de Las Casas, existente en la Biblioteca Pública del Estado de Oaxaca", *Anales del Museo Michoacano*, vol. 2: 135-186. Morelia.

León Portilla, Miguel

- 1985 "Bartolomé de Las Casas en la conciencia indígena del siglo XVI", *Symposium: Fray Bartolomé de Las Casas. Trascendencia de su obra y doctrina*, pp. 19-27. Dirección General de Estudios de la Legislación Universitaria, UNAM.

Leviller, Robert

- 1932 "Quelques propositions juridiques et la destruction de Indias du P. Las Casas. Essai de rectification", *Revue d'Histoire Moderne*, Nouvelle Serie, núm. 3. París.

Lohmann Villena, G.

- 1966 "La restitución por conquistadores y encomenderos: un aspecto de la incidencia lascasiana en el Perú", *Anuario de Estudios Americanos*, XXIII: 21-89. Sevilla.

Llorente, Juan Antonio.

- 1822 *Colección de las obras del venerable obispo de Chiapas, Don Bartolomé de Las Casas, defensor de la libertad de los indios americanos*, I, París (traducción francesa: *Oeuvres de don Barthélémi de las Casas, évêque de Chiapa, défenseur de la liberté des naturels de l'Amérique*, París. 1822, 2 tomos).

Losada, Ángel

- 1968 "La 'Apología', obra inédita de Fray Bartolomé de Las Casas: actualidad de su contenido", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 162, 2: 201-248. Sevilla.

- 1970 *Fray Bartolomé de Las Casas a la luz de la moderna crítica histórica*. Editorial Tecnos, Madrid.

- 1971 "The Controversy between Sepúlveda and Las Casas in Valladolid", *Bartolomé de Las Casas in History: Toward an Understanding of the man and his work*, J. Fride y B. Keen (Eds), pp. 279-308. Northern Illinois University Press. De Kalb.

(Ed.)

- 1975 *Apología de fray Bartolomé de Las Casas contra Juan de Ginés de Sepúlveda*, Editorial Nacional, Madrid.

- 1976 "Fray Bartolomé de Las Casas, miembro insigne de la Escuela de Derecho Internacional de Salamanca. Su obra inédita 'Apología'" *Primer simposio internacional lascasista: fray Bartolomé de Las Casas en Hispanoamérica*, pp. 219-262. Manuel Velasco Suárez (Ed.) Gobierno Constitucional del Estado de Chiapas, México.

- 1982 *La polémica entre Sepúlveda y Las Casas y su impacto en la creación del moderno derecho internacional*. Secretaría de Relaciones Exteriores, México (Cuadernos del Instituto Matías Romero de Estudios Diplomáticos, núm. 8).

MacLeod, Murdo J.

- 1976 "Algunos aspectos de la presencia lascasiana en Centroamérica", *Primer simposio internacional lascasista: fray Bartolomé de Las Casas en Hispanoamérica*, pp. 27-41. Manuel Velasco Suárez (Ed.). Gobierno Constitucional del Estado de Chiapas, México.

Mahn-Lot, Marianne (Ed.)

- 1964 *Barthélémy de Las Casas: l'évangile et la force*, Editions du Cerf. Col. Chrétiens de tous les temps, Paris.
- 1982 *Bartolomé de Las Casas et le droit des Indiens*, Payot, Paris.
- 1985 "La teoría de la evangelización pacífica de Bartolomé de Las Casas", *Symposium: fray Bartolomé de Las Casas, Trascendencia de su obra y doctrina*, pp. 159-162. Dirección General de Estudios de la Legislación Universitaria. UNAM.

Manrique, José Antonio

- 1966 "Las Casas y el arte indígena" *Revista de la Universidad de México*, vol. XX, No. 11:11-14, UNAM, junio.

Marcus, Raymond

- 1966 "Las Casas pérovaniste" *Caravelle*, núm.7:25-44. Toulouse.
- 1976 "La 'Quaestio theologalis' inédite de Las Casas", *Atti del primo convegno internazionale di studi americanistici*. pp. 16-169. A.I.S.A. Génova.
- 1977 "El primer decenio de Las Casas en el Nuevo Mundo", *Ibero-Amerikanisches Archives*, III, (2): 87-122, Berlin.
- 1985 "Derecho de guerra y deber de reparación según Bartolomé de Las Casas", *Symposium: fray Bartolomé de Las Casas. Trascendencia de su obra y doctrina*. pp. 73-90. Dirección General de Estudios de la Legislación Universitaria. UNAM.

Márquez Miranda, Fernando

- 1953 "El P. Las Casas y su Historia de Las Indias", *Revista Chilena de Historia y Geografía*, núm. 122/123:5-63 y 27-82.

Martí, José

- 1940 "El padre Las Casas (La Edad de Oro)", *Obras completas*, tomo 24: 178-194. La Habana.

Martínez Bulle Goyri, Víctor Manuel

- 1985 "El encuentro entre fray Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda en la junta de Valladolid, en 1550", *Symposium: fray Bartolomé de Las Casas. Trascendencia de su obra y doctrina*, pp. 227-238. Dirección General de Estudios de la Legislación Universitaria. UNAM.

Martínez, Manuel María

- 1954 *El obispo Marroquín y el franciscano Motolinía, enemigos de Las Casas*. Madrid.
- 1963 "Réplica a la conferencia de D. Ramón Menéndez Pidal sobre el P. Las Casas", *La Ciencia Tomista*, núm. 286:236-318, Salamanca.

Mejía Sánchez, Ernesto

- 1976 "Las Casas en Nicaragua", *Primer simposio internacional las-casista: fray Bartolomé de Las Casas en Hispanoamérica*, pp. 96-106, Manuel Velasco Suárez (Ed.). Gobierno Constitucional del Estado de Chiapas, México.

Mellanes Castellanos, Eliseo

- 1982 *Fray Bartolomé de Las Casas: vehemente protector del indio*, Gobierno del Estado de Chiapas, Subsecretaría de Educación Media Superior. SEPECH, S.L. (Cuadernos Culturales, núm. 3).

Mendoza Villarreal, Enrique

- 1985 "Las Casas y el conflicto anglo-español en el siglo XVI", *Symposium: fray Bartolomé de Las Casas. Trascendencia de su obra y doctrina*, pp. 93-103. Dirección General de Estudios de la Legislación Universitaria. UNAM.

Menéndez Pidal, Ramón

- 1958 *El padre Las Casas y Vitoria con otros temas de los siglos XVI y XVII*. Espasa-Calpe (Colección Austral núm. 1286).
- 1963 *El Padre Las Casas. Su doble personalidad*. Espasa-Calpe. Madrid.

Merle, Marcel y Roberto Mesa (comps.)

- 1972 *El anticolonialismo europeo. Desde Las Casas a Marx*. Alianza Editorial, Madrid (Libro de bolsillo núm. 387).

Milhou, Alain

- 1973 "Las Casas et la Richesse", *Etudes d'Histoire et la Littérature Ibéro-américaines*, pp. 111-154. Centre de Recherches Ibéro-américaines de Roveh, Presses Universitaires de France, París.

Morán Álvarez, Julio César

- 1985 "Las Casas, Quiroga y la polémica indiana", *Symposium: fray Bartolomé de Las Casas. Trascendencia de su obra y doctrina*, pp. 211-224. Dirección General de Estudios de la Legislación Universitaria, UNAM.

Morán García-Robés, Julio César

- 1985 "Fray Bartolomé de Las Casas. La autocrítica y la libertad en la segunda mitad del siglo XVI", *Symposium: fray Bartolomé de las Casas. Trascendencia de su obra y doctrina*, pp. 107-113. Dirección General de Estudios de la Legislación Universitaria. UNAM.

Moreno de los Arcos, Roberto

- 1985 "Palafox vs. Las Casas: dos visiones del indigenismo en el México de la ilustración", *Symposium: fray Bartolomé de Las Casas. Trascendencia de su obra y doctrina*, pp. 165-167. Dirección General de Estudios de la Legislación Universitaria, UNAM.

Moscoso Pastrana, Prudencio

- 1985 "Fray Bartolomé de Las Casas en Ciudad Real, Chiapas" *fray Bartolomé de Las Casas. Trascendencia de su obra y doctrina*, pp. 267-277. Dirección General de Estudios de la Legislación Universitaria. UNAM.

Muriá José María

- 1974 *Bartolomé de Las Casas ante la historiografía mexicana*. Secretaría de Educación Pública, México (Colección SEP-Setentas, núm. 155).

O'Gorman, Edmundo

- 1967 "La idea antropológica del padre Las Casas: Edad Media y modernidad", *Historia Mexicana*, XIV: 309-319. El Colegio de México.
- 1971 "Comentarios a un nuevo libro sobre el padre Las Casas", *Estudios de Historia Novohispana*, VI: 163-168. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.
- 1972 "Sentido y significación histórica de la 'Apologética Historia Sumaria", *Cuatro historiadores de Indias*, pp. 87-161. Secretaría de Educación Pública, México (Colec. SEP-Setentas, núm. 51).
- 1985 "Intervención final", *Symposium: fray Bartolomé de Las Casas. Trascendencia de su obra y doctrina*, pp. 333-338. Direc-

ción General de Estudios de la Legislación Universitaria,
UNAM.

Ojer, Pablo, S. T.

- 1966 "La política indiana de Rodrigo de Navarrete, escribano de Margarita e informador de Las Casas", *Estudios lascasianos. IV Centenario de la muerte de Fray Bartolomé de Las Casas (1566-1966)*, pp. 305-327, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

Olivart, Marqués de (Ed.)

- 1908 *Bartolomé de Las Casas. Disputa o controversia con Ginés de Sepúlveda, contenido acerca de la licitud de las conquistas de las Indias*. Madrid.

Ortega y Medina, Juan Antonio

- 1967 "Bartolomé de Las Casas en la historiografía soviética", *Historia Mexicana*, XIV:320-340, El Colegio de México (Reimpreso en *Estudios de tema mexicano*, 1973:105-127. Secretaría de Educación Pública, México, Colección SEP-Setentas, núm. 84).

Otte, Enrique

- 1977 "Un episodio desconocido de la vida de los cronistas de Indias, Bartolomé de Las Casas y Gonzalo Fernández de Oviedo", *Ibero-Amerikanisches*, III(2):123-133. Berlín.

Paniagua Herrera, Jorge

- 1974 *Hispanoamérica y Bartolomé de Las Casas, ayer y hoy*. Publicado por la Comisión Nacional de Editorial del Partido Revolucionario Institucional. Editorial de Periódicos, S.C.L., La Prensa, México, D. F.

- 1985 "Los orígenes del derecho a la palabra", *Symposium: fray Bartolomé de Las Casas. Trascendencia de su obra y doctrina*,

pp. 199-208. Dirección General de Estudios de la Legislación Universitaria. UNAM.

Patiño, Víctor Manuel

- 1966 "La historia natural en la obra de Bartolomé de Las Casas", *Revista de Historia de América*, núm. 61/62: 167-186. Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México.

Pérez de Tuleda y Bueso, Juan

- 1957 *Significado Histórico de la vida y escritos del padre Las Casas*. Madrid (Biblioteca de Autores Españoles, vol. 95).

- 1957-8 (Introducción a Las Casas), *Opúsculos, Cartas y Memoriales*. Biblioteca de Autores Españoles, tomo XCV.

Pérez Fernández, Isacio (Orden de Predicadores)

- 1975 "Fray Bartolomé de Las Casas en torno a las 'leyes nuevas de Indias' (su promotor, inspirador y perfeccionador)", *Ciencia Tomista*, tomo 102, núm. 331-332:379-457. Salamanca, España.
- 1978 "Sobre la fecha y lugar de redacción del 'primer libro' de fray Bartolomé de Las Casas: '*De único modo omnium gerntium ad veram religionem*'", *Ciencia Tomita*, tomo 105, núm. 342: 125-143, Salamanca, España.

Pompa y Pompa, Antonio

- 1985 "Humanismo y política en Fray Bartolomé de Las Casas", *Symposium: fray Bartolomé de Las Casas. Trascendencia de su obra y doctrina*. pp. 31-40. Dirección General de Estudios de la Legislación Universitaria, UNAM.

Poole, Stafford, C. M.

- 1966 "Successors to Las Casas", *Revistas de Historia de América*, núm. 61/62: 89-114. Instituto Panamericano de Geografía e Historia. México.

- 1976 "El pensamiento de Las Casas y los problemas contemporáneos de justicia social" *Primer simposio internacional lascasista: fray Bartolomé de Las Casas en Hispanoamérica*, pp. 186-202. Manuel Velasco Suárez (Ed.). Gobierno Constitucional del Estado de Chiapas, México.

Quintana, Manuel José

- 1833 "Fray Bartolomé de Las Casas", *Vidas de españoles ilustres*, vol. III: 255-510 Madrid (Biblioteca de autores españoles, XIX).

Ramos, Demetrio

- 1959 "El P. Córdoba y Las Casas en el plan de conquista pacífica de Tierra Firme", *Boletín Americanista*, núm. 3: 175-210. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Barcelona.
- 1968 "La etapa lascasiana de la presión de conciencia", *Anuario de Estudios Americanos*, XXIII: 861-954. Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla.
- 1974 "La 'conversión' de Las Casas en Cuba: el clérigo y Diego Velázquez", *Estudios sobre fray Bartolomé de Las Casas*, núm. 8: 247-257. Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla.

Ramos Gómez-Pérez, Luis

- 1985 El punto de partida hermenéutico del evangelio según fray Bartolomé de Las Casas", *Symposium: fray Bartolomé de Las Casas. Trascendencia de su obra y doctrina*. pp.: 117-125. Dirección General de Estudios de la Legislación Universitaria. UNAM.

Rand Parish, Helen & Harold E. Neidman

- 1976 "The Correct Birthdate of Bartolomé de Las Casas", *The Hispanic America Historical Review*. núm. 56: 385-403. Duke University Press. Durham, North Carolina.

Rand Parish, Helen

- 1980 *Las Casas as a Bishop. A New Interpretation Based on his Holograh Petition in the Hans P. Krauss Collection of Hispanic American Manuscripts.* Washington.

Raup Wagner, Henry (con la colaboración de Helen Rand Parish)

- 1967 *The life and writings of Bartolomé de Las Casas.* Albuquerque.

Robles Ramírez, Ángel

- 1985 "La escuela de Salamanca y el pensamiento de Bartolomé de Las Casas", *Symposium: fray Bartolomé de Las Casas. Trascendencia de su obra y doctrina.* pp. 241-249. Dirección General de Estudios de la Legislación Universitaria. UNAM.
- 1992 *Sobre el ideario de fray Bartolomé de Las Casas.* Gobierno del Estado de Chiapas. Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura. DIF-Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura, Talleres Gráficos del Estado, Tuxtla Gutiérrez (Cuadernos Ocasionales).

Robles Mac Eachen, Gonzalo

- 1985 "La querella de las investiduras" *Symposium: fray Bartolomé de Las Casas. Trascendencia de su obra y doctrina,* pp. 129-156. Dirección General de Estudios de la Legislación Universitaria, UNAM.

Ruiz Maldonado, Enrique

- 1974 "El sacramento de la reconciliación en Bartolomé de Las Casas", *Christus*, abril, México.
- 1976 "Proselitismo cristiano, libertad religiosa y justicia en la obra de Las Casas", *Primer simposio internacional lascasista: fray Bartolomé de Las Casas en Hispanoamérica*, pp. 114-163. Manuel Velasco Suárez (Ed.), Gobierno Constitucional del Estado de Chiapas, México.

Sáenz de Santa María, Carmelo

- 1956 "La tradición lascasista y los cronistas guatemaltecos", *Revista de Indias*, XVI: 267-89.

Saint-Lu, André

- 1968 *La Vera Paz, Esprit Evangélique et Colonisation*. Centre de Recherches Hispaniques, Institut d'Etudes Hispaniques. París.
- 1974 "Acerca de algunas contradicciones lascasianas", *Estudios sobre fray Bartolomé de Las Casas*, núm. 8:1-15. Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla.

Salazar Bondy, Augusto

- 1974 *Bartolomé o de la dominación*, Editorial Ciencia Nueva, Buenos Aires, Argentina.

Sánchez Macgregor, Joaquín

- 1991 *Colón y Las Casas. Poder y contrapoder en la filosofía de la historia latinoamericana*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

Serrano y Sanz, Manuel

- 1907 "Doctrinas psicológicas de Fray Bartolomé de Las Casas", *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, tomo XVIII: 59, Madrid.
- 1911 "Un discípulo de fray Bartolomé de Las Casas: Don Pedro Mexía de Ovando, siglo XVII", *Archivo de Investigaciones Históricas*, año 1, núm. 2:165-212. Madrid.

Sherman, William L.

- 1976 "Por qué fray Bartolomé de Las Casas tuvo problemas con algunos funcionarios (oficiales), en particular con el presidente Maldonado y el gobernador Contreras", *Primer simposio internacional lascasista: fray Bartolomé de Las Casas en Hispa-*

noamérica, pp. 70-95. Manuel Velasco Suárez (Ed.). Gobierno Constitucional del Estado de Chiapas. México.

Tellechea Idígoras, José Ignacio

1959 "Bartolomé de Las Casas y Bartolomé Carranza. Una página amistosa olvidada", *Scriptorium Victoriense*, vol. VI: 7-34. Madrid.

Tijeras, Eduardo

1963 "El padre Las Casas. Su doble personalidad", *Cuadernos Hispano-americanos*, núm. 167:407-425. Madrid.

Universidad de Sevilla.

1966 *Estudios Lascasianos*. Universidad de Sevilla, España.

Universidad Nacional Autónoma de México

1985 *Symposium Fray Bartolomé de Las Casas, Trascendencia de su obra y doctrina*. Dirección General de Estudios de la Legislación Universitaria, UNAM.

Velasco Suárez, Manuel (Ed.)

1976 *Primer simposio internacional lascasista: fray Bartolomé de Las Casas en Hispanoamérica*. Gobierno Constitucional del Estado de Chiapas, México.

Warman, Arturo

1985 "Precedente y antecedente de la antropología", *Symposium: fray Bartolomé de Las Casas. Trascendencia de su obra y doctrina*, pp. 323-330. Dirección General de Estudios de la Legislación Universitaria. UNAM.

Yañez, Agustín

1966a "Las teorías de fray Bartolomé de Las Casas, vigentes en la doctrina de la Revolución Mexicana", *Revista ICACH*, 1^a. época,

núm. 16/17:7-16. Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

1966b *Fray Bartolomé de Las Casas, el conquistador conquistado*. SEP. México.

1976 "Fray Bartolomé de Las Casas en Chiapas", *Primer simposio internacional lascasista: fray Bartolomé de Las Casas en Hispanoamérica*, pp. 1-25, Manuel Velasco Suárez (Ed.). Gobierno Constitucional del Estado de Chiapas, México.

Zavala, Silvio

1944 "¿Las Casas esclavista?", *Cuadernos Americanos*, año III, núm. 2: 149-154. México, D. F. (reimpreso en *Recuerdo de Bartolomé de Las Casas*, pp. 49-57. Librería Font. Guadalajara, Jalisco, 1966).

1966a "Las Casas ante la encomienda", *Revista de la Universidad de México*, vol. XX, núm. 11: 8-10, UNAM, México, 11 de junio.

1966b "Las Casas ante la doctrina de la servidumbre natural", *Recuerdo de Bartolomé de Las Casas*, pp. 19-48. Librería Font, Guadalajara, Jalisco.

1985 "Las Casas en el mundo actual", *Symposium: fray Bartolomé de Las Casas. Trascendencia de su obra y doctrina*, pp. 307-319. Dirección General de Estudios de la Legislación Universitaria. UNAM.

JOSÉ ANTONIO SACO, PENSAMIENTO SOCIAL. APUNTES SOBRE EL PADRE BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

José A. Matos Arévalo*

El análisis de la obra de José Antonio Saco no es tarea fácil ni tampoco novedosa, las distintas interpretaciones que sobre él se han hecho en la historiografía cubana así lo demuestran, asunto que no limita el quehacer investigativo. Saco, cubano, ha de leerse más de una vez para comprender la problemática esclavista en que estuvo inmersa la sociedad cubana del siglo XIX.

En esta ponencia nos proponemos analizar las facetas más importantes de la obra de José Antonio Saco, sobre la esclavitud y la nacionalidad cubana, y destacar algunos aspectos de su labor historiográfica en defensa de fray Bartolomé de Las Casas.

La vida y obra de José Antonio Saco (1797-1879) se enmarca en un periodo histórico de cambios políticos, económicos y socio-culturales significativos para la sociedad colonial cubana. Le correspondió ser partícipe y modificador del proceso de formación de la conciencia nacional.

Desde el punto de vista clasista el historiador Julio Le Riverend (1979:143-4) define a Saco como miembro de la "clase media", la que estaba formada en la colonia por aquellos elementos como terratenientes arruinados, funcionarios y sus familiares y otras personas que por razón de su utilidad o de su cultura pasaban a engrosar estas filas. El pensamiento social de Saco representó, fundamentalmente los intereses de las capas medias vinculadas, como por sus orígenes y trayectoria, con los sectores criollos de la burguesía esclavista.

* Instituto de Filosofía, Academia de Ciencias de Cuba, La Habana.

Su labor política adquiere trascendencia a partir de los años 30, cuando se intensifica la contradicción colonia-metrópoli y la existente entre esclavistas y esclavos. El enfrentamiento de algunos sectores de la burguesía esclavista con los comerciantes, el de las capas medias con los grupos representativos del poder colonial, toma la dimensión, en el plano ideológico y étnico-cultural, de cubanos contra españoles. No se habla de intereses o localidades específicas, sino de Cuba.

En 1832, José Antonio Saco publicó el artículo titulado, "Análisis de una obra sobre Brasil". En este trabajo por primera vez se trató, en toda su profundidad, la cuestión del contrabando de esclavos africanos en Cuba, Saco dio a conocer sus opiniones en contra de la trata esclavista, cuando este problema social aún no se valoraba como parte inseparable de todo el conjunto de factores que actuaban en el desarrollo integral de la colonia.

La actitud de Saco, inicia una etapa de crítica a la política colonial relacionada con la problemática esclavista. Sus trabajos expresan con claridad lo mejor y más depurado del momento histórico, no se limita a la crítica del régimen, sino que analiza la posibilidad de fabricar azúcar con mano de obra asalariada:

"Desearíamos pues que algunos dueños de ingenio destinasen uno, dos, o más cañaverales, que desde la preparación de terreno para sembrar la semilla hasta el envase del azúcar producido por ellos corriesen a cargo de hombres asalariados" (Saco, 1902:88).

Estas recomendaciones tienen que ver con el conocimiento de Saco sobre el avance de la industria azucarera en Europa y otros países de Asia, avance que exigía nuevos cambios en la concepción predominante en Cuba, sobre el uso y el aprovechamiento de la fuerza de trabajo, con el fin de alcanzar una mayor productividad y dinamismo en las fuerzas productivas así como con la sustitución del trabajo esclavo, por la mano de obra asalariada.

José Antonio Saco encauza sus ideas por la vía del reformismo político, de fundamentación liberal constitucionalista y es su má-

ximo representante durante la década de los treinta. Su obra plantea la transformación de las relaciones esclavistas de producción de modo pacífico y gradual, es partidario de la eliminación radical de la trata no así de la esclavitud. Anuncia las ideas antiesclavistas pero no se identifica con el abolicionismo o la supresión inmediata de la esclavitud: "No se me tache, pues, de abolicionista, porque no lo soy: Yo soy más que un mensajero del tiempo, un mensajero pacífico del siglo XIX, que es, el único abolicionista"(Saco, 1928, t.I: 53).

Saco parte de una concepción evolucionista de la sociedad, le adjudica al tiempo histórico más poder de acción y cambio que a la propia realidad social. Es del criterio de que otras naciones del mundo europeo, no habían podido retener el movimiento de las leyes históricas y tarde o temprano España, al igual que ellas, tenía que abolir la esclavitud. Por eso se opone a la violencia, que lejos de acelerar el proceso histórico provocaría -a su juicio- la destrucción de las riquezas en la isla, como había ocurrido en otras colonias de las Antillas, además de poner en peligro la nacionalidad cubana tal como él la concibe.

Sobre esta faceta moderada de su pensamiento Fernando Ortiz escribe:

"Saco pensaba que si terminaba la trata terminaría también la esclavitud... sin la traída a Cuba de más africanos en servidumbre, los esclavos al fin desaparecerían por la obra del tiempo, por la muerte de los sumidos en tal desventura, por las crecientes transmisiones individuales, voluntarias o forzosas, contractuales o testamentarias, por las presiones internacionales y por el incremento de las libertades cívicas generales. Saco tenía quizás razón en la postura académica: en la realidad social e histórica no, la tuvo, tuvo que ir a una revolución tras otra"(Ortiz, 1938:54-55).

Es cierto, la realidad histórico-social exigió de los cubanos que se lanzaran a la revolución en 1868; la lucha armada fue el nuevo camino trazado para obtener la independencia y abolir la esclavitud. El independentismo se colocó en el primer plano de nuestra

historia para desplazar el reformismo definitivamente como corriente progresista.

Saco subestimó la violencia revolucionaria y, con ello, le puso límite a su concepción del desarrollo social. Fue la guerra liberadora de los 10 años sostenida por los cubanos, la que impuso el fin a la esclavitud.

No obstante, el pensamiento político de Saco en ciertos aspectos aún hoy mantiene vigencia; en específico, sus ideas en contra de la anexión de Cuba a los Estados Unidos; el valor histórico que contiene en sí; la defensa de la nacionalidad cubana y su posición respecto a la colonización española.

En los marcos de las complejas estructuras económicas y socio-clasistas de la sociedad colonial, José Antonio Saco es el primero de los pensadores cubanos que analiza la problemática de la nacionalidad. Ideas que desarrolla en las polémicas con los anexionistas, quienes enmascarados con una retórica separatista, constituían un retroceso social en la esfera ideológica. Los anexionistas, que habían tomado fuerza durante los años de 1846 a 1855, representaban una corriente política de intereses netamente antinacionales. Este movimiento incluía en sus filas a diferentes sectores de la burguesía esclavista de la isla, desde los más conservadores hasta los más innovadores. Es por ello que sus objetivos, con la anexión de Cuba a los Estados Unidos, también se diferencian: unos deseaban mantener la esclavitud con el apoyo de los estados del sur, y otros se vieron motivados por los ideales del sistema democrático republicano burgués norteamericano y las ventajas del trabajo libre y asalariado, de los estados del norte. Lo común entre ambos intereses anexionistas, fue la actitud reaccionaria y antinacional de sacrificar la existencia de la nacionalidad cubana en proceso de formación. La posición de estos sectores de la clase social dominante le hizo escribir a Saco:

“No son más que ruines egoístas que proclamando libertad, sólo buscan su vil interés; y de aquellos que no tiene más Cuba que su

ingenio, ni más compatricios que sus esclavos. Éstos son y no yo, quienes podrán dar amargos frutos a la patria”(Saco, 1928:92).

La condición de anteponer los intereses de la patria a los del individuo actúa como un concepto moral que media las polémicas de Saco con los anexionistas, los que en su afán de riqueza no les importa la absorción de Cuba por los Estados Unidos.

En estas polémicas Saco precisa sus ideas patrióticas y morales estableciendo deferencias entre los intereses colectivos e individuales; entre el compromiso social y el personal.

Saco se presenta como defensor de lo cubano, de su patria, de su destino colectivo y aún más cuando considera que la nacionalidad cubana tiene existencia propia y rasgos que la definen y diferencian de otros pueblos. Es así que Saco escribe:

“Todo pueblo que habita un mismo suelo, y tiene un mismo origen, una misma lengua, y unos mismos usos y costumbres, ese pueblo tiene nacionalidad. Ahora bien: ¿no existe en Cuba un pueblo que procede del mismo origen, habla la misma lengua, tiene los mismos usos y costumbres, y profesa además una sola religión, que aunque común a otros pueblos, no por esto deja de ser uno de los rasgos que más le caracterizan? Negar la nacionalidad cubana es negar la luz del sol de los trópicos en punto del mediodía”(op. cit. p. 196).

Este sentimiento, impreciso todavía, de nacionalidad que Saco prefería explicar antes de definir, estaba en peligro. Conclusión ésta que extrae del estudio que realiza de las experiencias del proceso de expansión territorial de los Estados Unidos; la incorporación de Cuba al vecino país como la de las Floridas y la Luisiana, implicaba la disolución del grupo hispano-criollo, absorbido por las inmigraciones anglosajonas.

“Nunca olvidemos (...) que la raza anglosajona -reflexiona Saco- difiere mucho de la nuestra por su origen, por su lengua, su religión, sus usos y costumbres; y que, desde que se sientan con

fuerzas para balancear el número de cubanos, aspirará a la dirección política de los negocios de Cuba; y la conseguiría, no sólo por su fuerza numérica, sino porque se considera nuestra protectora o tutora y mucho más adelantada que nosotros en materia de gobierno" (*Ibid*, p. 36).

Saco defiende un proyecto político y económico, pues con la anexión a los Estados Unidos, Cuba perdería la dirección política del país, debido al aumento de la influencia de los nuevos pobladores en el gobierno. Además, la anexión significaba la apropiación de la mayor parte de nuestra tierra, industrias y comercios por una nación extranjera. Saco se opone al proyecto plantacionista por su contenido esclavista. Entendía que la anexión lejos de significar un cambio de rumbo, aceleraría el desarrollo de dicho fenómeno al tomar un mayor incremento el comercio de esclavos y aumentar, en la misma medida, el peligro de extinción de la nacionalidad cubana. Es necesario precisar, qué significado le otorgó Saco a este concepto:

"La nacionalidad cubana de la que yo hablo, que me interesa en transmitir a la prosperidad, mejorándola en lo posible, es la que representa nuestro antiguo origen, nuestra lengua, nuestros usos y costumbres y nuestras tradiciones (...) la nacionalidad de que hablé, y de la única que debe ocuparse todo hombre sensato, es de la formada por la raza blanca, que sólo se eleva a poco más de 400 mil individuos" (*Ibid*).

Para Saco la nacionalidad además de ser un proyecto políticoeconómico es una concepción sociocultural. Saco destaca los valores hispanocubanos de la población de la isla en un concepto que cualitativamente establece diferencia entre lo cubano y lo español; entre lo africano y lo cubano, que tiene como núcleo central conservar el origen, el lenguaje, las tradiciones, etcétera, provenientes del tronco español. Saco vela porque el proceso de incorporación de nuevas aportaciones culturales y étnicas a la ascendencia histórica hispana, se realice sin implicar la anulación de sus raíces. Es esta una de las razones por lo que, la raza africana, no forma parte de

la nacionalidad cubana. Su cultura y costumbre se diferencia de las raíces hispanas. La integración sociocultural entre blancos y negros, en el plano teórico-ideológico, no era una idea interiorizada en la época. Sólo las luchas por la igualdad social, generarían con posterioridad, ese ideal de integración.

José Antonio Saco fue, como era de esperar, entusiasta por la vida y obra del padre Bartolomé de Las Casas. No faltará quien reproche a Saco una excesiva devoción por la férvida actitud de Las Casas en favor de la libertad de los indoamericanos, lo que no demerita su labor histórica.

El primero de los trabajos de José Antonio Saco en defensa del padre de Las Casas, es publicado en 1865 por la *Revista Hispanoamericana de Madrid*; su título fue "La Historia de las Indias por Fray Bartolomé de las Casas, y la Real Academia de la Historia en Madrid". En este artículo se ponen de manifiesto las polémicas que genera la figura de Las Casas.

Con abundante documentación Saco demuestra las razones por las cuales la Real Academia de la Historia en Madrid había rechazado en varias ocasiones la publicación de *La historia de las Indias*, obra, entonces inédita. La Academia mencionaba entre otros motivos los siguientes:

"... lo pesado de su estilo, lo importuno de sus digresiones, la extravagancia e incoherencia de sus ideas, y la puntualidad con que el diligente cronista Antonio de Herrera vertió, y muchas veces a la letra, cuanto hay de importante en la historia de Casas, con otras consideraciones que persuaden que esta obra es una de aquellas que no tienen ya más valor que el de su rareza y pierden todo el que tienen desde el momento en que se imprime."(Saco, 1879:376)

De esta manera es evaluada en 1832 la obra de Las Casas por La Real Academia de la Historia en Madrid, Saco la denuncia y enfatiza que "la Academia debe darnos Casas no en Herrera sino en el mismo Casas(*op. cit.*:378), reconoce asimismo, que Herrera, al

escribir sus *Décadas*, tuvo a la vista el manuscrito de Las Casas, lo que no fue suficiente para dar a conocer su obra sobre la conquista de América; por ello, Saco reclama los escritos del sacerdote dominico y no la voz de un intérprete, por fiel que sea y exige la publicación de los originales. Saco cita un ejemplo de distorsión histórica implícita en la lectura (selección de fragmentos) que realiza Herrera en los manuscritos de Las Casas. Al respecto, escribe:

“no me abstendré, sin embargo, de citar un ejemplo que ha sido siempre el tema de las acusaciones más graves contra Casas. Los escritores que han querido manchar su memoria, impúgnanle haber sido el primer promovedor del tráfico de esclavos negros en el Nuevo Mundo, y fúndanse precisamente en el testimonio de Herrera. De este pues, se deriva la acusación; ¿pero se encuentra la defensa, la disculpa y aún la honrosa absolución de Casas? ¿Es por ventura en las décadas de aquel autor? No por cierto, que bien es menester ir a buscar los medios de justificación en la Historia de las Indias; y si éstas por fortuna no se conservase manuscrita la memoria de Las Casas pasaría a la posteridad cargada con los anatemas que sus envidiosos enemigos le han fulminado” (*Ibid*, p. 379).

La reflexión de Saco trasciende la valoración histórica de los manuscritos de Las Casas y se inserta en la problemática clave de la historia de España en América: el tema de la esclavitud, asunto de vital importancia a la hora de tomar partido en la vieja disputa sobre la conquista de América. Saco comprende que la Academia de Historia tiene motivos más fuertes que los anteriormente planteados, son aquellos que se relacionan con un contenido político para los que la obra del padre de Las Casas sienta una posición de principios.

Como ha señalado el historiador y sociólogo cubano Fernando Ortiz.

“siempre que España tuvo enemigos en militancia los escritos de Las Casas salieron a divulgarse. Los criollos de América también

aprovecharon las obras del dominico para azuzar las pasiones contra los gachupines o peninsulares”(Ortiz, 1879).

El criollo cubano José Antonio Saco sabe que la demora de la publicación de *La historia de las Indias* de fray Bartolomé de Las Casas se debe a que

“Casas en su historia trazó con encendidos colores las escenas sangrientas de los primeros tiempos de la conquista; tal vez se pensó que la publicación de aquella obra, haciendo más odiosa la dominación española, inflammaría los corazones americanos, y no sólo impediría la imaginaria reconquista sino que podría incitar a la insurrección a los que hasta entonces se había mantenido fieles”(Saco, 1879:379).

La historia de las Indias de fray Bartolomé de Las Casas se publica por primera vez en 1875, sin embargo, el artículo de José Antonio Saco que hemos comentado se dio a conocer diez años antes de dicha fecha, cuando el autor trabajaba en su obra más importante, *La historia de la esclavitud*.

Esta monumental obra histórica se divide en tres grandes partes: 1) Historia de la esclavitud de los tiempos más remotos hasta nuestros días; 2) Historia de la esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo; y 3) Historia de la esclavitud de los indios en el Nuevo Mundo. Todas publicadas con posterioridad a 1875, aunque pensadas y escritas desde la década de los cuarenta.

En los tomos relacionados con la esclavitud de los africanos y los indios en América renace en Saco el espíritu humanista del padre Bartolomé de Las Casas. Numerosos son los capítulos dedicados al defensor de los indios para rectificar las interpretaciones erróneas que se han hecho sobre él, polemizar en torno a la opinión de algunos historiadores y exaltar los valores éticos del sacerdote dominico. Saco reproduce páginas enteras de los manuscritos de Las Casas donde éste describe los rasgos negativos que distinguieron a la generalidad de los conquistadores.

En la *Historia de la esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo y en especial en los países américo-hispánicos*, José Antonio Saco demuestra que el tráfico de negros comenzó en el siglo XVI y continuó sin la más leve intervención del padre Las Casas. Reconoce que Las Casas, en el "Memorial de los Remedios", recomienda la introducción de esclavos negros en América, lo que dicho de forma escueta es muy inexacto, pues según Saco, en primer lugar el sacerdote no habla sólo de la esclavitud del negro, sino del negro y del blanco, a los que les supone mejores condiciones físicas para el trabajo

"si pedir la esclavitud de los negros era un pecado, -comenta Saco- pedir la de aquellos indios era un crimen porque donde el negro vivía trabajando, el indio moría, no ya llevando la misma carga que aquel, sino otra aun menos pesada" (Saco, *op. cit.*:101).

También es conocido que esto no fue una idea surgida de la mente de Las Casas, sino que no fue más que pedir que se hiciera en América lo acostumbrado en España. Un segundo elemento importante es que no se sugiere que se traigan del África, sino de Castilla, donde la esclavitud ya existía en estas dos razas.

Poco después, se retractó el sacerdote de su sugerencia y se inculcó de la injusticia. Saco valoró su posición con las siguientes palabras: "Hay errores que más bien son de la época en que se escribe que no de los hombres que los adoptan, y de esta especie es el que Casas cometió" (*op. cit.*:106).

Merece la atención, en la obra de Saco, la manera en que éste comprende la historia en función de su presente social -y la obra de los grandes personajes históricos a partir de su contexto- pues la problemática esclavista está insertada en el tronco de la historia de América; Saco la universaliza y da a conocer sus criterios desde una posición americanista para someter a crítica audaz y profunda el sistema colonial español.

Se puede apreciar que los esfuerzos no sólo políticos sino científicos en la obra de José Antonio Saco están dirigidos a la

defensa de Cuba y América y a la verdad respecto a la conquista. No fue casual que Saco se dedicara durante largos años, en la Biblioteca Nacional de Madrid y en la Academia de Historia, a leer los grandes volúmenes de la obra manuscrita de Las Casas. Ello habla de su gran interés por la historia de América y de la necesidad que sintió para que esto se conociera.

Bibliografía

Le Riverend, Julio

- 1979 "Valoraciones de Saco con motivo del centenario de su muerte", *Revista de la Biblioteca Nacional J. Martí*. núm. 1. La Habana. enero-abril.

Ortiz, Fernando

- 1879 *Historia de la esclavitud de los negros en el Nuevo Mundo*, de J. A. Saco.

- 1938 "Saco: La Esclavitud y los Negros", *Revista Bimestral Cubana*. julio-octubre.

Saco, José Antinio

- 1879 *Historia de la esclavitud de la raza africana y en especial en los países Américo-hispanos*. Barcelona, Imprenta de Jaime Jepús.

- 1902 *Colección de Papeles*, editorial del Consejo Nacional de Cultura, 5.2.

- 1928 *Contra la Anexión*, Cultural, La Habana, t. 1.

BASES INTELECTUALES DEL RACISMO (A propósito de la obra de Juan Ginés de Sepúlveda)

Antonio Mosquera Aguilar*

El preceptor de la monarquía

Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), preceptor de Felipe II, revisor del texto del Nuevo Testamento en griego, formó parte del grupo que actualizó el calendario, tradujo *La Política* de Aristóteles y gustó de la polémica. Lewis Hanke ha referido la inclinación de Sepúlveda por la defensa de la agresión imperial:¹

“El brillante académico había demostrado ya su habilidad para defender los intereses del reino en ocasión del movimiento de protesta realizado por los estudiantes universitarios españoles de Bolonia. Estos estudiantes de la élite española, pertenecientes a las mejores familias, habían decidido, a principios de 1530, que todas las guerras incluyendo las guerras defensivas, eran contrarias a la religión católica. ‘¿Cómo podía alguien ser al mismo tiempo un buen cristiano y un buen soldado?’ Esta resultaba una doctrina harto peligrosa, especialmente en ese tiempo, cuando la guerra en contra de los turcos era una de las principales preocupaciones en Europa. Por lo tanto, el Papa comisionó a Sepúlveda como Visitador General para resolver estas protestas y otros problemas estudiantiles. Sepúlveda fue a Bolonia, ciudad que conocía bien desde sus días como estudiante de las doctrinas de Aristóteles bajo Pietro Pomponazzi, y redactó un tratado en contra de aquellos que defendían los puntos de vista pacifistas. Sepúlveda publicó el texto original de su *Democrates Primus* en

* Profesor de sociología de la Universidad Autónoma de Chiapas.

¹ En este trabajo se utilizará el término imperialismo en su sentido lato, es decir, como la imposición abusiva de una sociedad sobre otra, la mayoría de las veces distante.

Roma, en 1535, y en 1541 apareció en Sevilla una traducción al español titulada *Diálogo llamado Demócrates*, justamente al mismo tiempo que los problemas del Nuevo Mundo empezaron a agitar los círculos de la corte española" (Hanke, 1974:73).

Como se sabe, desde 1539, en la Universidad de Salamanca, Diego de Covarrubias había estado impugnando el derecho de conquista y reclamaba que la grandeza de las naciones se edificaba sobre la sabiduría y las letras. En 1541, Francisco de Vitoria, en la misma Universidad, había denunciado los trabajos forzados.

En 1543, fray Bartolomé de Las Casas y fray Rodrigo de Andrada presentaron al Consejo de Indias un trabajo que titularon: *Defensa en contra de los perseguidores y calumniadores de las gentes del Nuevo Mundo descubierto del otro lado del mar*. En respuesta, Luis de Mendoza, presidente del Consejo de Indias, conocedor de la trayectoria de Sepúlveda, le encomendó una defensa de la invasión armada sobre lo que vendría a llamarse América. En pocos días tuvo listo el trabajo la pluma a sueldo que era conocida con el alias de Tito Livio, por su facilidad para el latín.

Los avatares de la disputa han sido suficientemente referidos como para volver sobre ellos (cf. Carro; Ezensberger, 1966; Lozada, 1949; Marcos, 1947 y Olivart, 1908) basta señalar que la controversia creció de tono y de páginas, hasta llegar en 1550 a una reunión de teólogos, "el consejo de los catorce", que ordenó que el libro de Sepúlveda no circulara en América (cf. Hanke, *op. cit.*: 82).

No obstante, pareciera que la posición de Sepúlveda tiene la virtud de volver a recomponerse por encima de cualquier desmentido teórico. La explicación de esa permanencia estriba en que expresa una justificación del imperialismo por antonomasia: el racismo.

Sobre las justas causas

El opúsculo de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, no trata de ninguna argumentación nueva,

sino de explicar "muchas cosas que los grandes filósofos y teólogos han enseñado sobre el justo y recto ejercicio de la soberanía, fundándose ya en el derecho natural y común a todos, ya en los dogmas cristianos" (Sepúlveda, 1979:47-9). En efecto, en palabras de uno de los censores, Moscoso, "los argumentos que aquí se alegan, tomados de las sagradas letras y de los Doctores de la Iglesia..." (*Ibid.*: 179) servirán para justificar la pretensión de quienes le habían encomendado el trabajo.

Como se ha leído, Sepúlveda parte de definir la guerra justa que se hace ya sea en defensa propia o para cumplir la "ley natural" entendida como la expresión terrena de la voluntad divina. En palabras de polemista:

"la ley natural es una participación de la ley eterna en la criatura racional. Y la ley eterna, como San Agustín la define, es la voluntad de Dios, que quiere que se conserve el orden natural y prohíbe que se perturbe" (*Ibid.*: 67).

Las condiciones que mueven a la guerra justa son: un origen debido; que sea ordenada por la autoridad constituida y sobrellevada con rectitud en las acciones que tienen como fin la restauración de la paz. Afirmando que todo debe tomarse con medida, enumera el origen de una guerra justa: primero la defensa; segundo, recobrar lo propio y, tercero, sancionar al malhechor. La sanción al malhechor la realiza el príncipe porque es un agente divino.

Evidentemente, ninguna de dichas razones bastaba para permitir que esforzados españoles invadieran reinos para matar y robar. De allí que la argumentación sobre la bondad de la colonización tuvo que recurrir a la justificación de la esclavitud hecha por el filósofo estagirita, otro preceptor de monarcas.

Se sabe que el tutor de Alejandro Magno, señalaba que la esclavitud era permitida ya que "algunos están dirigidos a ser mandados y otros a mandar" (Aristóteles, 1981:53). El hombre debía dominar animales y salvajes, además, decía, "está claro que, por naturaleza, unos son libres y los otros esclavos" (*Ibid.*: 55). En

consecuencia Sepúlveda señaló la cuarta: "someter con las armas, si por otro camino no es posible, a aquellos que por condición natural deben obedecer a otros y rehusan su imperio" (Sepúlveda, *op. cit.*: 81).

No sin gracia socarrona, imaginó la cara que pondrían las gentes decentes haciendo decir a uno de sus dialogantes, Leopoldo, lo siguiente: "Opinión muy extraordinaria es esa ¡oh Demócrates! y muy apartada del común sentir de los hombres" (*Ibid*).

De esa forma queda establecida la causa original de la invasión española, luego recuerda que es un mandato de la autoridad real que no debe obstaculizarse pues la sedición es la peor de las desgracias sociales. La guerra que se hace contra los bárbaros es por voluntad real y

"tiene por fin el cumplimiento de la ley natural para gran bien de los vencidos, para que aprendan de los cristianos la humanidad, para que se acostumbren a la virtud, para que con su sana doctrina y piadosas enseñanzas preparen sus ánimos a recibir gustosamente la religión cristiana; y como esto no puede hacerse sino después de sometidos a nuestro imperio, los bárbaros deben obedecer a los españoles..." (*Ibid.*: 94-5).

Y para los muertos que cueste semejante empresa queda la máxima de San Agustín:

"¿Qué es lo que se culpa en la guerra? Que mueren alguna vez los que han de morir para que dominen en paz los que han de vencer. Reprender esto es de hombres tímidos y poco religiosos" (*Ibid* 95).

Una vez establecidas las bases a las que debe sujetarse la acción armada, pasa Sepúlveda a señalar que todas son cabalmente cumplidas en la invasión. En las relaciones de la conquista de Nueva España, aparece la orden del príncipe de las Españas cuyos ministros la realizan recta, justa y piadosamente en utilidad de los bárbaros vencidos, aduce el polemista. Y por lo tanto,

“con perfecto derecho, los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes a los continentes y templados, y estoy por decir que de monos a hombres” (*Ibid.*: 101).

Los españoles tienen larga historia de prudencia e ingenio, así como “todas las clases” han dado muestras de fortaleza y esfuerzo bélico. No obstante, Sepúlveda admite que “el comercio con los extranjeros ha invadido de lujo las mesas de los grandes”.

Y, aficionados a los placeres de Venus sin embargo no van contra las leyes de la naturaleza. Y aunque han dado muestras de ser grandes ladrones, a la hora de su muerte estipularon devolver lo robado (*Ibid.*: 103-105).

En cambio “aquellas gentes bárbaras que habitan las tierras occidentales y australes, y a quienes la lengua española comúnmente llama indios” (*Ibid.*), primero no poseen ciencia alguna, segundo no tienen leyes escritas, tercero “están entregados a todo género de intemperancia y nefandas liviandades, y comían carne humana”, y cuarto no “vivían en aquel pacífico reino de Saturno que fingieron los poetas, sino por el contrario se hacían continua y ferozmente la guerra unos a otros” (*Ibid.*, cf.: 45 y 105).

Nuevamente, el ejemplo es la provincia de México en la Nueva España. Aunque la ciudad era tres veces Venecia, “nadie posee individualmente cosa alguna” (*Ibid.*: 109). De donde Sepúlveda colige “Por tanto si quieres reducirlos, no digo a nuestra dominación, sino a una servidumbre un poco más blanda, no les ha de ser muy gravoso el mudar de señores...” (*Ibid.*: 111). Más aún,

“En una región llamada Nueva España, solían inmolar a los demonios más de 20 000 hombres inocentes. Y así, exceptuada la sola ciudad de Méjico cuyos habitantes hicieron por sí vigorosa

resistencia, fue reducida aquella tierra a la dominación de los cristianos con muerte de muchos menos hombres que los que ellos solían sacrificar todos los años" (*Ibid.*: 129).

Además, la empresa colonial fue autorizada por el sumo pontífice, "que hace las veces de Cristo" (*Ibid.*: 35). Tienta a Dios el que envía "predicadores y evangelistas a gentes bárbaras y no pacificadas..." (*Ibid.*: 141). Otra virtud es que, la invasión armada deja un régimen asentado en la violencia: el Estado terrorista. "Con ocasión del terror, la Iglesia, como dice el mismo San Agustín, corrige a los que puede tolerar, tolera a los que no puede corregir" (*Ibid.*: 149). Y ya que

"por mandamiento o ley de Dios se persiguen y se quieren castigar en los hombres impíos los pecados y la idolatría, es lícito proceder más severamente con las personas y los bienes de los enemigos que hagan contumaz resistencia" (*Ibid.*: 159). La pérdida de los bienes en favor de los vencedores permite que "procedan con mayor templanza y se abstengan de incendiar los edificios y los árboles" (*Ibid.*: 165).

Pero, aun los que se allanen a la invasión, no pueden ser tomados por libres por dos razones:

"o en que son siervos por naturaleza, como los que nacen en ciertas regiones y climas del mundo, o en que por la depravación de las costumbres o por otra causa no pueden ser contenidos de otro modo dentro de los términos del deber" (*Ibid.*: 173).

"Por lo cual no me parece contrario a la justicia ni a la religión cristiana el repartir algunos de ellos por las ciudades o por los campos a españoles honrados, justos y prudentes, especialmente a aquellos que los han sometido a nuestra dominación, para que los eduquen en costumbres rectas y humanas, y procuren iniciarlos e imbuirlos en la religión cristiana, la cual no se trasmite por la fuerza, sino por los ejemplos y la persuasión, y en justo premio de

esto se ayuden del trabajo de los indios para todos los usos, así necesarios como liberales, de la vida" (*Ibid.*: 175).

Y para que no haya injusticias el príncipe deberá velar por un imperio cristiano.

Modernización de las causas

En la actualidad, los argumentos se han modernizado pero los puntos de ataque para una población que se resiste a la occidentalización total son los mismos. Hoy como ayer, la orden del príncipe es cumplida recta y justamente, sin ensañarse en los indios sino aclarándoles que están fuera de la historia, que se han derrumbado los mitos de la etnorresistencia y que no les queda sino abandonar todo para entregarse al nuevo imperio. Guillermo Bonfil Batalla relata esta situación:

"El mundo académico en particular el de los antropólogos que tradicionalmente se han ocupado de la problemática indígena, ha reaccionado lentamente y en pequeña medida al reto que representa la movilización política étnica para un discurso intelectual que no ha renunciado a su marca de origen colonial. Pocos son los especialistas que han querido entender el significado de las nuevas organizaciones indias; menos, todavía, quienes han aceptado comprometerse con ellas; y muchos, en cambio, los que se contentan con ignorarlas o estamparles sin más una etiqueta que las descalifica como objetos legítimos siquiera de investigación" (1981: 17-18).

En 1992, con ocasión de una audiencia pública en el Congreso del estado de Chiapas, el fantasma de Sepúlveda se manifestó en voces de muchos de los convocados. El afán de lograr un control sobre los elementos culturales de su mundo se toma como sedicioso (Bonfil, 1983:79). Un ejemplo de esta calificación la hizo la representante de "las organizaciones civiles" de San Cristóbal de Las Casas:

“Dada la *sui generis* forma de pensar del indígena, su muy especial respeto, por la única ley que ellos estiman válida, la costumbre, tenemos que usar de las más imaginativas formas de convencimiento, para tratar de evitar a toda costa llegar a tener a esta ley como única medida de contener los actos que hemos mencionado” (Zebadúa y Gamboa, 1992: 181).

En el fondo se encuentra la idea de que lo indio es inferior naturalmente. Este prejuicio que afirma la existencia de un estado de naturaleza al que se le supone, desde un inicio, como inferior, se desarrolla con el concepto de mestizo. En efecto, esta categoría surge opuesta a la de indígena, que se suele acompañar del adjetivo “puro”. De donde resulta que el estado de naturaleza, todavía no recuperado, es lo indio, mientras que la superación lograda por la historia se concreta en el mestizo. La misma representante de CANACO, acompañada por el representante del Colegio de Contadores Públicos dice:

“Nuestro país, dolorosamente, es el producto del mestizaje, el cual no es un producto híbrido, sino que recoge lo mejor de las dos vertientes: la indígena y la española. Esta nueva identidad que nos estamos dando en el concierto de un nuevo orden mundial no se da de una manera químicamente pura, conviven, coexisten en el seno de la sociedad, comunidades indígenas, mestizas, rurales, ciudadinas, industriales, etc., con diferentes grados de desarrollo, con diferentes grados de incorporación y aportación conciente [sic] al quehacer nacional” (*op. cit.*: 35).

Así hay una diferencia objetiva obvia: natural, diría el estagirita. Los indios que tienen tanto lo bueno como lo malo y los mestizos que tienen lo bueno de los dos lados. ¿Qué otro camino tienen los indios sino sumarse a este mestizaje?

La lógica consecuencia de dicha inferioridad natural se refleja en la cultura misma. Los indios no poseen ciencia alguna, como dicen los mencionados representantes:

Consideremos que el problema es muy complejo, y no tiene soluciones fáciles; sobre todo cuando las autoridades de las poblaciones indígenas, no han aceptado el diálogo pacífico que permita llegar a un entendimiento como sería de desear entre “gentes de razón” (*Ibid.*, p. 36).

A tal grado llega la cerrazón; la imposibilidad de recreación cultural, el callejón sin salida que representa lo indio, que la única solución para los modernos sepúlvedas como el representante del Templo Auditorio Cristiano de Tuxtla Gutiérrez, Andrés Castelazo Noguera, consiste en abandonar el idioma:

“Si por conservar el folklore chiapaneco, obligare a mis hijos a hablar el dialecto de mis ancestros, ¿cómo conseguiré la superación de mi comunidad? Ahora bien, uno de los derechos inherentes al ser humano es la libertad de actuar como mejor le convenga, en este ejemplo trataré de enseñar a mis hijos el idioma con el cual se puedan desenvolver en un cambio de acción más amplio y no limitarlos a la región donde nacieron” (1992: 125).

Otro de los criterios de inferioridad cultural del Tito Livio español era que no tenían leyes escritas. Ya se refirió arriba que muchos consideran que los indios carecen de leyes a pesar de ser ciudadanos mexicanos y por lo tanto las leyes de la República son las suyas.

Pero el criterio de inferioridad cultural más socorrido consiste en señalar que están entregados a la intemperancia y nefandas liviandades, dice el “pastor” de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, Juan Ramírez:

“Pero no estamos de acuerdo con algunas costumbres anticristianas que mantienen en la ignorancia y oscuridad espiritual a los pueblos; otras estorban el desarrollo del país, ya que en muchas festividades tradicionales se fomenta el alcoholismo y los vicios que encadenan a muchos en la más abyecta esclavitud, destruyen la armonía y la economía familiar, atenta contra la constitución mexicana y la ley eterna de Dios” (1992: 147).

No faltan otras personas que a esas horribles abominaciones han sumado otras "modernas":

"Los núcleos de población de expulsados que están asentados en la periferia de nuestra ciudad, también están perdiendo esos valores tan importantes de guardar, las mujeres ya no tejen, ahora venden artesanías que entran de contrabando de Guatemala, los niños ya no conocen sus parajes, ahora venden chicles o piden limosna a los turistas, los hombres ya no hablan tzotzil, aunque sea masticado han optado por hablar el castellano; ¿es que ellos no tienen nada que preservar? ¿o ellos no son seres humanos?" (Zebadúa y Gamboa, *op. cit.*:182).

Su inferioridad cultural es tan obvia que olvidando que la lucha de clases cubre a toda la sociedad, acusan a los indios de no vivir en pacífico reino sino de hacerse continuamente la guerra:

"Está claro que la esencia cristiana del catolicismo entre nuestros indígenas está adulterada, deformada en su dimensión humana fundamental: el amor al prójimo, al hermano, no se practica como debiera, la prueba la constituyen estas humillantes expulsiones" (*Ibid.*: 180).

Pero la prueba por excelencia de la miseria civilizatoria consiste en que nadie posee nada. Históricamente se ha venido definiendo este estado: primero, cacicazgo; luego despotismo asiático; para pasar al modo de producción asiático y, de allí, al despótico tributario, pero no hay mejor que los conceptos iniciales. Hoy a cualquier indio que se ha enriquecido o que posee liderazgo se le califica de cacique y los mismos "científicos sociales" utilizan la noción de cacicazgo como una refinada herramienta intelectual. Todo es de ellos, nadie posee algo en sus lugares de residencia, ellos deciden todo. Empero, la mayoría de los investigadores científicos no han advertido que la lógica de toda la sociedad se repite a nivel microsocia! si estamos en un estado totalitario todas sus unidades políticas participan de esa esencia.

De la misma manera, se alude al sacrificio de inocentes. En el siglo XVI, Sepúlveda pudo olvidar que en Europa se perseguía, en especial, a mujeres que después de ser sometidas a infamantes torturas, acusadas de brujería, eran llevadas en público y quemadas. Asimismo ignoró que esa imputación se cambió por herejía, mas no la pira. Ahora, igualmente se habla de las lacras que viven los indios sin considerarlos partes de la sociedad global y la economía mundial.

El "nefando pecado" de la idolatría sigue imputándose. El representante del Foro Nacional de las Iglesias Cristianas Evangélicas de Puebla, dice:

"Nuestra tierra no fue la excepción y a la llegada de la conquista española, se nos narra en las crónicas de los conquistadores, los excesos de idolatría, dominación del hombre por el hombre y paganismos que encontraron (...). Se cambiaron los ídolos de piedra, aztecas, totonacas, otomíes etcétera, por santos e imágenes de madera y tela y se quitaron tradiciones y costumbres buenas y malas para imponer -por la fuerza- nuevas formas de paganismo" (1992: 153).

De donde resulta obligada la sentencia que señaló el autor del *Tratado sobre las justas causas*: el despojo cultural:

"Solicitamos en nombre de todas aquellas personas que no ostentan la religiosidad católico-romana, a los siguientes puntos: a) que no se preserven tradiciones negativas en los pueblos o comunidades, como el alcoholismo en las fiestas de mayorazgos, como la idolatría pagana en procesiones religiosas, como el ocio desmedido, cooperaciones forzosas que se canalizan a fiestas y no a fines productivos" (*Ibid.*: 156).

El repartimiento no ha quedado excluido de ese despojo. La CANACO todavía considera útil esta institución. Ahora pide un "intendente" que sea el que enseñe a vivir a los indios; omite, pero es sabido, que se aprovechará con exacciones y otros ingresos que aparejan tales cargos:

"Probablemente una medida valiente de carácter político sería, la de suspender sus derechos civiles, entre ellos los de votar y ser votados por no tener vigencia entre ellos nuestra carta magna; sería preferible que el gobierno del Estado nombrara un regente que garantice el respeto a los individuos y restar de este modo el peso político de los votos que hace que en ocasiones se tomen decisiones completamente equivocadas que lesionan a otras poblaciones como en este caso a San Cristóbal de Las Casas" (Zebadúa y Gamboa, *op. cit.*: 182).

Y sin embargo se mueve.

El discurso dominante en las ciencias sociales ve como un resabio a la cultura indígena. He aquí un trozo que prueba esta aseveración:

"Diferencias de idioma, de costumbres, de concepciones del mundo y de la vida en general (*elementos indudablemente en vías de desaparición pero que aún consiguen manifestarse*), se alzan como el pretexto que sirve para que la discriminación se manifieste en toda su pureza y para justificar las relaciones de explotación que se establecen entre las clases sociales" (Coello, 1978:99, subrayado nuestro)

Los investigadores sociales acuden a preguntar a humildes campesinos para demostrar que no tienen conocimiento del periodo Clásico Maya, enarbolan, como prueba decisiva del ansia de abandono cultural, que deseen aprender castellano. En cambio, a los intelectuales indios les reclaman que todavía vistan los trajes típicos de sus regiones, que se expresen en el idioma de sus ancestros y que hablen de conciencia étnica.

A los curas españoles que organizan rezos y misas de acción de gracias por los quinientos años, se les señala como el acontecimiento cultural de la semana. Se gastan cientos de dólares para erigir cruces de cemento con la leyenda "quinientos años de evangelización" en pueblos donde la desnutrición infantil es severa.

Los jefes de las academias de antropología, a sabiendas que ofenden a muchas personas, siguen hablando de conquista, sus artículos son profusamente distribuidos en publicaciones oficiales de las universidades. Sinodales profesionales se regodean afirmando que por fin ha quedado en el olvido la reflexión sobre los indios. Sus triunfos se expresan en universidades que se avergüenzan de estudiar a los indios y en consecuencia, suprimen centros de estudios sobre el tema, en ediles que afirman que no vale la pena ser indios después de haberlos estado masacrando.

Los activistas políticos se refocilan cuando un "tío Tom", habla contra los indios. Lo animan a que utilice el pronombre "ellos", a que vitupere a sus padres, hermanos, parientes; al fin y al cabo ahora es "mestizo". Pero el placer supremo se constituye cuando logran una marcha donde los participantes indios gritan las consignas aprendidas contra sí mismos. La guerra justa está llegando a su fin, pregonan.

Para todos ellos, la realidad corresponde a la teoría dogmática, no hay necesidad de tener un poco de humildad y aprender del pueblo. Todo marcha de éxito en éxito, la entrega vergonzante a los intereses de las clases dominantes y al poder político es la única salida posible. La validez de sus argumentos está en la popularidad que han adquirido entre los poderosos.

Empero, de la misma manera que Ginés de Sepúlveda no podía expresar la verdad de América, sus modernos epígonos verán convertido su sueño en pesadilla cuando los indios, después de 500 años de resistencia vuelven nuevamente a la ofensiva para recuperar lo perdido.

Bibliografía

Aristóteles

1981 *La política*, Editorial Nacional, Madrid, traducción de Carlos García y Aurelio Pérez.

Bonfil Batalla, Guillermo

1981 *Utopía y revolución*, Editorial Nueva Imagen, México.

1983 "Lo propio y lo ajeno. Una aproximación al problema de control cultural", *La Cultura popular*, Adolfo Colombres, et al. Premio Editores, México, 2ª edición.

Carro, Diego V.

1953 *Bartolomé de Las Casas y controversias teológico-jurídicas de las Indias*, Mestre, Madrid, Custelazo.

Noguera, Andrés

1992 (Véase H. Congreso: *Memorias...*)

Coello, Manuel

1978 "Las clases sociales y el mito antropológico de las relaciones interétnicas", *Economía campesina y capitalismo dependiente*, UNAM.

Ezensberger, Hans Magnus

1966 *Bartolomé de Las Casas kurze-lasster Bericht vender verwüstung der westindischen länder*, Insel Verlag, Frankfurt.

Ginés de Sepúlveda, Juan

1979 *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, Fondo de Cultura Económica, México.

Guzmán Pérez, Manuel

1992 (véase H. Congreso: *Memorias...*)

H. Congreso del Estado

1992 *Memoria de la audiencia pública sobre las expulsiones indígenas y el respeto a las culturas, costumbres y tradiciones de esos pueblos*. Gobierno Constitucional del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Hanke, Lewis

- 1974 *Uno es todo el género humano*. Gobierno Constitucional de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Lozada, Ángel

- 1949 *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su "episodio" y nuevos documentos*. Consejo Superior de Investigaciones, Madrid.

Marcos, Teodoro Andrés

- 1947 *Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.

Olivart, Marqués de (comp.)

- 1908 *Bartolomé de Las Casas*, Madrid.

Ramírez Ruiz, Juan

- 1992 (véase H. Congreso: *Memorias...*)

Zebadúa de Cruz, Socorro y Luis Gamboa Ricci

- 1992 (véase H. Congreso: *Memorias...*)

II

AMÉRICA COLONIAL

AMÉRICA LATINA; ENCUENTRO CULTURAL HISPANO-ABORIGEN

Margarita J. Rodríguez Pérez*

Introducción

En fecha próxima será celebrado el aniversario 500 del descubrimiento de América. En algunos lugares, a esta conmemoración se le donomina, eufemísticamente, "encuentro lógico entre dos culturas." Si nos atuvieramos al sentido antropológico del concepto cultura, en efecto ocurrió la puesta en contacto de grupos sociales que poseían diversas maneras de ser, de actuar y de ver el mundo, los cuales estaban condicionados a las peculiaridades de sus respectivas experiencias históricas (Marzal, 1980: 15). Esta experiencia implica la dialéctica de contrarios esenciales: el pensamiento y la realidad, el cuerpo y el alma, que no se concretan en objetos sino en los niveles intelectuales alcanzados por el hombre en ciertas estructuras socio-políticas en las que el desarrollo del fuero interno del sujeto determina, y es determinado, por la relación entre sí mismo y su entorno, pero dentro de los límites del conocimiento alcanzado. Asumimos entonces, una definición a nuestro juicio más precisa: "La cultura es la capacidad para operar y conducirse en el contexto del conocimiento incompleto" (Memardeshvili, 1990: 77).

El desconocimiento mutuo propició, desde el inicio, el antagonismo entre descubridores y descubiertos. Pero en los primeros, la carga de prejuicios que subyacía en los objetivos de la empresa, dominación económica y política, les impedía la valoración del hallazgo en su dimensión multifacética. El determinismo económico se sobrepuso a los juicios más universales y elevados, lo cual

* Academia de Ciencias, La Habana, Cuba.

obstaculizó la intelección cultural en sentido lato. En los primeros cincuenta años la relación social predominante se expresó en los extremos resistencia-extermínio.

Posteriormente, la necesidad de allanar dificultades, de prosecución, del empeño conquistador, dio origen a una reorganización tendente a asimilar al hombre americano, a insertarlo en las formas de producción importadas. El proceso de revalorización del hasta entonces considerado no-hombre, el otorgamiento de su entidad como sujeto histórico dio paso a la evangelización. Con ella se inicia el genuino encuentro cultural; consecuentemente, el pensamiento religioso establece el primer contacto con el intelecto indígena, con su percepción politeísta extraterrenal y, de hecho, conduce a una aproximación espiritual que, a nuestro juicio, concretiza la denominada conquista. Hasta entonces sólo hubo dominación.

Indigenismo y religión: una reflexión sin conclusiones

Los numerosos asentamientos aborígenes se diferenciaban entre sí por los diversos grados de desarrollo alcanzados en cuanto al dominio del medio natural y a la organización sociopolítica lograda. Se habla de aztecas, mayas e incas para referirnos a los imperios más notables. Pero, en general, todas las poblaciones habían superado el nomadismo y sus asentamientos permanentes se sostenían ya no con la recolección, sino con el cultivo, la caza y la pesca. Asimismo, aunque en muchos casos rudimentariamente, habían sustituido el habitat en las cavernas por las viviendas.

Omitamos las referencias a los avances alcanzados en el desarrollo de la agricultura, la ganadería, la arquitectura, la medicina o la astrología y sólo tengamos en cuenta como hecho relevante que en el desarrollo de estas disciplinas siempre existió un vínculo indisoluble con el culto a los dioses a quienes tributaban su quehacer en primera instancia. Cada actividad cotidiana estaba espiritualmente regida por una deidad correspondiente. Esto entrañaba una conexión entre lo terrenal y lo divino que estaba mediada por un

pensar filosófico del cual era portador el propio aborigen. Sobre la conciencia de este sujeto habría que actuar, no ya como ente aislado, sino como portador de una de las formas más primitivas de la conciencia social. En consecuencia, la evangelización propendió a cambiar los cultos y, de ese modo, fue facilitando la adaptación a las nuevas condiciones sociales de vida que les impondrían los colonizadores. He aquí donde se plantea, entonces, en forma consciente, el problema de la diversidad cultural; el evangelio asume la función de agente que dará solución a ese problema. Conquista política y conquista cultural integran una intelección mutuamente dependiente.

La Iglesia habrá de enfrentar dos contradicciones con respecto a las culturas indígenas; en primer lugar, se atribuía un carácter diabólico a los cultos que, como dijéramos anteriormente, penetraban en otros muchos aspectos del hacer cotidiano. Por otra parte, la Iglesia estaba comprometida con la dominación española, dado lo cual se estrechaba el margen de actuación persuasiva, de transformación espiritual y se le imponía la misión de justificar hechos de esa humanidad, que estaban en función de la conquista.

La Iglesia asumió una doble función al tener que ejercer influencia en diferentes direcciones: sobre los colonizados y sobre los colonizadores. En cuanto a estos últimos, actuó como factor de freno ante los desbordes de la conducta opresora y, simultáneamente, como elemento de compensación espiritual que proveía justificaciones a actuaciones que tenían poca relación con la mística bondad divina.

La incomunicación causada por el descubrimiento mutuo de las lenguas correspondientes frustró el establecimiento de un nexo interpersonal fluido que propiciara la transformación de la conciencia del indio. El intercambio cultural se concretaba en los objetos fundamentalmente y ello constituyó un impedimento para la evangelización, que quedó reducida a la imposición de los sacramentos concebidos dentro de la obligatoriedad de la liturgia cristiana. La conversión al nuevo credo sólo fructificó en la medida en que

los representantes de la Iglesia se adentraron en el universo cultural indio, logrando dominar sus valores y, a partir de ellos, operando mutaciones espirituales. Este proceso estuvo precedido por la integración de los naturales a las actividades comunes en calidad de agregados productivos previamente reubicados en asentamientos territoriales estables en los que se implantaron nuevas formas productivas. Las relaciones de producción surgidas a partir de la distribución de las tierras usurpadas y de la población sometida (encomiendas, repartimientos, mercedes, mitas, etcétera) hicieron posible un proceso efectivo de integración cultural y religiosa.

El estado particular de los indígenas con un sentido crítico, proyectado al cambio de las condiciones de sometimiento y a su humanización, constituyó la expresión de una forma de pensamiento que entrañaba una actitud de enfrentamiento al orden impuesto por los colonizadores. El primer indigenista español fue el sacerdote dominico fray Bartolomé de Las Casas (1476-1566). Este asume una posición crítica ante los métodos usuales de dominación política que sistemáticamente eran ejercidos por las autoridades. El empeño sacerdotal se centró en fortalecer el papel misionero de la Iglesia en la introducción del credo cristiano. Las experiencias de Las Casas y su comprensión filosófica acerca de las mismas quedaron inscritas en la *Brevísima historia de la destrucción de las Indias* (1552), que constituye un memorial de denuncia y en la *Apologética de la historia* (1559), en la cual se exalta al indio y a los valores de las culturas autóctonas (I: 29). Ambas obras constituyen el primer exponente de la defensa de los derechos humanos en América.

Si bien de Las Casas fue un precursor, no sería, sin embargo, el único sacerdote que en forma notable abonara el camino de la corriente indigenista. Casi un siglo después, Antonio Ruiz de Montoya (1582-1652), jesuita peruano, protagonizó otro episodio trascendental en el orden de la defensa de los derechos de los indígenas. En Paraguay, en 1612, se coloca al frente de la resistencia de los indios guaraníes contra los invasores paulistas (colonos procedentes de Sao Paulo, Brasil) quienes trataban de capturar a los aborí-

genes para emplearlos como fuerza de trabajo en sus plantaciones. Ruiz de Montoya asume la gesta con tal grado de compromiso, que se dirige a Madrid para conseguir licencia del rey al objeto de organizar un ejército indígena, lo cual le fue concedido (*Ibid*: p. 31).

Como intelectual indigenista, Ruiz de Montoya escribió *Arte y vocabulario guaraní* (1640), primera gramática que trata acerca de esa lengua y en la que se pone de manifiesto la importancia que tiene el lenguaje para la evangelización. Con anterioridad, en 1639, en su obra, *Conquista espiritual del Paraguay* describió la cultura guaraní, las invasiones paulistas y la organización de las reducciones. Este último aspecto, constituye un testimonio de la fusión de la cultura occidental con la aborígen expresado en un sentido humanista que precavía la acción disolutoria de la colonización y propendía a la conservación de los principales rasgos de la cultura indígena, principalmente la lengua. La organización de las reducciones, según algunos autores, se tipologiza como una utopía. Sin embargo, ese modelo no logra arraigo hasta 1731. En esa fecha, había cerca de 140 000 indios en Paraguay y existía el temor a la formación de un "Estado Indígena" erigido sobre la base de las "reducciones". La denominada "utopía" no parece haber sido tal, en tanto que había logrado infundirle temor a los españoles quienes decretaron la expulsión de los jesuitas de todos los dominios hispanos de América (*Ibid*: 32).

A diferencia de Bartolomé de Las Casas, Ruiz de Montoya logró diseñar un discurso, una propuesta que enlaza los valores universales de Europa con la cultura indígena y se concreta en una organización social específica que combina formas de propiedad comunales con formas privadas y que, por otra parte, conserva las tradiciones autóctonas al tiempo que cede paso a formas de pensamiento más elaboradas como es el Evangelio. De ahí nuestra absoluta coincidencia con quienes afirman que la evangelización de las culturas indígenas constituyó la base del actual catolicismo popular (1, 15).

La Iglesia, no obstante la experiencia jesuita en Paraguay, con posterioridad desarrolla una trayectoria que, si bien logra penetrar

el mundo espiritual del indio, integrándolo al credo católico, ante todo consigue una consolidación de su jerarquía y autoridad políticas que coadyuva al afianzamiento del poderío colonial. En las guerras independentistas que comienzan a gestarse a mediados del siglo XVII, se destaca la presencia excepcional de sacerdotes indigenistas ya mencionados; son criollos, que identifican con su nacionalidad la necesidad de abolir el régimen colonial imperante como impedimento para la cristalización de una identidad propia. No hay que atribuirles, en esta ocasión, los ideales humanistas iniciales que nacieron en el seno de las contradicciones engendradas durante los primeros momentos de la conquista. Hay sacerdotes ungidos de patriotismo; los hay que se adentran en los estudios científicos de las comunidades, pero no trascendió proyecto alguno que igualara al de Las Casas o al de Ruiz de Montoya.

En México el poderío de la Iglesia se ejerció en forma desvastadora; se dieron casos como Cholula y el Zócalo, donde se construyeron iglesias encima de las estructuras sepultadas de excepcionales obras arquitectónicas destinadas a los cultos (Museo Nacional de Antropología, 1968: 54). Las exigencias productivas habían obligado a los traslados de habitats. Así, zonas de asentamientos muy desarrolladas, mediante las mudanzas forzosas de sus pobladores, quedaron expuestas al abandono y a la acción del clima y de los fenómenos meteorológicos.

En ningún caso puede afirmarse que se haya producido una integración cultural en la cual lo europeo lograra absoluta primacía sobre lo autóctono. Aún en nuestros días se observa la supervivencia de tradiciones prehispánicas. No hubo un sincretismo del mismo estilo de aquel que se operó a partir de lo ibérico y lo americano. Ocurrió más bien una simbiosis, como se manifiesta en la escuela quiteña de escultura religiosa (siglo XVIII), en la cual las imágenes conservan los atributos que les dotaba la cultura europea, pero la semejanza antropomorfa corresponde con la del indio, tanto en las proporciones corporales, como en los rasgos de la fisonomía (*Diccionario Enciclopédico Salvat*, 1967: 1131).

La incidencia de la Revolución Industrial y de la Revolución Francesa, que disloca las luchas políticas a niveles internacionales y sitúa en primer plano la lucha entre potencias coloniales, resta espacio al indigenismo como corriente de pensamiento. Este retomará su lugar sólo a comienzos del segundo siglo de la independencia; esto es, alrededor de la década de los años veinte de la actual centuria.

Pero este indigenismo de similar propósito reivindicativo se bifurcará bajo divisas ideológicas diferentes. El primero que resurge posee una marcada influencia marxista y cuenta entre sus más destacados exponentes en la literatura a los siguientes autores: Hildebrando Castro Pozo, *Nuestra comunidad indígena* (1925); Luis E. Balcárcel, *Tempestad en los Andes* (1929); José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos marxistas sobre la realidad peruana* (1928) y Víctor Andrés Belaúnde, *La realidad nacional* (1930) (Marzal, 1980 34). Aunque los indigenistas precedentes son peruanos y fundamentalmente cultivaron el género del ensayo, hay un florecimiento de igual influjo materialista en obras poéticas, en la novelística, en la pintura mural y de caballete y en la música. En todos los casos hay un propósito evidente de fortalecer la identidad cultural como expresión de rechazo a la penetración que se extiende por todos los resquicios sociales. Además de ejercer una actividad de difusión, constituyen verdaderos alegatos de denuncia y búsqueda de caminos para la reivindicación humana. Como proyecto político y cultural, la corriente de pensamiento indigenista logra conformar un perfil independiente de las instituciones de poder político y ajeno a la Iglesia. Entre la década de los años veinte, hasta la actualidad, consigue plasmar de sus objetivos en el cuerpo jurídico de cada país y en los organismos internacionales (Chantal, 1982: 39-82).

Este movimiento de carácter institucionalizador confluye con gestas que se desarrollarían en la década de los años sesenta. Los movimientos guerrilleros protagonizan sus actividades en el medio rural, mayoritariamente poblados por campesinos indígenas. No obstante, la conciencia de ellos mismos como sujetos históricos

posee limitaciones, insuficiencias ideológicas, que impiden su incorporación plena y dan al traste con un proyecto que hubiera podido conducirlos a su definitiva liberación.

Tras la batida casi total de las guerrillas, la Iglesia reinicia el indigenismo con una nueva orientación:

“la incorporación de los indios a la vida nacional integrándolos a partir del respeto a sus peculiaridades culturales y liberándolas de la rigidez de los mecanismos de dominación cultural y política.”

Este enfoque, influido por el movimiento indigenista continental, que tiene su génesis en México, constituye una respuesta alternativa frente al etnocidio que, como política de Estado, subsiguió al abstenimiento de los focos guerrilleros y fue financiado por los centros de poder imperialistas. Entre las prácticas etnocidas más generalizadas se contaron la esterilización masiva y el desasentamiento de las comunidades que fueron obligadas a emigrar de las zonas agrarias para establecerse en la periferia de las ciudades donde ocuparon el peso fundamental de los grupos marginales.

Los nuevos misioneros buscan la integración del indio en modelos de corte desarrollista; se afianzan en los aportes de la antropología y de las otras ciencias sociales. Enfocan la sociedad con una visión dual, tratan de hacer compatible lo moderno, en cuanto a formas de producir y de elevar la calidad de la vida, con las tradiciones que perfilan su propia identidad.

La obra que marca el inicio de este nuevo enfoque se titula *La integración silenciosa de 600 000 hombres* (1966). Incluye el balance del trabajo de ocho vicaristas de la selva amazónica peruana (Marzal, 1980: 36). A partir de 1968 se crean instituciones especializadas en Perú y otros países latinoamericanos. Pero en la misma medida en que el desarrollismo, como proyecto, da muestras de su inviabilidad en las condiciones de dependencia económica que caracteriza al conjunto de América Latina, se abre paso un tercer proyecto cuyo principal objetivo es lograr la liberación indígena. Esta concepción, de orientación minoritaria, propone la

promoción de los indígenas no sólo con el fin de conservar sus valores culturales propios sino para expresar esas diferencias en términos de una cierta autonomía política. En sentido político, replantea el indigenismo en extremos de instituir un "poder indio". En el aspecto social, sitúa en plano dicotómico los términos desarrollismo-dependencia y en lo teológico pastoral, surge la "Teología de la Liberación." Este último formulario, corporizado en la Conferencia de Medellín (1968), constituye el eje principal del indigenismo actual, toda vez que contiene mayores posibilidades de acercamiento a la conciencia de las comunidades latinoamericanas, dadas su identificación y capacidad de respuesta o solución a los problemas objetivos que afrontan dichos grupos étnicos.

Después de Medellín, donde fue suscrito un documento que contiene los fundamentos de la nueva teología, se dio a conocer en esa misma dirección, la "Declaración de Barbados" y el "Documento de Iquitos", ambos en 1971. La denuncia perseverante de la opresión y la explotación es asumida como compromiso; con una actitud idéntica son subrayadas las demandas reivindicativas.

Pero la trayectoria de los teólogos no se ha efectuado por senderos libres de obstáculos; por el contrario, ha tenido que enfrentar no pocos impedimentos provenientes, tanto de las actividades políticas, como de las propias jerarquías eclesásticas. Esto se puso en evidencia, especialmente, en el periodo previo a la celebración de la "Conferencia de Puebla" en 1979 (González, 1978: 36-37) cuando gran parte del potencial financiero de la burguesía mexicana se puso en función de abatir la "Teología de la Liberación" acusándola de una cercana y peligrosa convivencia con el marxismo (Maza, 1978: 35-36). Inicialmente el documento de Puebla subraya los objetivos de esta corriente al expresar que

"...la evangelización busca alcanzar la raíz de la cultura, la zona de valores fundamentales, suscitando una conversión que puede ser base de garantía de la transformación de las estructuras y del ambiente social" (Marzal, 1980: 40).

El término conversión, constituye la clave de la aceptación o consenso de los congregados en Puebla, toda vez que contextualmente no tiene el mismo significado que el término subversión, no expresado, pero tácitamente reconocido por los teólogos de la liberación quienes reivindicaron el uso de la violencia, incluso la armada, por parte de los oprimidos en su enfrentamiento con los opresores.

No sin confrontaciones, la "Teología de la Liberación" ha continuado su avance, la conversión aludida en el escrito de Puebla ha quedado en los planos de la conciencia sin que haya trascendido a la práctica en forma notable y sustantiva; esto es, según el propio documento, a la transformación de las estructuras y el ambiente social. De todas formas, hay, en esa teología y en sus sacerdotes, un discurso que se articula en torno a la transformación de la realidad indígena. La otra vertiente indigenista materialista no presenta en este momento una propuesta coherente. Habrá que investigar si esta se encuentra ínsita en la obra conjunta de todos ellos a lo largo de este siglo. Por lo pronto, se reunirán; celebrarán los quinientos años del descubrimiento sin proyectos de cambio, pero aseverarán, eufemísticamente, que se produjo el encuentro entre dos culturas, aunque aún no sepamos qué hacer con la cultura indígena que sobrevive y late en el alma americana.

Bibliografía

Chantal B., M.

- 1982 "Políticas indigenistas y reivindicaciones indias en América Latina (1940-1980)", *América Latina: Etnodesarrollo y Etnocidio*. Ediciones FLACSO, San José, Costa Rica.

Salvat Editores

- 1967 *Diccionario Enciclopédico Salvat*, Salvat Editores, España, Barcelona, en IV volúmenes.

INAH

- 1968 *El Museo Nacional de Antropología*, Editorial Tláloc, México, D. F.

El término conversión, constituye la clave de la aceptación o consenso de los congregados en Puebla, toda vez que contextualmente no tiene el mismo significado que el término subversión, no expresado, pero tácitamente reconocido por los teólogos de la liberación quienes reivindicaron el uso de la violencia, incluso la armada, por parte de los oprimidos en su enfrentamiento con los opresores.

No sin confrontaciones, la "Teología de la Liberación" ha continuado su avance, la conversión aludida en el escrito de Puebla ha quedado en los planos de la conciencia sin que haya trascendido a la práctica en forma notable y sustantiva; esto es, según el propio documento, a la transformación de las estructuras y el ambiente social. De todas formas, hay, en esa teología y en sus sacerdotes, un discurso que se articula en torno a la transformación de la realidad indígena. La otra vertiente indigenista materialista no presenta en este momento una propuesta coherente. Habrá que investigar si esta se encuentra ínsita en la obra conjunta de todos ellos a lo largo de este siglo. Por lo pronto, se reunirán; celebrarán los quinientos años del descubrimiento sin proyectos de cambio, pero aseverarán, eufemísticamente, que se produjo el encuentro entre dos culturas, aunque aún no sepamos qué hacer con la cultura indígena que sobrevive y late en el alma americana.

Bibliografía

Chantal B., M.

- 1982 "Políticas indigenistas y reivindicaciones indias en América Latina (1940-1980)", *América Latina: Etnodesarrollo y Etnocidio*. Ediciones FLACSO, San José, Costa Rica.

Salvat Editores

- 1967 *Diccionario Enciclopédico Salvat*, Salvat Editores, España, Barcelona, en IV volúmenes.

INAH

- 1968 *El Museo Nacional de Antropología*, Editorial Tláloc, México, D. F.

González, G.M.

1978 "Documentos de consulta para Puebla", revista *Proceso* núm. 67, México, D. F. 13-II.

Marzal Puentes, Manuel

1980 "Iglesias del Perú y culturas indígenas", *Revista de la Universidad Católica*, núm. 7, Lima, Perú, 30 de junio.

Maza, R.

"Congreso Misional Decimonónico", revista *Proceso* núm. 59, México, D. F.

Memardeshvili, M.

1990 Entrevistado por el profesor Alexei Crishin en "Otro Cielo", *Revista América Latina* 7/90, Edit. Progreso, Moscú.

LA NO TAN BREVE DESTRUCCIÓN DE LAS INDIAS

Silvia Soriano Hernández*

Es verdad que si quisiese decir en
particular sus crueldades hiziese
un gran libro que al mundo espantase

(Bartolomé de Las Casas)

Sin duda apasionante, la obra de fray Bartolomé de Las Casas ha atraído a numerosos estudiosos e investigadores. El padre Las Casas ha sido objeto de incontables calificativos que van, desde su defensa acérrima, hasta su total negación. Lo cierto es que la obra del fraile permanece viva a través de los siglos y que su presencia sigue motivando debates, encuentros y discusiones que nos acercan más a su vida, a su obra y a una época de la historia universal que sigue latente en el sentimiento latinoamericano. En tanto se siga aniquilando a los indígenas en el continente americano; en tanto la destrucción de las, otrora, llamadas Indias siga vigente, la defensa de los indígenas y el humanitarismo de Las Casas se levanta y se mantiene a través de los siglos.

Algo que me parece importante resaltar es el hecho de que el fraile dominico no era un ser perfecto e incapaz de cometer errores. Su vida apasionada y su humanismo, presente a lo largo de su obra, le hace pasar de dueño de una encomienda, a enemigo de los encomenderos y del injusto sistema de opresión que esta institución económica implicaba; de dueño de esclavos negros, a luchador contra la esclavitud indígena primero, y después, de todo tipo de ella.

* Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas, UNAM. México.

Sin duda, un error que siempre le es achacado se relaciona con su propuesta de introducir negros para salvar a los indígenas de la esclavitud. Él mismo se arrepintió de su iniciativa y nunca se consideró lo suficientemente perdonado por ese error. La ignorancia que él aduce sobre el trato que recibían los negros esclavos, no justificaba la propuesta. Textualmente nos dice, hablando de sí mismo en tercera persona:

“Deste aviso que dió el clérigo, no poco después se halló arrepiado, juzgándose culpado por inadvertente, porque como después vido y averiguó, según parecerá, ser tan injusto el captiverio de los negros como el de los indios, no fue discreto remedio el que aconsejó que se trujesen negros para que se libertasen los indios, aunque él suponía que eran justamente captivos, aunque no estuvo cierto que la ignorancia que en esto tuvo y buena voluntad lo excusase delante el juicio divino.” (Las Casas, 1981: III, 275).

Dado lo vasto de la obra lascasiana, no pretendo inmiscuirme en múltiples aspectos que, sin duda, ya han sido abordados desde ángulos muy diversos: el objetivo central de esta ponencia será: por un lado, ubicar históricamente la obra de Las Casas y por otro, señalar la destrucción de las Indias que comenzara con la llegada de los españoles, pero que aún contemplamos. Esto es, la destrucción de las Indias no llegó a su fin con la declaración de independencia de las naciones en formación y el término del gobierno colonial dependiente de España. La destrucción de las Indias y los indios, comenzó, es cierto, con los españoles pero, no terminó con las diferentes guerras de independencia ni ha llegado a su fin aún en la cercanía del siglo XXI. La *Brevisima relación* que escribe Las Casas se extiende hasta el infinito por ser una destrucción presente en nuestras sociedades americanas. Como él mismo señaló:

“Dejadas infinitas e inauditas crueldades, que hizieron los que se llaman christianos en este reyno que no basta juycio a pensarlas...” (Las Casas, 1989:22). Pretendo, entonces, mostrar también una breve relación de una no tan breve destrucción de los poblado-

res de las Indias remitiéndome en varias ocasiones a su *Brevísima relación*.

Porque, como dijera fray Bartolomé:

“Y porque son tantas las particularidades que en estas matanzas e perdiciones de aquellas gentes ha havido: que en mucha escriptura no podrian caber (porque en verdad creo que por mucho que dijese no pueda explicar de mil partes una) solo quiero en lo de las guerras suso dichas concluyr con dezir e afirmar: que en dios y en mi conciencia que tengo por cierto que para hacer todas las injusticias y maldades dichas e las otras que dego e podria dezir no dieron mas causa los yndios ni tuvieron mas culpa que podrian dar...” (Las Casas, *op. cit.*:43).

Para entender la magnitud del pensamiento lascasiano en los años en que fue forjándose, en que se materializó la denuncia de las injusticias cometidas por los conquistadores contra los pobladores de las llamadas Indias, debemos ubicarnos en el contexto histórico de los años de la plenitud de una España monárquica que se convertía repentinamente en la dueña de una porción de tierra jamás imaginada, un rico territorio pletórico de brazos para el trabajo, de metales preciosos (o al menos eso es lo que se esperaba) y de almas perdidas que no habían tenido la oportunidad de conocer al “verdadero Dios”, al Dios de los conquistadores ya que, a decir de Las Casas “...cierto estas gentes eran las mas bienaventuradas del mundo, si solamente conocieran a Dios.” (Las Casas, *ibid.*:34).

Para España, en el decisivo año de 1492, antes de los viajes transatlánticos de Cristobal Colón, el ejército de Castilla lograba presentarse como el triunfador del cristianismo con la expulsión de los judíos de la península ibérica; la monarquía española abanderaba el cristianismo y sellaba una alianza sólida con la Iglesia fortaleciendo el feudalismo en la España católica.

Además del interés en el comercio (elemento éste, fundamental), la idea de extender la fe religiosa predominante en España,

hacia el resto del mundo, se convirtió en motor para estimular los viajes de navegación.

La aguda lucha de clases que se libraba al interior de España adquirió una máscara religiosa y racial (Puiggros, 1961). En la España del siglo XIV convivían también judíos y mahometanos; su actividad en la agricultura los fue convirtiendo en la base de una próspera burguesía rural. La intolerancia religiosa que se manifestaba en la península, se dirigía contra todos aquellos que no profesaran la religión de la monarquía. Los bienes de los mahometanos y judíos que no renegaron de sus creencias —que además eran quienes habían desempeñado el papel de impulsores del desarrollo económico— fueron expropiados a beneficio de los católicos españoles que les obligaron a modificar su religión a cambio de permanecer en la península ibérica. Así, los elementos que impulsaban el desarrollo de la economía mercantil iban siendo golpeados y desarticulados por el poder feudal que compartían Iglesia y monarquía.

Los conversos no vivían del todo seguros —recordemos que la familia de Bartolomé de Las Casas era conversa—. Bajo la sospecha de herejía, muchos hombres y mujeres se convirtieron en víctimas del tribunal de la inquisición, la que no solamente cumplía un papel religioso, sino que políticamente fue un bastión de la monarquía. La alianza de la iglesia católica y la monarquía española se sellaba sólidamente con el pasar de los años.

La falta de elementos para un desarrollo posterior en las colonias americanas hemos de encontrarlo en el dominio absoluto de la monarquía feudal española; no existía en la península ibérica el menor incentivo a la producción, ni antes, ni después del descubrimiento de lo que llamaron el Nuevo Mundo. Entre clero y nobles se repartió una riqueza de manera improductiva, derrochada en templos suntuarios y actividades banales que no ayudaban al progreso español y que repercutieron fuertemente en las colonias.

Es en este contexto; en el de una España donde se aplastaban los movimientos campesinos rebeldes y los brotes de economía

mercantil, para el fortalecimiento del feudalismo, en el que, a su vez se contemplaba una sólida alianza de la Corona con la Iglesia, que ubicamos la participación de Las Casas y su defensa de los llamados indios. La orden de Santo Domingo fue la más vinculada a los reyes católicos (Martínez Peláez, 1990: 68), además:

“... la orden misma era una importante fuerza política aliada de la Corona. Ese es el verdadero motivo -la causa económica profunda- de que los dominicos fueran los campeones en la lucha por sacar a los indígenas de la garra de los conquistadores y primeros colonos... La defensa que los dominicos hacían de los indios era, en el fondo, la defensa de los intereses de la monarquía enfrentada a la voracidad de los conquistadores colonos.” (*Ibid.*: 69).

Recordemos que fue el padre Montesinos quien influyó fuertemente en la posterior actividad del fraile Bartolomé de Las Casas. Montesinos, también de la orden de los dominicos, condenaba públicamente la actitud de los conquistadores hacia los conquistados. En 1511 fray Antonio de Montesinos atacó la servidumbre indígena, los derechos de los conquistadores sobre los nativos y la paulatina aniquilación de hombres pacíficos que vivían tranquilamente en sus tierras antes de la llegada de los españoles. Años más tarde, Las Casas, de la misma orden de los dominicos, influenciado fuertemente por el sermón de Montesinos, continuaría la defensa de los indios desde el púlpito y las instancias legales pertinentes. Su lucha por la vida digna de los indios no se limitaba a negar la absolución a los encomenderos. Argumentó, escribió y defendió, en ámbitos de lo más diverso, la racionalidad del indio y su derecho a no permanecer en una vida de servidumbre.

A la par que fray Bartolomé predicaba contra el régimen de servidumbre impuesto a los indios, los encomenderos se preparaban para su defensa, enviando a Carlos V una carta protestando por las Nuevas Leyes y contra Bartolomé de Las Casas:

“... dezimos que no obstante que por no aver visto su Real firma no las podemos creer. Estamos tan escandalizados como si nos

enbiara a mandar cortar las cavezas, porque si es ensí como se dize, es dezir a la clara que todos los que aca estamos somos malos Christianos y traydores a nuestro Dios y a nuestro Rey a quien con tanta fidelidad avemos servido con vidas y haciendas, y mucho mas de treynta años, otros de veinte y cinco años y ninguno baja de veynte...”, añaden que “Atónitos quedamos y faltos de juicio porque no hallamos cómo hayan sido tan graves nuestras maldades que merezcan un juicio tan riguroso sin mezcla de ninguna clemencia, y de una ymperial persona monarca del mundo que está tan obligado a estender la mano para hazer mercedes.”

Atacando concretamente al fraile afirman que:

“... se venga todo a trastocar por un fraile no letrado, no santo, envidioso, vanaglorioso, apasionado, inquieto y no falta de codicia (de todo se puede hacer clara provanza) y sobre todo escandaloso y tanto que en parte de todas estas Yndias no ha estado que no le hayan echado, ni en monasterio lo pueden sufrir, ni él es para obedecer a nadie, e por eso nunca para una sola esta ciudad y gobierno”.

Asimismo esperan que

“Confiados estamos que V. M. tiene por cierto que acierta en el mando y provisión que se publica estar hecha para el descargo de su real conciencia y de la buena gobernación que debe a estos naturales, pero tambien estamos certificados que como católico, príncipe y Señor será servido de nos oye, y si fuere bueno nuestro parecer y prueba creemos y tenemos por cierto que como juez y cristianísimo mudará sentencia,...” (citado por Simpson, 1986:71-72).

Empero, los ataques que recibiera Las Casas no se reducen a los encomenderos (enemigos naturales en todo caso), el obispo de Guatemala, fray Francisco de Marroquín, lo acusa de escribir invenciones e imaginaciones y que todos sus argumentos estaban edificadas sobre la hipocresía y la avaricia (Salas, 1986: 209). Fray Toribio de Benavente, fraile franciscano, escribió también una

carta dirigida a Carlos V atacando duramente a Las Casas, defendiendo a los funcionarios, encomenderos y excelentes caballeros que habitaban la Nueva España; acusa al dominico de ser un hombre pesado, inquieto e inoportuno, bullicioso y pleitista, desasosegado, malcriado, injuriador y perjudicial, que sólo ve lo malo y no lo bueno; propone que se le recluya en un monasterio (*Ibid.*: 223). Por su parte, Alonso de Maldonado presidente de la Audiencia de los Confines le gritaba:

“Sois un bellaco, mal hombre, mal fraile, mal obispo, desvergonzado que merecíais ser castigado.” (López Sánchez, 1960:462).

Cabe entonces preguntar: ¿Por qué la Corona no lo hizo callar? ¿por qué un fraile fuertemente criticado y atacado por diversos sectores de la sociedad colonial podía seguir sus pregones y su actividad libremente? Si, en general, el fraile era repudiado y hostilizado, ¿Cómo lograba mantenerse en sus cargos y ser escuchado directamente por el emperador? ¿En qué basaba la libertad de expresarse públicamente contra una guerra injusta?

La respuesta nos la proporciona acertadamente Martínez Peláez cuando afirma:

“Hombres sensibles, benévolos y humanitarios, los ha habido siempre y en todas partes. Pero la benevolencia, en ciertas circunstancias históricas, puede hacer del individuo un peligroso agitador a quienes los reyes manden callar; en otras circunstancias puede ser oportuna y útil a una determinada clase o fuerza social poderosa, y entonces es camino de triunfo. La línea política adoptada por la orden de los dominicos, vinculada a la política imperial de recuperación de los indios para la corona, estimuló la vocación humanitaria de los mejores hombres de aquella orden y atrajo a sus claustros a otros más.” (*op. cit.*: 1990: 70).

Es preciso subrayar la vinculación de la Corona con la orden de los dominicos y su lucha por arrebatarlos de brazos de los encomenderos para su beneficio (de la Corona). De allí que constantemente encontremos en el discurso lascasiano sobre la destrucción de las

Indias, la total descalificación a la actitud inhumana de los conquistadores, sus atrocidades en perjuicio de los verdaderos señores (los reyes españoles) y de estos indígenas que se estaban extinguiendo.

Como muestra, señalemos uno de los discursos de Las Casas, de sobra elocuente, cuando nos habla del comportamiento de los conquistadores:

“Lo qual visto y entendida la deformidad de la injusticia que aquellas gentes inocentes se haze: destruyendolas e despedazandolas sin haber causa e razon justa para ello: sino por sola la cudicia e ambicion de los que hazer tan nefarias obras pretenden vuestra alteza tenga por bien de con efficacia supplicar e persuadir a su magestad que deniegue a quien las pidiere tan nocivas y detestables empresas: antes ponga en esta demanda infernal perpetuo silencio con tanto terror: que ninguno sea osado dende adelante ni aun solamente se las nombrar.” (Las Casas, *op. cit.*: 31).

De allí que, a decir del obispo de Chiapa, los reyes deben percatarse de los daños que los españoles conquistadores hacen en las Indias porque con su actuación no logran sino destruirles sus reinos

“... e aun las ofensas y daños que hacen a los Reyes de Castilla, destruyéndoles aquellos sus reynos e anichilandoles (en quanto en ellos es) todo el derecho que tienen a todas las yndias: y estos son e no otros los servicios que los españoles han hecho a los dichos señores reyes en aquellas tierras, e oy hazen.” (*Ibid.*: 64).

Y más adelante

“... fue haziendo matanzas y robos quemando y robando e destruyendo donde llegava toda la tierra con el título susodicho (conviene a saber) diciendoles que se sujetasen a ellos hombres tan inhumanos e injustos y crueles: en nombre del rey de España incógnito e nunca jamás de ellos oído.” (*Ibid.*: 66).

Pero sin duda significativas, las palabras que Las Casas reproduce afirmando que los tesoros de las Indias son mayores de los encontrados pero que no los descubrirán a menos que se diera buen trato a los indios, afirma:

“Ytem digo que por la relacion de los yndios ay mucho mas oro escondido que manifestado, el qual por las injusticias e crueldades que los españoles hizieron no lo han querido descubrir, ni lo descubrirán: mientras recibieren tales tractamientos: antes querran morir como los passados. En lo cual dios nuestro señor ha sido mucho offendido e su Magestad muy deservido y defraudado en perder tal tierra que podia dar buenamente de comer a toda castilla...” (*Ibid.*: 107).

Así entonces, las personas y las riquezas de las Indias, propiedad de los reyes de Castilla se veían menguar por el actuar de “malos cristianos” que penetraron a los nuevos dominios de los emperadores españoles.

La encomienda fue la primera pugna que enfrentaron conquistadores y poder real; mientras los primeros deseaban su merecida recompensa por ampliar los dominios de los monarcas, la Corona no deseaba darles poder excesivo a los españoles aventureros (en este marco presenciábamos la lucha porque la encomienda fuese o no hereditaria). Cada encomienda que era arrebatada a los conquistadores favorecía a los reyes. Mientras menos conquistadores fuesen dueños de su encomienda, ello implicaba un ingreso mayor para los monarcas.

Para Las Casas, los pobladores de las Indias, los nuevos súbditos de los reyes de España eran:

“Todas estas universas e infinitas gentes a toto genero crio dios los mas simples sin maldades ni doblezes; obedientissimas: fidelissimas a sus señores naturales: e a los cristianos a quien sirven: mas humildes, mas pacientes, mas pacificas e quietas: sin renzillas ni bollicios no rixosos, no querulosos, sin rancores, sin odios, sin dessear venganzas que ay en el mundo. Son assi mesmo las gentes

mas delicadas flacas e tiernas en complission e que menos pueden sufrir trabajos y que mas facilmente mueren de cualquier enfermedad..." (*Ibid.*: 33).

Sin embargo, toda esta "gente simple y sin maldades", a la que únicamente le faltaba conocer al dios de los conquistadores, estaba siendo atemorizada, destruida y aniquilada a manos de unos voraces conquistadores que se transformaban en colonos sin perder su ambición inicial, sin dejar de matar y destruir por conseguir el codiciado metal, por lo que, estos "malos cristianos", además de destruir

"Y otra cosa no han hecho de quarenta años a esta parte hasta oy e oy en este día lo hazen: sino despedazallas, matallas, angustiallas, afligillas, atormentallas y destruyllas por las entrañas y nuevas e varias e nunca otras tales vistas ni leydas ni oydas maneras de crueldad: de las quales algunas pocas abaxo se diran en tanto grado..." (*Ibid.*: 34-35).

Nos habla de lo que en realidad significaba y representaba la llamada conquista de los españoles al sentenciar

"...lo que ellos llaman conquista: siendo ynvasiones violentas de crueles tiranos: condenados no solo por la ley de dios, pero por todas las leyes humanas como lo son e muy peores que las que haze el turco para destruir la yglesia christiana." (*Ibid.*: 58).

Pero Las Casas no se queda en la denuncia de tal destrucción, nos habla también de las causas del exterminio de los pobladores de las Indias:

"La causa porque han muerto e destruydo tantas y tales e tan infinito numero de animas los christianos: ha sido solamente por tener por su fin ultimo el oro y henchirse de riquezas en muy breves dias, e subir a estados muy altos e sin proporcion de sus personas (conviene a saber) por la ynsaciable cudicia e ambicion que han tenido: que ha sido mayor que en mundo ser pudo..." (*Ibid.*: 36).

El terror en que vivían los hombres buenos e inocentes que defiende el obispo de Chiapa en sus declaraciones es narradas incontables veces en sus escritos. Los pobladores de las Indias no podían ser adoctrinados y convertidos a la nueva fe en el régimen de terror en que se encontraban, por ello sentencia:

“Considérese agora por dios: por los que esto leyeren que obra es esta e si excede a toda crueldad e injustizia que pueda ser pensada. Y si les quadra bien a los tales christianos llamallos diablos, e si sería más encomendar los yndios a los diablos del infierno: que es encomendarlos a los christianos de las Yndias.” (*Ibid.*: 116).

Las enseñanzas de los frailes sobre un mundo celestial lleno de hombres felices, ajenos al dolor, se estrellaba con una realidad diametralmente opuesta que nos narra Las Casas, ante la llegada de los españoles, afirma:

“...algunos escondian sus comidas: otros sus mugeres e hijos: otros huyanse a los montes por apartarse de gente de tan dura y terrible conversacion. Los christianos dabanles de bofetadas e puñadas y de palos hasta poner las manos en los señores de los pueblos. E llevo esto a tanta temeridad y desvergüenza: que al mayor rey señor de toda la Ysla un capitan christiano le violo por fuerza a su propia muger. De aque comenzaron los Yndios a buscar maneras para echar a los christianos de sus tierras: pusieronse en armas que son harto flacas e de poca offension e resistencia y menos de defensa (por lo qual todas sus guerras son poco mas que aca juegos de cañas e aun de niños) los christianos con sus caballos y espadas e lanzas comienzan a hacer matanzas e crueldades estrañas en ellos.” (*Ibid.*: 37-38).

También es interesante e importante rescatar la afirmación de Las Casas en torno a la respuesta que algunas veces daban los indios a los conquistadores; matándolos. El obispo justifica esta respuesta violenta de los dominados por el carácter inhumano del trato que recibían por parte de los malos cristianos:

“Y porque algunas veces, raras y pocas matavan los yndios algunos christianos con justa razon y santa justicia: hizieron ley entre si, que por un christiano que los yndios matassen: avian los christianos de matar cien yndios.” (*Ibid.*: 39).

“Raras y pocas” nos dice, aunque la resistencia de los indígenas a la vida de conquista y sojuzgamiento conoció muchos movimientos rebeldes de lucha y rebelión, de asesinatos masivos y extinción de grupos étnicos. Al afirmar que pocas veces asesinaban a un cristiano por escapar del mal trato, presenta la imagen del futuro próximo que se contemplaría tras el dominio español: no sólo los cristianos matarían nativos sino que los hombres y mujeres que se trataba de convertir al cristianismo podrían responder a la agresión matando ellos mismos a los conquistadores. La única manera de evitar una respuesta indígena violenta frente al sojuzgamiento excesivo era logrando un buen trato para los indígenas y una conversión pacífica al cristianismo. Esto implica que, no cuestiona tanto el régimen colonial como los métodos de control y dominio del sistema.

Por ello tambien es relevante rescatar como exime de pecado a los agredidos indígenas que deseaban la venganza por las afrentas recibidas al afirmar que:

“... no cometieron contra los christianos un solo pecado mortal que fuesse punible por hombres: y los que solamente son reservados a dios como son los deseos de venganza, odio y rancor que podian tener aquellas gentes contra tan capitales enemigos...” (*Ibid.*: 43).

Porque además, hasta a los indios que los recibían en paz atacaban y ni qué decir de quienes los recibían en guerra. Los españoles conquistadores tenían su propia clasificación de los indios, según la transmite el fraile:

“Llaman indios de guerra los que están y se han podido salvar huyendo de las matanzas de los infelices españoles por los montes. Y los de paz llaman a lo que después de muertas infinitas gentes ponen en la tyránica y horrible servidumbre arriba dicha...” (*Ibid.*: 84).

Así, las guerras que libraron los españoles contra los indígenas fueron guerras injustas mientras que las que los indios daban contra los conquistadores mantenían toda la justeza:

“Y se por cierta e infalible sciencia: que los yndios tuvieron siempre justisima guerra contra los christianos: e los christianos una ni ninguna nunca tuvieron justa contra los Yndios: antes fueron todas diabolicas e injustissimas e mas que de ningun tyrano se puede dezir del mundo.” (*Ibid.*: 44).

La venganza, que sólo podía sentirla Dios, era justa en el sentimiento indígena; el trato despótico y salvaje hacia los indios no podía conducir sino a una respuesta violenta de los conquistados por escapar al martirio.

Y fue precisamente Las Casas quien dijo “...(conviene a saber) que ninguno es ni puede ser llamado rebelde; si primero no es súbdito.” (*Ibid.*: 63). Entonces, ¿cómo lograr los súbditos si al acercarse los españoles, los indígenas huían o resistían con las armas? ¿Quién podía representar aquel rey lejano que sólo aparecía tras la masacre?

Efectivamente, movimientos de resistencia indígena contemplamos muchísimos en los primeros años del dominio colonial. Primero, existieron movimientos de resistencia frente a los conquistadores, grupos enteros de pobladores que no deseaban rendir tributo a ningún rey allende el mar: la resistencia azteca, la mixe y la zapoteca; la de los chiapa, tzeltales y cuicatecas por negarse a la sumisión; los lacandones que pagaron con la aniquilación su lejanía del régimen colonial; la aguerrida lucha de los chichimecas que durante más de cincuenta años hostilizaron a los españoles y se resistieron a la sumisión. Los yopes de Guerrero y los mayas de Chetumal; los yaquis y los cazcanes unidos a los guachichiles; por sólo nombrar los movimientos de los primeros años en que se extendía el dominio colonial (Soriano, 1991). La lista sería interminable; bástenos una muestra de que todos estos grupos, sin ser súbditos, sí fueron rebeldes. Se negaban a la sumisión y lucharon fuertemente por evitarla.

Lo advierte el fraile dominico cuando señala: "...viendo que así como assi avían de morir: acordaron de convocarse e juntarse todos y morir en la guerra..." (Las Casas, 1989: 67).

Por ello, aquellas comunidades que ya se encontraban bajo el dominio de los españoles, que eran consideradas como conquistadas y que, por tanto, ya eran súbditos del rey de España y tributaban a algún encomendero o a la Corona, vivieron en el terror del mal trato, de todo tipo de tormentos:

"Dezir assi mesmo los azotes, palos, bofetadas, puñadas, maldiciones e otros mil generos de tormentos que en los trabajos les davan: en verdad que en mucho tiempo ni papel no se pudiesse dezir e que fuesse para espantar los hombres." (*Ibid.*: 45).

Esto es, no sólo las guerras y las armas los aniquilaban, el trabajo excesivo se convirtió en elemento de destrucción de las comunidades indígenas.

Al aniquilamiento propio del violento proceso de conquista hubo de seguir la destrucción de poblados enteros por el trabajo excesivo, elemento este, que también denuncia el fraile: "Donde han cessado de matar con espadas de presto: matandolo con servicios personales e otras vexaciones ynjustas e yntolerables..." (*Ibid.*: 120).

Las relaciones de explotación a que se sometió al indígena fueron causa de su constante aniquilación y motivo de una rebelión casi continua; pocos lugares, de la Nueva España, existieron que pudiesen considerarse pacificados. A las revueltas de los indígenas hubieron de añadirse las de los nuevos grupos que llegaron a poblar el continente, los negros y mulatos también dieron muestra de su inconformidad con el régimen de trabajo impuesto.

Las relaciones económicas impuestas fueron una de las raíces que condujeron a múltiples movimientos rebeldes, la imposición de la religión y la destrucción de las culturas indígenas, constantemente se tradujeron en luchas de resistencia y rebelión. Fueron, entonces, muchos los factores que llevaron a la población española radicada

en el territorio de la Nueva España durante la época colonial a vivir en la zozobra y el temor en la espera de una nueva rebelión que los arrojara de estas tierras. La interrelación de factores, tanto de orden estructural, como superestructural, fueron el origen de un régimen colonial lleno de contradicciones condenado a morir, más tarde que temprano, pero que hubo de sucumbir y marcar el fin de la era colonial, pero no señalaría el término, ni remotamente, de las rebeliones ya no sólo de origen indígena, sino ahora también mezcladas con revueltas campesinas.

Tuvo Las Casas la virtud de percatarse de que al indígena no debe sacársele de su tierra; que trasladarlo de un sitio a otro, como al conquistador-colono conviniese, implicaba su aniquilación: "Porque es averiguado y experimentado millares de vezes: que sacando los indios de sus tierras naturales, luego mueren mas facilmente." (*Ibid.*: 56).

Historia que se repite desde hace quinientos años, al indígena se le arrebatan sus tierras y se le aniquila lentamente.

Así entonces, la destrucción de las Indias fue avanzando lentamente en un proceso que aún no termina; los indígenas siguen siendo tratados como extranjeros en su propia tierra, se les desprecia y se les empuja lejos del desarrollo; como bien pregonaba una organización indígena campesina:

"El valor de nuestros pueblos ha sido ocultado y desconocido por Occidente dentro del ámbito universal de la cultura: a nuestra medicina la consideran brujería, a nuestra religión la consideran superstición, a nuestra historia, mitos, a nuestro arte, folklore, a nuestros idiomas, dialectos, etc." (Comité de Unidad Campesina, 1990).

Las etnias indígenas de México -como muchas otras de América- han demostrado una fuerte resistencia que se manifiesta en su conciencia étnica; algunas han avanzado en su conciencia de clase para luchar contra la explotación, la miseria y la opresión, tanto económica como cultural.

La afirmación de Las Casas sobre la destrucción que comenzaron los españoles la podemos hacer extensiva a nuestros días en el sentido de que: "Han muerto y despedazado totalmente grandes y diversas naciones, muchas lenguas que no han dexado personas que las hable..." (Las Casas, 1989:94).

De esta manera, la destrucción de las Indias no se ha detenido con la guerra de independencia en la que muchos indígenas ofrendaron su sangre; el siglo XX tampoco ha sido escenario propicio para que los éstos puedan sentirse dueños de sus tierras y del derecho humano tan elemental como el de la igualdad de condiciones tanto de vida como de trabajo. En estas circunstancias, la obra del fraile dominico que denuncia la destrucción de seres humanos sigue siendo bandera para la misma denuncia.

Bibliografía

- Las Casas, Bartolomé de,
1981 *Historia de las Indias*. Fondo de Cultura Económica, segunda edición, III volúmenes. México.
- 1989 *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Editorial Fontamara, cuarta edición. México.
- Comité de Unidad Campesina
1990 *500 años de resistencia indígena y popular*. Guatemala, octubre de 1990.
- López Sánchez, Hermilo
1960 *Apuntes históricos de San Cristobal de las Casas, Chiapas, México*. Tomo I. Edición del autor. México.
- Martínez Peláez, Severo
1990 *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad guatemalteca*. Ediciones en Marcha, s.i.

Puiggros, Rodolfo

1961 *La España que conquistó al nuevo mundo*. B. Costa-Amic editor, cuarta edición. México ("colección ciencias sociales").

Salas, Alberto M.

1986 *Tres cronistas de las Indias*. Fondo de Cultura Económica, segunda edición. México.

Simpson, L. B.

1986 *Muchos Méxicos*. Fondo de Cultura Económica, México.

Soriano Hernández, Silvia

1991 "Lucha y resistencia indígena en el México colonial", Tesis de maestría, Universidad Autónoma Chapingo, Texcoco, México.

BIOGRAFÍAS LASCASIANAS CONSIDERADAS COMO *TEST DE* TENDENCIAS Y MENTALIDADES

Teresa Chiong Guevara*

Desde los años de escuela primaria, hemos estado confrontando ciertos textos de Bartolomé de Las Casas que se podían encontrar en los libros de historia de Cuba, mi país. Hemos guardado un recuerdo imborrable de este célebre protector de los indios de América acerca de los acontecimientos que tuvieron lugar en el alba de nuestra historia colonial.

En el curso de la preparación de nuestro primer trabajo de investigación en la Universidad de la Sorbona, pudimos observar un hecho concerniente a la bibliografía lascasiana que atrajo particularmente nuestra atención. Se trata de la manera orientada -y a veces apasionada- con la cual han sido tratadas y juzgadas, desde el siglo XVI hasta nuestros días, las obras y las acciones del más célebre defensor de los indios, Bartolomé de Las Casas. Este personaje, a veces, glorificado, otras, denigrado, no ha sido con frecuencia estudiado en su calidad de "hombre de carne y hueso" como lo calificará Marcel Bataillon (1966).

Es este mismo erudito lascasiano quien a propósito del episodio concerniente al cacique Enriquillo -episodio fuertemente criticado por Ramón Menéndez Pidal (1963)- nos advertía de la inmensidad de la tarea que faltaba por realizar a los lascasianos preocupados por poner en claro la acción real de Las Casas y de confrontarla con su personaje histórico.

En un segundo trabajo de investigación, focalizamos nuestra atención sobre la historiografía guatemalteca colonial la cual, a

* Universidad de La Sorbona, Francia.

través de cuatro de sus cronistas, nos ofrece una muestra característica de las dos corrientes de pensamiento que poco a poco habíamos tenido la ocasión de deslindar en el seno de las biografías lascasianas en el curso de los siglos: la corriente favorable a Las Casas; corriente indigenista y la que le es desfavorable o contraria, corriente imperialista y colonialista. Se trata de los cronistas fray Antonio de Remesal, O.P., primer biógrafo de Las Casas y el primero que se dio a la tarea de reconstruir la vida de este personaje; don Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, fray Francisco Vázquez, O. F. M. y fray Francisco Ximénez, O.P.

Remesal y Ximénez, dominicos y peninsulares ambos, grandes conocedores de los escritos de Las Casas y de la acción que llevó a cabo en los primeros años de fundaciones y de evangelización en las Indias, conscientes de la tarea de primerísima importancia llevada a cabo por él en tanto que defensor de los indios, cuando cada uno toma la pluma para escribir la historia religiosa de la Provincia de Chiapa y Guatemala, trata de poner en valor al máximo los méritos de este ilustre hermano de hábito.

Pero cuando estos religiosos escriben sus respectivas crónicas existe una **rivalidad entre órdenes**, entre cleros, así como **entre peninsulares y criollos**.

Nuestro primer cronista (siguiendo un orden cronológico), el dominico Remesal, posee un gran talento de narrador pero se deja llevar por una imaginación demasiada viva y, a los hechos reales y verdaderamente excepcionales de la vida de Las Casas, agrega una serie de viajes inventados, proezas y triunfos que no corresponden con la realidad histórica. El principal problema pues, que se planteará para nosotros en la biografía de Las Casas escrita por Remesal, no se sitúa a nivel de la documentación por él consultada -que es buena- sino de la interpretación y sobre todo de la manera en la cual ha utilizado dicha documentación en ciertos lugares de su crónica.

Cuando nosotros investigamos la vida de Las Casas según la versión de Remesal, y la **confrontamos con la documentación**

historiográfica lascasiana –particularmente la más reciente–, pudimos constatar, poco a poco una serie de inexactitudes e invenciones que, a veces, están en el límite (cuando no lo rebasan) de la deformación novelística, en la cual Las Casas interpreta el papel de un personaje de leyenda.

¿Significa esto que todo lo que escribió Remesal es pura novela o invento? Respondo de manera absoluta, no sólo que Remesal estaba bien documentado, sino también que gracias a su crónica, ciertos documentos de primera importancia como las memorias de fray Tomás de la Torre han podido ser conservados; sin contar la *Historia de Las Indias* (1957-61) del propio Bartolomé de Las Casas, obra que estaba todavía inédita dos siglos y medio después de la muerte de su autor y, que Herrera y Remesal fueron los primeros en utilizar para la historiografía lascasiana.

Sin embargo, lo interesante para el estudio que nos ocupa en este trabajo sobre el conflicto de tendencias y mentalidades, son precisamente los pasajes en el relato de Remesal donde aparecen deformaciones e invenciones en la biografía de Las Casas.

En efecto, el investigador lascasiano que trata de comprender el porqué de las deformaciones que hace este autor en su biografía de Las Casas –inventándole una serie de viajes, proezas y triunfos–, el porqué de la hipertrofia que hace sufrir a su personaje haciéndole realizar tareas improbables, no puede dejar de tomar en cuenta la unión de tres factores que nos parecen fundamentales para dicha comprensión: primero, el objetivo que se fijó Remesal de hacer la apología de su orden religiosa en el momento de escribir la crónica; segundo, su pasión por la narración y su imaginación demasiado viva; tercero, el carácter verdaderamente excepcional de la vida del personaje biografiado.

Por la desbordante acción real que llevó a cabo en el curso de su vida como defensor de los indios de América, por sus reales virtudes y cualidades morales, Las Casas resultó ser el personaje ideal para un autor que muestra un gusto marcado por el relato heroico y hagiográfico.

El segundo de nuestros cronistas dominicos se apercibió de inexactitudes e incoherencias en Remesal y trata de remediar algunas pero, a pesar de ello, en lo esencial, sigue la biografía de Las Casas escrita por su hermano de hábito. De todos modos, Ximénez será mucho más radical en su estilo ya que cuando trata de Las Casas se siente obligado -y lo proclama- a salir en defensa del honor de este último contra Fuentes y Guzmán, y Vázquez, que han ofendido a santos hombres de su orden religiosa.

El lector de la crónica de Ximénez podrá observar que desde la primera frase (cap. I, lib. I) el autor anuncia que debe tratar sobre las penas que sufrió su orden en la difusión del Evangelio en esta provincia religiosa, tarea que no dejará de cumplir a todo lo largo de dicha obra. Al mismo tiempo el lector podrá constatar que es también a partir de esta primera frase que Ximénez lanza la **primera emulación** a propósito de los méritos de su orden religiosa calificando los trabajos realizados por la misma de: "incomparables y nunca vistos". Es en el capítulo XXXIX (libro I) que Ximénez hará la primera contestación a Fuentes y Guzmán y a Vázquez sobre el tema de la **anterioridad** de las órdenes religiosas declarando la crónica de este último como la más llena de "falsedades y calumnias" que jamás se haya impreso. Ximénez pide disculpas al lector por las disgresiones que será necesario hacer para probar las falsedades y calumnias de dichos autores contra su Santa Provincia.

Solamente en el curso de esta contestación Ximénez repetirá -por octava vez consecutiva- la palabra falsedad, y por cuarta vez el término calumnia y en ¡veintiuna líneas!

Estas dos palabras constituirán un *leitmotiv* en sus refutaciones a estos dos autores a través de todo el libro segundo:

- Fuentes y Guzmán calumnia la orden: tomo I, pp. 113, 153.
- Fuentes y Guzmán calumnia a Las Casas: tomo I, pp. 121, 128, 153, 174.
- Historiadores que tienen sangre de conquistadores calumniando a Las Casas: tomo I, pp. 405, 406.

- Fuentes y Guzmán calumnia a Remesal: tomo I, pp. 121, 225.
- Calumnias contra los "Santos Hombres": tomo I, p. 505.
- Vázquez calumnia a los dominicos: tomo I, pp. 141, 153, 487.
- Vázquez calumnia a Las Casas: tomo I, pp. 141, 153, 405.
- Vázquez calumnia a los "Santos Hombres": tomo I, p. 505.
- Vázquez calumnia a Remesal: tomo I, pp. 141, 160, 225.

Ximénez concluirá su contestación a Vázquez, a propósito de las anterioridades, lanzándole acusaciones de no poca gravedad: lo acusa no sólo de haber sometido a la aprobación de los censores un libro y de haber publicado otro, sino también de haber atentado contra el honor de la Provincia religiosa de los dominicos de Guatemala.

Para el investigador que se interese en la cuestión de las querellas que se opusieron a las órdenes religiosas en la Guatemala colonial -y en las causas de éstas- el tema de las anterioridades (tanto en la llegada de cleros y órdenes como para la evangelización de los indios), la obra de Ximénez es de primera importancia.

Este autor contesta sobre dicho tema no sólo al rival secular y principal de su orden, a saber, los franciscanos y su cronista portavoz fray Francisco Vázquez, sino también al resto de las órdenes y cleros que pretendieron tal anterioridad, sin olvidar a Fuentes y Guzmán quien también se la niega a los dominicos.

Dada la importancia que Ximénez concede a tal contestación y también la que tiene para nosotros -sobre todo porque a través de ella se puede apreciar una parte importante, no sólo de la intensidad de la rivalidad que opuso a Ximénez contra Vázquez y Fuentes y Guzmán, sino también la fuerza y la tenacidad de este polemista dominico-, nosotros señalaremos a continuación los lugares de su obra donde aborda y desarrolla dicho tema. El mismo se extiende pues, a través de los capítulos XL (libro 1) y los capítulos I, II, VIII, XIV, XV, XVI, XVIII, LXVI, LXXXI del libro 2. Él contesta a Vázquez en los capítulos XL (libro 1) y los capítulos I, II, VIII, XV, XVI, XVIII (dos veces en este capítulo), LXVI y LXXXI del libro 2. Y contesta

a Fuentes y Guzmán en los capítulos I, VIII, XIV, XVI (dos veces) y LXXXI del libro 2.

Pero es en el capítulo LXXIV del libro 2 donde aparece una contestación que es para nosotros de capital interés ya que al final de ella Ximénez aclarará las razones que lo impulsaron a escribir su *Historia*. En efecto, después de acusar a Vázquez de ambicionar la gloria de otros (en la medida en que éste atribuye a los franciscanos todo lo que dice a propósito de la "persecución" que los dominicos hicieron a los franciscanos a propósito del catecismo del padre Betanzos, Ximénez lanzará una enérgica amonestación contra Vázquez a propósito del calificativo "malsines" empleado por este último contra los dominicos increpándolo severamente por no haber utilizado mejor el de "mártires de la Iglesia." Y es inmediatamente que va a decirnos las razones que lo impulsaron a escribir su *Historia*, cuando contesta aquí la *Crónica* de Vázquez en su totalidad como "falsa e infamante" para la orden de los dominicos "por cuya defensa" reconoce haber hecho este trabajo. Ximénez concluye revelándonos que el hecho de juntar las notas y documentos para probar las falsedades de Vázquez le costaron más trabajo que toda la *Historia* de su Provincia.

Además de la cuestión de la anterioridad encontramos en las respectivas crónicas de Vázquez y Ximénez otros temas en los que, si bien no hay contestación directa, un deseo de emulación aparece claramente. Y esto, a propósito de las penas sufridas por los religiosos para difundir el Evangelio así como de sus méritos y virtudes:

- 1) Humildad de la primera fundación.
- 2) Desprendimiento de los bienes temporales.
- 3) Pobreza, hambre, sufrimientos, trabajos extremadamente penosos, peligros.
- 4) Vida sin falta de los religiosos y por consiguiente, cómo eran socorridos por los indios.
- 5) Amor y mejor tratamiento de los religiosos a los indios.

Y es a partir de este último punto que entra en escena la figura de Las Casas como tema de emulación. Así, desde la tercera vez que Ximénez hace alusión a Las Casas se refiere a una cita suya relacionada con los estragos que sobrevinieron en el momento de las conquistas. La quinta vez, lo hace para tomar la defensa de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* contra los ataques de Fuentes y Guzmán así como los de Vázquez a esta obra. Se trata, pues, de la primera refutación hecha por Ximénez contra estos dos autores a propósito de Las Casas. Ella tiene lugar en el capítulo XXXIX (libro 1) donde Ximénez nos anuncia que debe partir en defensa del honor de su provincia y de sus sujetos más gloriosos a causa de las falsedades y calumnias escritas por Fuentes y Guzmán y Vázquez en sus crónicas con respecto a ellos. Dieciséis líneas más abajo nos advierte que **no era su intención hablar de las tiranías de los conquistadores con los indios sino fuera a causa de lo que escribieron Fuentes y Guzmán, Vázquez y otros que, queriendo borrar las manchas de muchos conquistadores, critican a Las Casas tratándolo de enemigo de España, etcétera.**

Acto seguido Ximénez vuelve las propias armas de Fuentes y Guzmán y de Vázquez contra ellos mismos, resaltando la importancia de estos memoriales en la lucha por salvar la vida de los indios mostrando así a Las Casas como una de las columnas que sostuvieron el peso del Nuevo Mundo para que no fuese conducido a su ruina desde su nacimiento.

Si observamos detenidamente las respectivas crónicas de nuestros dos autores criollos, herederos de la conquista, encontraremos seis puntos fundamentales de convergencia en sus refutaciones a Las Casas y en defensa de la actuación, la reputación y los intereses de los conquistadores:

1o. Convergencia en la terminología empleada.

2o. Convergencia sobre su opinión acerca del verdadero obstáculo a la predicación evangélica.

3o. Convergencia en su contestación a los escritos de Las Casas.

40. Convergencia en la descripción de un Las Casas "sedicioso".

50. Convergencia en su visión de la Justa Guerra hecha a los indios.

60. Convergencia a propósito de las Nuevas Ordenanzas (o Nuevas Leyes de Indias).

Ximénez contestará vigorosamente una a una todas estas refutaciones de Fuentes y Guzmán y de Vázquez a Las Casas, pero es a propósito de las Nuevas Leyes de Indias que esgrimirá su argumentación más contundente a favor de su orden religiosa.

En efecto, si estas Leyes de inspiración lascasiana (Fuentes y Guzmán designa a Las Casas como su "principal y único solicitador") son abominadas por Vázquez y Fuentes y Guzmán, acusándolas, el primero de haber causado un gran retraso en la evangelización de muchos infieles, y el segundo del mayor desastre de las Indias ocasionando la pérdida casi total del Perú, acusando a Las Casas directamente de haber provocado con dichas Leyes la "verdadera y breve destrucción de las Indias". Ximénez saldrá al encuentro de tales acusaciones mostrando a Las Casas, no sólo como el campeón de la defensa de los indios, sino también de los intereses de su rey, ya que, a diferencia de nuestros dos cronistas criollos, para Ximénez estas dos defensas no encierran ninguna contradicción sino por el contrario, ellas son complementarias.

A la fuerza destructiva del monstruo de la avaricia insaciable de los conquistadores, Ximénez opondrá la fuerza constructiva de la caridad con que los dominicos trataban a los indios llegando a afirmar que su majestad sólo debe las Indias a los dominicos.

Ximénez funda su estrategia ofensiva de los unos y defensiva de los otros demostrando la lealtad de los últimos y la deslealtad de los primeros. Para ello muestra hasta qué punto los dominicos obedecieron puntualmente las Leyes, mientras que los conquistadores no las cumplían y esto desde la época del Requerimiento. Ximénez llega a acusar a muchos de ellos de traición tanto a su rey como a Dios, por haberse hecho llamar dioses ellos mismos no diciendo a los indios que eran vasallos del rey de España. Desleales

también por toda la tierra que se repartían sin dejar un solo pueblo al rey, y desleales, una vez más, porque habiéndoles dado los indios para que les enseñasen la fe, la última de sus preocupaciones fue adoctrinarlos.

Ximénez volverá (no sólo tres veces más en ese capítulo LIX, libro 2, sino también casi al final de este mismo libro, capítulo LXXIX) sobre su argumentación cerca de que los conquistadores sólo conquistaron las Indias para ellos y no para su majestad. Mientras que los dominicos, por el contrario, lucharon contra los conquistadores hasta que pudieron sacar de sus garras la presa -los indios- para dársela al rey.

Para cerrar con broche de oro su alegato en favor de los dominicos como campeones de la defensa de los intereses de la Corona, Ximénez sacará un argumento indiscutible acerca del mérito de éstos cuando recuerda que la tierra sin vasallos indios no sirve para nada a su majestad, lo mismo que no le sirve para nada lo que le han destruido los conquistadores con sus tiranías.

En resumen, acabamos de ver que si la defensa de Las Casas en favor de los indios y sus luchas contra los conquistadores, encomenderos y aquellos que los decimaban y explotaban fue un tema apologético para los dominicos Remesal y Ximénez, para los descendientes de aquellos cuyas acciones en las Indias fueron denunciadas y condenadas por Las Casas, fueron por el contrario un tema de contestación.

Las acciones y los escritos de Las Casas son pues juzgados como muy negativos en la obra de los aristócratas criollos y herederos de la conquista, Fuentes y Guzmán y Vázquez; y son denunciados como culpables de casi hacer perder las Indias a la Corona de España y lo que es más grave aún, al Evangelio.

Fuentes y Guzmán y Vázquez afrontan a Las Casas y a Remesal para defender las acciones de sus antepasados durante la conquista y colonización de las Indias, dejándonos a través de sus crónicas un testimonio muy ilustrativo, no sólo de la extrema susceptibilidad de la aristocracia criolla en lo que toca a su reputación, sino

también de hasta qué punto seguía viva -desde los inicios de la conquista y durante el apogeo del periodo Colonial- la oposición y el conflicto entre los intereses de la Corona y los españoles de la península por una parte, y los intereses de los descendientes de conquistadores e hijos de españoles nacidos en América por otra parte, o sea, los criollos.

Habiendo vivido en medio de una sociedad desgarrada por las rivalidades entre grupos antagonistas (órdenes y cleros entre ellos, peninsulares y criollos entre sí) y habiéndose propuesto como finalidad al escribir sus obras hacer propaganda: los religiosos de sus respectivas órdenes, los criollos de la conquista y la obra de los conquistadores; habiendo llevado a cabo su finalidad con una particular pasión, nuestros autores han tomado a Las Casas como una apuesta en sus objetivos, dejándonos una visión, opuesta al extremo, de este personaje cuya riqueza y envergadura histórica hacen de él hasta el día de hoy no sólo una fuente de investigaciones sino también de polémicas.

Para terminar, quisieramos subrayar e insistir en la necesidad de permanecer muy vigilantes en la lucha por la verdad y la dignidad lascasianas.

Bibliografía

Bataillon, Marcel

1966 *Etudes sur Bartolomé de Las Casas*, Centre de Recherches de L'Institut d'Etudes Hispaniques, París.

Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio

162-72 "Recordación florida", *Obras históricas de don Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, III vol. (Tomos CCXXX, CCLI y CCLIX).

Las Casas, Bartolomé

1957-61 *Historia de Indias*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 2 vols. (Tomos XCV, CLXXXVIII y XCVI).

Menéndez Pidal, Ramón

1963 *El padre Las Casas, su doble personalidad*, Espasa-Calpe, Madrid.

Remesal, Antonio de

1964-6 *Historia general de las Indias occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, Biblioteca de Autores Españoles, 2 vols. (Tomos CLXXV y CLXXXIX).

Vázquez, Francisco

1937-8 *Crónica de la provincia del Santísimo nombre de Jesús de Guatemala*, Biblioteca Guathemala, 4 tomos (vols. XIV, XV XVI y XVII)

Ximénez, Francisco

1929-30 *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de predicadores*. Biblioteca Guathemala, 3 tomos.

EL LAS CASAS DE LA MEMORIA CHIAPANECA, SU IMAGEN EN EL ARCHIVO HISTÓRICO DIOCESANO

Andrés Aubry*

El Las Casas que aquí se retratará no tiene existencia física de carne y hueso, no ha actuado sino con obras ajenas, no es autor de libros o tratados, no tiene raíces sevillanas y nunca ha muerto. Su patria es chiapaneca, escribió sin pluma en la conciencia de quienes optaron por ser sus paisanos, vive invisiblemente pero omnipresente y cuestionante en la mente de los chiapanecos.

Frailes, obispos, gobernantes o gentes de Chiapas han venerado a un Las Casas fugaz, a un perpetuo ausente, a un autor de quien desconocían los libros, a un personaje negado por el poder y la historia colonial, pero que les daba alcurnia: los frailes, porque ser dominico en Chiapas no significa solamente pertenecer a la Orden de Santo Domingo sino también declarar su filiación lascasiana; los obispos, porque fueron sus sucesores; los gobernantes, porque no tendrían legitimación chiapaneca sin referencias lascasianas; la gente, porque estima que se lo debe todo. En Chiapas, diócesis, Estado y sociedad son como San Cristóbal: de Las Casas.

Después de impactar históricamente a Chiapas como relámpago, Las Casas se marchó para siempre pero sobrevivió como símbolo. Fue por razones que desconoce la razón y explica la fuerza de lo imaginario, porque la identificación de los religiosos se da igual cuando profesan la más integrista ortodoxia o la máxima apertura doctrinal y aquella de los gobernantes es la misma, sean conservadores o liberales. Contemplada del lado que sea, tradicio-

* Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya, A. C. México.

nal o progresista, la historia de Chiapas, la religiosa y la social, incrustó en su tejido referencias lascasianas.

Esta marca histórica no tiene fundamento en la voluntad de Las Casas quien ni en sueños la había contemplado. Por lo tanto, es inútil buscarle justificación en sus escritos. El estilo y el contenido de su evangelización no se ha perpetuado por referencias al *De unico modo*, probablemente escrito antes de la experiencia chiapaneca del fraile y nunca citado. La praxis de la sociedad y de la diócesis de Chiapas se recomiendan solamente de una imagen lascasiana que se impuso en la vida cotidiana en el transcurso de los siglos. Esta imagen aparece, las más de las veces, en positivo y otras, más escasas, en negativo; es decir, como el rechazo de una anti-imagen, pero en ambos casos es la referencia que identifica lo chiapaneco, la que dictamina que el modelo corresponde al sueño lascasiano.

Esta referencia espontánea y obligatoria a Las Casas es un premio del destino al "Procurador de los Indios", el veredicto de la posteridad, la sanción de la historia es decir el rostro que ella ha develado progresivamente; es una especie de imagen popular, la que se impuso en la mente de los frailes, la que sirvió de brújula a los obispos, el superyó de la sociedad local. Sin embargo, este fray Bartolomé de la memoria chiapaneca, este Las Casas imaginario no es necesariamente diferente del fraile-obispo histórico ni del autor que llena anaqueles de bibliotecas. No es una abstracción y menos un mito; al contrario, se puede retratar objetivamente en fuentes formadas después de su muerte: en el papeleo del Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal (ulteriormente: AHD), rico de millón y medio de fojas compiladas en 460 y tantos años.

El Las Casas del AHD

Esta imagen chiapaneca sorprende porque nació y creció en la memoria popular y en el AHD mucho antes de que los historidadores descubriesen las fuentes que revelaron el verdadero rostro de fray Bartolomé; es decir, aquél que hoy conocemos. En efecto, lo que

se sabe de ese Las Casas histórico es una conquista reciente de la ciencia, de tal forma que, hasta su redescubrimiento polémico en el siglo XIX, la figura real de Las Casas, su ideario, sus tesis fueron conocidos solamente por unos escasos eruditos que vivían fuera de la órbita de la lengua española en donde estaban vetados; por ejemplo, por una traducción al inglés de la *Brevísima relación* en 1666 (Zavala 1984: 132), o por el obispo francés de Blois, el famoso Abbé Grégoire que tuvo un papel tan relevante en la Revolución de 1789.

Parte de esta responsabilidad la asumió el propio fray Bartolomé, quien había prohibido la publicación de su *Historia de Indias* antes de finalizar el siglo, es decir 40 años después de redactar su última línea. Si bien circularon de manera efímera su resumen (la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*), la *Apologética Historia* y otros opúsculos, todo cambió con la muerte del obispo conflictivo. El virrey Toledo del Perú, ya desde 1572, apoyado por altos funcionarios de Nueva España, logró cohibir a Felipe II a censurar las ediciones de Las Casas (Duviols, 1971: 137ss). Esta empresa política de revisionismo histórico ("porque así conviene al servicio de Dios Nuestro Señor"), castigaba parejo la difusión de las obras de fray Bartolomé y las tesis de "los libros de Chiapa" sobre los derechos indígenas a la soberanía; a partir de 1577, el Consejo de Indias ordena borrar todo vestigio, recuerdo o testimonio del pasado indígena, puesto que Las Casas exaltaba sus virtudes y en ello fundaba sus teorías evangelizadoras y jurídicas. Con este afán totalitario, las bibliotecas inmolaron a Las Casas como autor y, de refilón a Sahagún, que cometía el delito de haber salvado la memoria prehispánica. Pero el obispo de Chiapas no era solamente un literato: entre su muerte y el tardío reencuentro con las fuentes, se podría decir que su persona dejó de existir para el mundo como prohombre; o que el hombre fue ejecutado de manera póstuma; o que el escritor castrado que sobrevivió era una pálida réplica o caricatura del autor histórico.

En realidad, lo que pasó en Chiapas es otra sorpresa histórica: en el justo momento en que se le mete una mordaza al escritor Las

Casas, en los dos siglos y pico que ocultan al obispo de Chiapas y a su diócesis marginada en las tinieblas del olvido, mientras que se arranca violentamente del patrimonio intelectual de la humanidad al "Defensor de los Indios", es precisamente cuando nace otro Las Casas, el Las Casas *post mortem*: aquél que vivía como espectro en la mente de sus detractores y también aquél que cobraba con emoción una nueva vida en la memoria chiapaneca, cuyo rostro se discierne en filigrana, omnipresente, en el papeleo del AHD. De este Las Casas inédito haremos el retrato.

Antes de identificar sus rasgos, los que no nacieron por generación espontánea, debemos de situar el contexto que es su matriz histórica; es decir, describir la praxis lascasiana que, pese a su brevedad de relámpago, impactó e iluminó para siempre la memoria chiapaneca.

La corta jornada chiapaneca de Las Casas

El estilo de la evangelización en Chiapas es probablemente una excepción histórica porque aquí nunca jamás se practicó el famoso "requerimiento", sencillamente por falta de evangelizadores antes de Las Casas. Tan sólo una vez y aparentemente sin consecuencia, en 1524, el mercedario Juan de Varillas logró un contacto indígena y exigió la abjuración de un cacique chamula (Pareja 1882: 133-137). En realidad, la praxis evangelizadora se inició tardíamente en Chiapas, (21 años después) sin violencia militar ni verbal, con las prácticas propositivas y pacíficas que fray Bartolomé había diseñado de antemano.

Sus términos están documentados de manera precisa porque el Padre Superior de sus monjes, Tomás Casillas, fue tan flojo en el estudio de las lenguas indígenas que sus prédicas no fueron improvisadas: las escribía para que otro fraile las leyera en el dialecto de sus oyentes. Antes de voltear su camiseta lascasiana, es decir antes de acceder al episcopado, Casillas hacía decir a sus intérpretes: "Os afirmo que si no gustáis de nuestra compañía, nos saldremos al punte del lugar sin que todos los españoles del mundo

sean bastantes a detenernos" (Andrade, 1907: 23). Estas palabras fueron sinceras puesto que los primeros dominicos respetaron el famoso "No queremos (ser cristianos)" de los chamulas. El clero secular, en la persona del canónigo Juan de Perera, protestó porque esta estrategia le parecía demasiado liberal y tolerante, pero el mismo fraile contestó: "Hemos venido aquí para hacer restituir (a los indios) la libertad de que se les ha privado" (*ibid.*: 14). Para la evangelización de Yucatán que era parte de un obispado, el propio Las Casas encargó al clérigo secular Francisco Hernández indagar sobre su fe maya para que el nuevo mensaje no fuese recibido como una agresión (Las Casas, *Apologética*, cap. 123; ed. O'Gorman, 1971: 56) sino al contrario como la realización inesperada de antiguas creencias, lo que nos proporciona la primerísima versión del *Popol Vuh* mucho antes de su descubrimiento por Ximénez. Para el obispo de "Ciudad Real, existe en el Génesis prehispánico una prefiguración de la Trinidad: Kukulcan anuncia la redención; y el día fúnebre *imix* del calendario maya evoca el viernes santo. Más tarde y ya lejos de su diócesis, fray Bartolomé se reprochó de no haber sido más radical todavía, pues la información lingüística que recibía de sus frailes "que hablaban la lengua" le proporcionaba nortes que hubiera deseado aprovechar mejor: "No caí en preguntarlo e informarme", confiesa con amargura (Berlin citado por Aubry 1991: 17), porque avizoraba que la religión maya hubiera podido ser el antiguo testamento de su mensaje apostólico.

El instrumento de esta evangelización no fue la predicación de la fe sino la actuación transparente, diáfana, del convento dominico, como vehículo de lo que se llamaba entonces "la vida apostólica"; es decir, los modales de los doce apóstoles tal como entendía la lectura que, en esa época renacentista, se hacía del evangelio. Antes de que se degradara el monasterio dominico, los frailes lascasianos compitieron en vida apostólica con los demás mendicantes: llegaron a pie y sufriendo, pobres y fraternales; alegres, entusiastas y, aunque doctos, no vinieron para enseñar sino para aprender, en franca posición de escucha y simpatía.

"Decid muy puntualmente -dice Casillas en otro sermón- lo que en nosotros habeis visto, cómo no os hemos pedido oro, plata, ni cacao, ni plumas, ni carne o gallinas para comer; decid con el trabajo que habemos aprendido vuestra lengua" (Andrade, *op. cit.*: 23).

El símbolo de esta evangelización de *fioretti* fue el monasterio de bajareque de Zinacantán en donde se colaban el sereno y el "chipi-chipi" de los nortes; pero alegraba las madrugadas del pueblo por sus himnos y cánticos que sacaban a los indígenas de sus chozas para amanecer oyendo la música de la fe. Allí el obispo, quien no tenía casa y menos palacio episcopal, celebró la primera ordenación sacerdotal de Chiapas, en el monte (Anaya, 1934: II, 48) porque, decía un fraile, "indios venimos a buscar, indios queremos, entre indios hemos de vivir, y no entre españoles" (Andrade, *op. cit.*: 24).

Como se ve, esta postura de la primera evangelización chiapaneca, la lascasiana, implicaba una opción, la que no aguantaba el clero secular quien se marchó a España para siempre (con la excepción del padre Galeano, Anaya, *op. cit.*: II, 54). La opción fue clarificada en el confesionario, que supeditaba la absolución a la restitución de lo robado por la Conquista y la renuncia a la encomienda. "Sépallo el confesor, decía Las Casas, que ningún español hay en Indias que haya tenido buena fe acerca de las guerras, armadas, esclavos de rescate y de vender armas" (Friede, 1974: 185). La perversión del descubrimiento en conquista era primero una violación del indígena y segundo una antievangelización o desenvangelización. Los caminos de la reevangelización lascasiana, por lo tanto, pasaban por un militatismo dominico en favor del "derecho de gentes", tal como lo expresa otro sermón de Casillas:

"Todos los cristianos que acá andan, aunque sean grandes y ricos, están sujetos a la Audiencia (que) los puede matar y castigar (...). Los Alcades que están en la ciudad tienen poder sobre todos los españoles y, si uno los agraviare, podéis ir a quejaros de él a aquellos, y ellos os harán justicia, y si no lo hicieren (...), si vosotros no os atrevéis, decídnoslo, que nosotros hablaremos a los

Alcaldes y a la Audiencia, e iremos a Castilla si fuere menester”
(Andrade, *op. cit.*: 16).

Resumiendo esta cortísima trayectoria de unos tantos meses en Chiapas, Las Casas llegó como el primer obispo efectivo, es decir, con la responsabilidad de implantar la Iglesia en suelo chiapaneco. La quiso preferencialmente indígena y la diseñó deseable, es decir, no impositiva sino propositiva. Esta opción implicaba una incansable compasión y la mayor tolerancia, hasta religiosa e ideológica, para con los autóctonos; pero también una postura literalmente imperdonable (no absolvable) de cara a quienes conculcaban su derecho de gentes, de tal forma que, pese a su opción pacífica, la evangelización lascasiana vino a ser conflictiva: amena con el indígena, pero inflexible con sus opresores.

Las Casas fue el primero en sufrir por esta intransigencia, puesto que la población española reaccionó con franca hostilidad. Pero, este mismo rechazo resultó en respuesta positiva de los indígenas, es decir, con frutos palpables de evangelización. Después de la memorable altercación del oidor en camino, cuando le dijo a fray Bartolomé: “Sois un bellaco, mal hombre, mal monje, mal obispo y merecéis ser castigado” (Andrade, *op. cit.*: 170), empezó a correr la voz en el campo de que el obispo estaba tratado por la autoridad como el más vil de los indígenas.

Hasta aquí el testimonio de la historia. Luego, Las Casas se fue para siempre, pero su imagen quedó en Chiapas como la del prelado sufrido, defensor del indio y de su derecho de gentes. El pueblo nativo, igualmente rechazado por el conquistador y tan oprimido como el obispo perseguido, se reconoció en la Iglesia que había venido a implantar. La conversión tomó el rostro de esta identificación.

El Las Casas de los frailes

Durante 93 años, es decir un tercio de la Colonia, los sucesores de Las Casas fueron dominicos: en todo el siglo XVI, en la primera y las dos últimas décadas del XVII. Pero fue sólo un hábil cálculo

de la Corona: para ocultar su aversión y pánico al primer obispo de Chiapas, escogió a los obispos entre sus hijos o entre hermanos de su orden, precisamente porque los elegidos no comulgaban ni con su acción ni con su obra; pero al fin, eran dominicos como él. Con esta estratagema, el poder político pensó que terminaría por callar a sus seguidores, pero los frailes de Chiapas lo transformaron en bumerang: como el pontífice era su hermano en religión y, en el caso del primer sucesor, su ex compañero, le podían hablar de "tú" y recordarle la gesta lascasiana que había fundado la Iglesia por la que vivían y de la que vivía y comía el propio obispo.

Para entender lo que hizo posible esta intransigencia de la fidelidad lascasiana de los frailes de Chiapas, hay que recordar que fray Bartolomé había trillado a sus agentes de pastoral importando a 47 monjes (Blom, 1974: 175) debidamente seleccionados entre muchos y que todo el otro clero había huido a España en los primeros meses de su administración; por lo tanto, los dominicos lascasianos eran los únicos a bordo de la nao eclesiástica, de tal forma que ningún esquirolo podía colarse para estorbar su estrategia de resistencia. Se opusieron primero a Tomás Casillas (1552-1568), primer sucesor en la cátedra episcopal, porque de obispo hizo todo lo contrario de lo que coordinaba cuando era fraile: bendijo armas para atacar a lacandones cuando Las Casas quería instaurar "la verapaz" no le hacía caso a las lenguas indígenas que ninguneaba; tenía esclavos en su palacio, cuando de monje fue el gestor de la manumisión de los mismos (Aubry, 1990: 9). El segundo sucesor, Pedro de Feria (1575-1588), pactó con los encomenderos, lo que desencadenó la rebelión de los frailes, a tal extremo que el obispo no podía operar: pidió su renuncia pero el rey no la aceptó. Entonces, los dominicos siguieron asediando al obispo antilascasiano, tanto así, que le negaban la absolución, es decir, le aplicaban las normas de Las Casas en su Confesionario. Como Pedro de Feria no tenía a quién confesarse puesto que no existían otros sacerdotes, importó a franciscanos para desbloquear su incómoda situación (*ibid.*: 11 y ss.). El tercer sucesor, Andrés de Ubilla (1592-1602) tenía sus entradas en la corte; habló dos veces,

en pláticas de varias horas, con el propio Felipe II y, sin embargo, no pudo con los frailes lascasianos. El motivo del conflicto seguía siendo la encomienda porque el prelado dominico financiaba la orden franciscana con los réditos del capital de las encomiendas y fundó el monasterio colete de las monjas para las hijas de los encomenderos que no encontraban esposo de su condición. Pese a sus ilustres relaciones, el obispo perdió, puesto que los frailes lograron su traslado a Michoacán (*ibid.*: 13).

En esos conflictos, la diócesis había gastado ya más del primer medio siglo de su historia para afianzar las normas lascasianas. Dicho de otra forma, pese a la cortísima estancia de fray Bartolomé y gracias a la fidelidad empeñada de los frailes lascasianos, la Iglesia que había soñado el fundador tomaba arraigo y consistencia: esta diócesis tenía una opción preferencial por el indígena, hablaba sus lenguas, se presentaba deseable mediante una evangelización respetuosa de las culturas y tomaba su distancia con los encomenderos en virtud del derecho de gentes sobre el cual velaban los primeros dominicos rasos, aun cuando la jerarquía aflojaba la guardia.

En el siglo XVII, la conquista y Las Casas se iban dosificando en la memoria chiapaneca: no porque desaparecían sino porque pertenecían ya al folklor, perdiendo su fuerza inspiradora. Pero el primer obispo y el último del siglo fueron dominicos, es decir, Las Casas seguía siendo simbólicamente el alfa y el omega de esta Iglesia local.

Sin embargo, empieza una cierta competencia en el clero (que dará lugar al largo debate de la secularización de doctrinas. Aubry 1990: 92) porque siguen los franciscanos y surgen unos sacerdotes criollos diocesanos que aspiran a conducir parroquias que disputan a los dominicos. Pero, pese a las excepciones, su flojera en el estudio de las lenguas mayas, símbolo de la evangelización lascasiana, solía dejar la ventaja a los hijos de fray Bartolomé. A pesar de su desesperante decadencia, cuyo escenario ya no es la "apostólica" doctrina sino la opulenta hacienda, los dominicos de Chiapas,

con todo, siguen salvando (con altibajos) dos propósitos lascasianos: la cultura indígena por su dominio de las lenguas en los siglos XVII y XVIII, y “la restitución de la libertad”, reconquistada por la Independencia, puesto que, en Chiapas, ésta fue la obra pacífica, sin derramamiento de sangre, del último de los frailes lascasianos históricos: fray Matías de Córdoba.

El Las Casas de los obispos

Cuando los obispos dejaron de ser dominicos, tuvieron que adelantar alguna legitimidad lascasiana para seguir sobreviviendo a tanto poder de la Orden. Les fue más fácil después del último, Núñez de la Vega (1684-1706), porque este predicador colombiano cortó de plano con la tradición lascasiana (ya lastimada por un antecesor algo patológico). Educado en los ideales del jesuita Acosta, no consideraba el pasado prehispánico como una expectación veterotestamentaria sino como pura idolatría, que “justificaba plenamente” la práctica del “tormento” o tortura de indígenas (Aubry, 1991: 153); confiscó códices, hizo autodafés de calendarios mayas en Oxchuc, predicó la conquista cuyos ideales se iban enfriando con el tiempo, viendo en el indígena al nuevo moro (*ibid.*: 148-154). Su política pastoral fue inspirada en la “comparación de la abeja” que ofrece a la vez “la miel” de que gustaba fray Bartolomé y “el aguijón” castigador que preconizaba Acosta. Abogado de todas las causas perdidas, este dominico renegado de Las Casas dejó su corazón de obispo en el santuario de los rivales de su Orden: en la iglesia de los jesuitas (*ibid.*: 187-190 y 1990: 23ss.). Fue olvidado para siempre pese a sus 25 años de pontificado porque no ganó ninguna de sus batallas quijotescas.

Pero los demás, principalmente los obispos que provenían del clero secular, buscan y ostentan referencias lascasianas aun cuando su teología, su ideario pastoral o sus posturas políticas, son todo lo contrario de lo propugnado por el obispo fundador. Para hablar de los más recientes y por lo tanto de los que están presentes en todas las memorias, nadie se extrañará de que don Samuel Ruiz García

pretendiera seguir los pasos de Las Casas, pero, ¿cómo explicar que Francisco Orozco y Jiménez (1902-1913) se recomiende con tanta insistencia de un antecesor tan diferente y contrastante? Sin embargo, corona su solemne sínodo diocesano con un homenaje a Las Casas, corriendo hasta Italia para importar de Carrara el mármol con que se esculpirá la efigie del fundador; la instala junto a su seminario, en el corazón de la ciudad y graba en latín castizo, lengua en la que gustaba de brillar, un epígrafe de elegante corte (Aubry 1990: 66 y ss., 83, 97). Otros muchos, cuyo afán principal se limitó a procurar su ascenso en la carrera eclesiástica, tuvieron la misma veneración por Las Casas.

El último obispo de la Colonia, Samartín (1818-1821) había comprado su plaza con traición al dar a Fernando VII el gusto de firmar el "Manifiesto de los Persas". Al llegar a Chiapas, lo chocó "la absoluta idiotez de los indios", lo que evidentemente no lo preparaba para asimilar el pensamiento ni las prácticas de su ilustre y lejano antecesor. Sin embargo, su último mensaje episcopal, escrito de su puño y letra fina, dirigido a la Capitanía General de Guatemala, termina con pasión y vocabulario lascasianos, denunciando que se está violando en Chiapas "el derecho de gentes" (*ibid.*: 46 y ss).

Estas contradicciones se resuelven cuando se sabe que los obispos de Chiapas fueron elegidos entre los doctos: antes de ocupar su silla episcopal, eran "lectores" es decir catedráticos en las facultades de su Orden, u ostentaban el título de "canónigos magistrales" que habían conquistado en concurso de oposición muy reñidos, ganados con las reglas retóricas de un *disputario*, o bien, estudiado en latín en Roma, o fueron rectores de seminario. Esta sólida formación había moldeado su intelecto en las categorías rigurosas de la escolástica que progresivamente iba estructurando su mente. En el discurso aristotélico, reajustado a las normas de la fe por Santo Tomás o sus comentadores tardíos, el primero de una serie homogénea no es un numeral ni una circunstancia cronológica, sino una fuente que norma un caudal, o una semilla que virtualmente contiene el árbol y sus frutos. Así era Adán, cuyo pecado se

transmite a toda su descendencia (con la sola excepción de la Virgen María), o Cristo, el segundo Adán, cuya gracia baña la humanidad toda, siendo "la cabeza" del "cuerpo de la Iglesia". Así eran los obispos: ungidos por la consagración en la sucesión apostólica, de tal forma que el apóstol, es decir uno de los doce, estaba vivo en cada obispo.

Aunque el primer titular canónico de Chiapas había sido Juan de Arteaga, éste había muerto antes de llegar. El segundo, fue Las Casas, por lo tanto fue el fundador, la cabeza del cuerpo de la Iglesia chiapaneca, su fuente, el primero histórico según el realismo aristotélico anti-idealista de Santo Tomás: *princeps, fons et caput* de los obispos de Chiapas. Quienes se identificaron plenamente con su sede episcopal, en consecuencia, tenían una vinculación íntima, ontológica con Las Casas y no podían ser auténticos ni legítimos sin ser sus continuadores. Esta convicción explica la sobrevivencia de Las Casas, autor o escritor, defensor de indios, teórico del derecho de gentes y obispo, en sucesores tan disímiles. Por obra y gracia de esta vuelta intelectual y mística, la memoria eclesiástica de Chiapas confirió a Las Casas otra vida pese a la censura de Felipe II. Otros obispos no se conformaron con esta platónica filiación ontológica, quisieron ser también una continuación histórica de fray Bartolomé y metieron su paso episcopal en la senda que él y sus primeros frailes habían trazado. Si bien para unos, Las Casas era una pura legitimación o sicoanalítico superyó desculpabilizador, o reparador de frustraciones en un obispado sin brío, para otros la sucesión lascasiana creaba compromisos concretos.

El Las Casas de las prácticas diocesanas

En su corta trayectoria diocesana, Las Casas había inaugurado una iglesia que se identificaba con el indígena y tomaba sus distancias con quienes apoyaban la encomienda. Esta opción fundadora llevó a la diócesis a adoptar prácticas concretas que la identificarán: la 'Santa Visita', es decir un verdadero trabajo de campo de los obispos de Chiapas y una labor obstinada de denuncia cada vez que

el indígena era víctima de los sucesores de los encomenderos. Con la primera práctica, varios obispos descubrieron la violencia social del campo indígena y con la segunda fueron su voz de protesta, algo como el grito de la conciencia de una sociedad atropellada; en ambas, como Las Casas, teorizaron con las categorías conceptuales del derecho de gentes.

Con la primera práctica, la verdadera silla episcopal fue aquella de la mula porque, como Las Casas, pasaron menos tiempo en su Palacio que en los caminos de herradura. Estos doctos, elegidos para proteger el orden colonial, educados en la sombra del poder, cuidadosamente para sentarse en el sillón solemne de distinguidos escritorios, no pudieron meter sus elegantes carrozas en la geografía quebrada de su diócesis; en realidad, tuvieron que aguantar la fatiga del trote de su mula, el sudor, la sed, los mosquitos y la incomodidad de los caminos ásperos y fragosos de Chiapas. Al parecer, sus vecinos de Oaxaca y Guatemala -en Chiapas Núñez de la Vega (que de nueva cuenta es una excepción en la serie episcopal)-, cumplían esta obligación canónica de manera floja, despa-chando a alguien de su confianza para esos menesteres incómodos. Pero la mayoría de los obispos de Chiapas fue puntual en la Santa Visita, aun cuando eran ancianos como Las Casas, o como Villacusa (1641-1651) y Cubero (1736-1752) quienes pasearon sus 80 años por brechas impracticables, o como los sexagenarios Olivera y Pardo (1713-1733) y Samartín (1818-1821) quienes, por no saber cabalgar y por ofenderse con las prácticas vergonzantes del transporte a lomo de indios, dieron la vuelta a su inmensa diócesis a pie (Aubry, 1990: 29). Siete obispos chiapanecos, es decir, uno de cada cinco, murieron agotados en el camino de esas giras heroicas. Es evidente que este mirador del campo violentó la educación y las ideas preconcebidas de esos prelados, dándoles una mirada no conformista sobre la realidad chiapaneca, creándoles problemas de conciencia. El arzobispo de México, Labastida, consuela a su colega chiapaneco Luque (1885-1901) quien sentía subir en sus adentros sentimientos de rebeldía social, escribiéndole: "De esto no tienen idea en Roma, y no se la pueden formar" (Aubry 1990,

65). Así regresaba de gira la mayoría de los obispos a tal extremo que el poder civil los tachó de “revoltosos” o de “alzadores de indios”. El viejo Villaescusa, con sus 80 años auestas, fue pateado por la policía del gobernador del Soconusco, como indio vil, en la choza en donde descansaba de su larga cabalgata (*ibid.*: 19).

Regresando de gira, los obispos tomaban la pluma para sistematizar sus observaciones de la realidad social chiapaneca y redactaban sus informes. Fueron invariablemente denuncias, dirigidas a la Capitanía General de Guatemala, al Consejo de Indias y, cuando fueron valientes, directamente al rey, pasando encima de las instancias intermedias, como Las Casas, para evitar un bloqueo burocrático. Con esta práctica episcopal, los manuscritos de AHD que emanan de la curia constituyen la fuente principal de la historia social escandalosa de Chiapas.

El caso más relevante es aquél del obispo Polanco (1777-1784; es decir, fechas medianas en el corazón de la secuencia episcopal: dos siglos después del primero y otros tantos antes del último). En los escritos de este mitrado prolífico en denuncias, no encontré la menor alusión explícita a fray Bartolomé, pero cada frase relevante es un eco, semántico y conceptual, de las posiciones lascasianas.

Este distinguido canónigo de Santander descubre sorpresivamente en Cádiz, lugar de su embarque para América, que la colonia no es la empresa de civilización del discurso oficial, sino una conspiración para robar. Allí, haciendo cola para su permiso de embarque, parece entender por qué Las Casas decía en su Confesionario: “Ningún español hay en Indias que haya tenido buena fe”. En los muelles del puerto, esperando una nao que nunca llega, se convence de que nadie está dispuesto a la restitución lascasiana de lo robado y desahoga garabateando estos versos:

*Es Cádiz donde está el tren
De usuras tan sin piedad
Que allí vive en realidad
Quien engaña más a quien*

*Es de avaros almacén
Que no se acaba de hartar:
Patrimonio de Naciones
Enredo sin desatar
Y en fin cárcel de ladrones
Con licencia para hurtar (BAHD, 1985 II: 1, 59).*

Este primer choque, que revuelca su ideario de noble vasallo de su majestad, será confirmado en la escala de Puerto Rico, que le inspira otro poema cuya conclusión así reza:

*Puerto de gente de pico
Puerto de pocos oficios
Y puerto donde los vicios
Hallaron un Puerto rico (ibid.: 60).*

Su viaje de Santander a Ciudad Real duró once meses. Después de un breve descanso, ensilla su mula para darle la vuelta a su diócesis y convive con indígenas del campo. Lo que ha entrevistado en Cádiz y Puerto Rico, toma una dimensión explosiva en Chiapas: lo que en Santander era considerado civilización, aquí era mal trato y robo vil al indio: "Caciques, criollos, españoles y otrospreciados de inteligentes, civilizados y doctos", dice, deseangelizan (*ibid.*: 21). La encomienda ya no existe, pero le suceden escandalosas fincas (*ibid.*: 20) que se sostienen "a costo de sudor y sangre de los indios" (*ibid.*: 40). Ya entiende por qué los lobos no pueden evangelizar a ovejas.

De regreso a su palacio, argumenta ante el propio rey con categorías lascasianas, las del derecho de gentes (*ibid.*: 18, 36, 38). Como su lejano antecesor, ajusta su estrategia y toma insistentemente por blanco dos realidades coloniales: el repartimiento (*ibid.*: 1, 20, 23, 36) y la institución de los alcaldes mayores (*ibid.*: 26-41).

Mientras navegaba de Cádiz a Puerto Rico, cayó el muro de Berlín de aquel entonces, es decir la primera fortaleza colonial, al

proclamar su independencia los colonos de Filadelfia. El obispo entiende que no sólo desembarca en el Nuevo Mundo sino que aborda también un mundo nuevo, irremediablemente insólito. En Chiapas, detecta a un joven bien dotado; le consigue beca; lo trae de Tapachula a Ciudad Real: se trataba del futuro fraile lascasiano Matías de Córdoba. Al morir Polanco en San Cristóbal, el rey abolía la institución de los alcaldes mayores y su discípulo protegido iniciaba el proceso que culminaría en la independencia, restituyendo la libertad reivindicada por los primeros frailes rasos.

La práctica de campo de la "Santa Visita" y la denuncia de dimensión política, pese a excepciones desgraciadamente numerosas que confirman la regla, son los rasgos lascasianos de los sucesores del primer obispo de Chiapas. No obstante las apariencias, campo y denuncia no son innovaciones heterodoxas de algunos obispos progresistas, sino al contrario la vieja tradición de la Iglesia chiapaneca, su herencia lascasiana.

Esta praxis chiapaneca cuyos protagonistas fueron frailes y obispos cuyo testimonio queda plasmado cada década durante 460 y tantos años en los manuscritos del AHD, reconstituye la vida *post mortem* de Las Casas; la escribe en filigrana, retratando cómo ha sido aprehendido, comprendido y perpetuado el ser y el hacer del primer obispo de Chiapas.

A fines del siglo XVIII surge la revolución marítima de las primeras fragatas rápidas y, ya desde el siglo XIX, la de los primeros vapores. Los obispos de Chiapas, tal como Las Casas en otros tiempos, cruzan el océano varias veces, brincando de su mula al trasatlántico. Queda por explorar si esas voces chiapanecas, del otro lado del charco, contribuyeron a dar permeabilidad a la opinión internacional para que sintonizara con el mensaje de Las Casas, redescubierto en sus fuentes, cuando aires nuevos y la ciencia histórica devolvieron a la humanidad la figura que la prepotencia le había usurpado, pretendiendo callarla para siempre.

Pero no se puede cerrar el expediente de Las Casas *post mortem* sin explorar la memoria chiapaneca fuera del ámbito de la jerarquía.

Los gobiernos del siglo XIX cambiaron el nombre de la vieja Ciudad Real y colonial, por aquel de San Cristóbal *de Las Casas*. Es decir, no quisieron que la imagen lascasiana anidara solamente en la mente del clero. Apenas terminada la construcción neoclásica -es decir eminentemente laica- del actual palacio municipal, el ayuntamiento y el jefe político anticlerical de San Cristóbal empezaron a remodelar la vieja plaza mayor para convertirla en parque central y éste en liberal "Jardín de la Reforma". Para lograrlo, presentaron a la presidencia de la república el proyecto de demoler la torre de la catedral y la Iglesia de San Nicolás, para erigir en su lugar una estatua de Las Casas en medio de un área arbolada y florida. Fray Bartolomé, junto con Juárez, simbolizaba los ideales conquistados en la Reforma (AHD, años 1898-1901).

La imagen popular de Las Casas anidó también en los hogares, allí donde no intervienen los oficiales, fuesen civiles o eclesiásticos. Cristaliza en un cuadro sin fecha que se localizó en el extranjero y pertenece ahora a una colección particular de donde llegó una fotografía al AHD. "Se pintó en Sa Sa para la familia de los Castillos". La letra del texto que lo adorna en el mismo marco testimonia un periodo anterior al descubrimiento decimonónico de las fuentes de Las Casas (y sitúa su fecha de nacimiento en 1480 -y no el clásico 1474: ¿índice de datación?). Su contenido expresa por qué el pueblo sigue cultivando la memoria de Las Casas; cito:

(...)

Fue 7 veces a España

para defender a los Yndios.

Renunció su mitra y la del Cuzco

para quedarse perpetuo defensor de ellos

(...) (el subrayado es nuestro).

Puesto que "renunció", en el cuadro no figuran ni el bastón ni la mitra de los atributos episcopales. La pintura, por lo tanto, no está destinada a la Sala Capitular que se adorna con la galería de los

retratos de todos sus preladados. La obra asemeja más bien la efigie de un santo que se ofrece a la devoción de una ermita o de un altar doméstico. Entre pintura y marco, abajo de la imagen, aparece otro texto de burda letra que equivale a una canonización popular de fray Bartolomé. Cito:

*Yndianos esta es su Ymagen
Venera a Casas que fue
de nuestros Padres el Padre.*

Bibliografía

AHD = Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas; citado así, con fecha del documento, cuando el manuscrito queda inédito.

Anaya y Díez de Bonilla, Gerardo

s.f (¿1934?): *Compilación de datos relativos a los obispos de la santa Iglesia de Chiapas*, 3 tomos inéditos (en el AHD).

Andrade, Vicente de P.

1907 *Noticias biográficas de los ilustrísimos Señores obispos de Chiapas*, México.

Aubry, Andrés

1990 *Los obispos de Chiapas*, INAREMAC, San Cristóbal de Las Casas.

1991 *San Cristóbal de Las Casas, su historia urbana, demográfica y monumental, 1528-1990*, INAREMAC.

BAHD

1985 "Polanco, analista de Chiapas", *Boletín del AHD*, vol. II, núm. 1.

Blom, Frans (Ed.)

1974 *Diario de fray Tomás de la Torre, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.*

Duviols, Pierre

1971 *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial, "l'extirpation de l'idolatrie" entre 1532 et 1660, Institut Français d'Etudes Andines, Paris-Lima.*

Fride, Juan

1974 *Bartolomé de Las Casas: precursor del anticolonialismo. Siglo XXI editores, México.*

Las Casas, Bartolomé de

1971 *Los indios de México y Nueva España, Edmundo O'Gorman (Ed.), Porrúa, México, D. F. (=Apologética Historia).*

Pareja, fr. Francisco de.

(1688) 1882, *Crónica de la Provincia de la Visitación de Ntra. Sra. de la Merced, México.*

Zavala, Silvio.

1984 *Filosofía de la Conquista, FCE, México.*

LAS BASES FILOSÓFICAS DEL PENSAMIENTO DE FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

Pablo Romo Cedano*

Introducción

Contexto

Las últimas décadas del siglo XV y las primeras del XVI pueden considerarse como algunos de los momentos de la historia occidental más trascendentes y simultáneamente más paradójicos de todas las épocas. Son años de una efervescencia intelectual muy notable, producto de múltiples factores sociales, que transformarán todo el pensamiento occidental.

La tierra dejará de ser el centro del universo para rotar humildemente alrededor del sol y el hombre se constituirá en el centro de todo lo creado, generando toda una nueva concepción de relación en torno a él. Esta será la primera revolución copernicana.

La economía de ese mundo conocido, o mejor dicho, desconocido, se encuentra en una profunda crisis y ello no obsta para que el triunfalismo renacentista exprese en los más acabados diseños al hombre vigoroso y casi inmortal. Las ideas de transformación, revolución y reforma circulan en todas partes y a todos los niveles. Cada quien la entiende desde su ubicación y desde ella actúa consecuentemente. Los campesinos empobrecidos de Europa central se revelan, los religiosos exigen reformas, los reyes y príncipes proclaman una nueva era de relaciones con sus súbditos y con los diferentes reinos y principados.

Los intelectuales recogen las manifestaciones y las editan en tratados nuevos de teología, filosofía, política, economía. Maquia-

* Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas.

velo (1469-1527) presenta al *Príncipe*, Tomás Moro (1477-1535) su *Utopía*, Erasmo de Rotterdam (c. 1466-1536) su *Elogio a la locura*, Lutero (1483-1546) responde con fuerza a la corrupción de la Iglesia; Calvino (1509-1564) y Knox (1514-1572) le seguirán. Es la esperanza y la desesperanza la que inunda ese mundo agotado y renaciente.

La teología y la filosofía son los instrumentos esenciales de la disputa por el avenir.

Los reinos de la península Ibérica, a pesar de sus distancias con el resto de la Europa mediterránea y central, se encuentran contagiados por estos impulsos y por aquellos que les eran propios por su historia particular. Los centros de estudio, las universidades, son lugares comunes de similares problemáticas con toda Europa. Salamanca es el *studium* de los frailes predicadores donde, en ese tiempo, se relee y profundiza con creatividad en la escolástica y especialmente en Santo Tomás.

Salamanca es el centro de reflexión que tendrá mayor incidencia en las líneas de pensamiento de las conquistas del "Nuevo Mundo". Ahí están las huellas de Tomás de Vio Cayetano (1468-1534) que dará un nuevo impulso al estudio de Santo Tomás; Melchor Cano (1509-1560) fortalecerá el rigor lógico de la escolástica; Francisco de Vitoria seguirá muy de cerca la situación indígena y apartará, entre otras cosas, sus reflexiones en torno a la relación con los nuevos pueblos -en sus *Relecciones teológicas*-. En fin, Salamanca será la referencia teórica a la que habremos de acudir para descubrir las bases filosóficas y teológicas del pensamiento de fray Bartolomé de Las Casas.

Las filosofías y las teologías no neutrales

El uso de la filosofía y de la teología como ciencias explicativas no es de ninguna manera neutro. Entendemos neutral en sentido de imparcial. Así, es preciso, ante todo, reconocer que la perspectiva desde la que se elabora es factor determinante en la orientación y uso de la misma. Si aceptamos el círculo hermenéutico que plantea la ciencia como básico para el desarrollo y expresión científica -tal

es el caso de las ciencias sociales-, a saber una realidad que se está generando; una conciencia de esta realidad que parte justamente de la primera; una elaboración sistemática de esta autoconciencia y una reentrega a los creadores de esta realidad para su verificación y reelaboración, estamos aceptando lo complejo y parcial de aquello que se produce.

Ciertamente, esta distinción es metodológica en su fondo y no quiere decir que los "pasos" se den en estricto orden o secuencia en todos los autores.

En nuestro autor, cabe aclarar, la separación metodológica expresada del "paso" realidad y conciencia, no trata de un ente diferente yuxtapuesto *-a priori-*, sino de la comprensión compartida *-comunitaria-* que brota de la experiencia. No será así el caso de sus detractores o de algunos que se dicen sus aliados (Romo, 1990: 2).

Esta aclaración va a ser fundamental en nuestro tema ya que de esto depende la comprensión cabal del conflicto de pensamientos. Es decir, la derivación ideológica del uso del pensamiento es el producto de la reelaboración, situada, de los instrumentos reflexivos y de las verdades básicas, en su reentrega a los creadores de la realidad.

La figura de Bartolomé de Las Casas en ese contexto

Podría ampliarse aun mucho el contexto en el que fray Bartolomé desempeña su actividad, no pretendo, sin embargo, hacer tal labor, supongo su conocimiento y explícito únicamente la respuesta que él da.

Helen Rand Parish (1992) en su última obra sobre Bartolomé de Las Casas, de una manera muy natural aborda el itinerario espiritual de nuestro fraile y con gran lucidez presenta las crisis que tiene de acuerdo a los pasos infructuosos en su lucha por la defensa de los indios. Las Casas no es un monolito en su pensamiento; su objetivo, una vez que logra su "conversión a Cristo en los indios" no se altera sustancialmente; sin embargo, sus estrategias varían. Los argumentos aducidos a lo largo de la penosa peregrinación van a ser modificados, perfeccionados, negociados. Llegar a las bases filosófico-teológicas implicará seguir su itinera-

rio, en congruencia con lo dicho, y esto, ciertamente, nos conduciría a escribir una nueva biografía del dominico. No es el caso; a pesar de ser el reto. Hoy habremos de conformarnos con ciertas pistas para futuros trabajos.

Propongo, en este sentido, retener la formación académica de Las Casas, la maestría del uso de herramientas intelectuales, la capacidad de la lectura de los signos de los tiempos y la teleología de su pensamiento.

Las bases fundamentales de la formación académica las encontramos en su formación inicial,¹ en los estudios desarrollados cuando ingresa a la Orden de Predicadores y en sus continuas reflexiones con los profesores de Salamanca. Más adelante explicitaremos este sedimento teórico.

Bartolomé de Las Casas no solamente conoce los más diversos autores, su sentido y relevancia, sino que los usará con pertinencia y sin contradicción.

En un momento tan decisivo de la historia la erudición no basta para alcanzar la claridad de visión para el futuro. El dominico, en su difícil trayecto, logra interpretar los signos que se le presentan en lenguaje teológico, revelando el alcance de su realidad para las siguientes generaciones. Y para su presente, manifiesta los principios elementales de relación humana en la justicia y su origen en la realidad divina.

Su pensamiento, histórico y progresivo como es, devela inequívocamente un sentido. Es decir, está encaminado no al imperio de la ley sino muy por encima de esto: a un orden de relaciones de justicia humanas con un sustrato, por más incómodo que sea el decirlo, divino.

Muy lejos estamos ya de aquellas opiniones de Menéndez Pidal (1963) relativas a la esquizofrenia de fray Bartolomé; muy por el contrario, aquello que le da cuerpo a su doctrina es la coherencia

¹ Rand Parish (*op. cit.*: 12) cita como probable su formación en la escuela catedralicia de Sevilla. Cf. Giménez Fernández (1956,2:670-717).

vital que Bartolomé tuvo en su vida. La autenticidad de su discurso es verificado en una vida cabal hasta sus últimos días.

Antes de presentar los elementos teóricos de la filosofía y de la teología de que hará uso Las Casas, subrayo el método que nos está avisando la dirección que tomarán (en la no-neutralidad) y advierto que se refinarán en la medida en que se cumplan los ciclos (realidad, conciencia de tal, reflexión profunda y verificación), ejes donde gira la vida del dominico.

Las bases filosóficas de Bartolomé de Las Casas

Muchos son los autores que se han aproximado a Las Casas desde la perspectiva de su pensamiento filosófico-teológico. Si nosotros queremos reconocer sus fuentes será necesario encontrarlas en autores clásicos que en tiempos del dominico se consultaban, que, por otra parte, serán las fuentes del cristianismo tradicional.

De todas las citas que Bartolomé de Las Casas realiza directa o indirectamente los autores más mencionados son: Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás de Aquino. Hace alusiones directas a la *ética*, a la *Metafísica*, a la *Física*, a la *Política* de Aristóteles; de San Agustín son varios: *De trinitate*, *La Ciudad de Dios*, *Confesiones*, *De immortalitate animae*, entre los que más destacan. De Santo Tomás fundamentalmente cita las *Summas*.

Evidentemente la Biblia es frecuentemente citada; especialmente del Antiguo Testamento, a los profetas y el Pentateuco. Del Nuevo Testamento cita los Evangelios y las Cartas Paulinas. La patrología la conoce en profundidad, cita con preferencia a Crisóstomo, Gregorio y Jerónimo. En menor escala, de los autores de los primeros siglos, cita a Ambrosio, Anselmo, Atanasio, Beda, Boesio, Buenaventura, Cirilo, Dionisio el Aeropagita, Dionisio el Grande, Hilario, Isidoro, Policarpo, Próspero, Remigio, Severo. De la Edad Media prefiere citar a Adriano VI, Duns Scoto y Gerson.

En la perspectiva legal tenemos citas frecuentes de concilios y decretales. Conoce bien a Graciano, Sexto, los concilios de Toledo,

los convocados por Alejandro VI, Clemente III, Nicolás Pablo III. Conoce los códigos romanos.

Sería imposible revisar una a una las citas para verificar de qué manera las usa. Nos concretaremos a lo más sobresaliente de los autores más citados.

Aristóteles

Como buen escolástico, Bartolomé tomará de los clásicos griegos los tópicos ya desarrollados, optando entre Platón y Aristóteles, por el estagirita. A pesar de las seductoras propuestas de Platón en torno a *La República* y la moda que cunde en Europa de planteamientos de sociedades perfectas, el dominico apuesta más a los planteamientos aristotélicos y se transparentarán no solamente en los temas de filosofía política sino sobre todo en la metafísica.

Uno de los puntos clave para acercarnos a Bartolomé es la teleología, como proyecto universal del que habrá que adecuarse. La finalidad por la que se constituye el Estado, como todas las demás obras y acciones humanas están encaminadas a un orden, es decir, responden causalmente y proceden teleológicamente. El concepto "fin" es constitutivo de la naturaleza y lo complejo se produce por el desarrollo de lo primigenio, a lo que en definitiva se llegará. El devenir aumenta la actualización de las potencialidades² del ser de tal manera que adquiere un "peso" ontológico mayor, no tanto por su antigüedad, sino por su actualidad real.

En otras palabras, el ser se define no solamente desde su actualidad sino junto con su potencialidad.³ Para Bartolomé de Las Casas esto será argumento frecuente para la defensa del indígena.

² Aristóteles, *Metafísica*. L. 5. La potencia es "el principio del cambio. Es capacidad o facultad actuales de acceder una cierta forma de ser".

³ Aristóteles (*op. cit.* L.2.: p. 47). Recordamos los planteamientos de la causalidad, definiéndola él mismo, como "lo que hace que una cosa sea lo que es o que obre" y la última causa y fundamentalmente, es la "causa final" en la que nos señala "se entiende lo que no se hace en vista de otra cosa, sino, por lo contrario, aquello en vista de lo que se hace otra cosa".

El carácter finalístico⁴ de los seres es algo que los define fundamentalmente y toda cosa vendrá definida por su finalidad específica, la causa final será algo que determinará esencialmente a los seres y, dentro de ellos, al ser humano como máxima creación de la naturaleza.

El carácter político del hombre será otro aspecto clave en la lectura que Bartolomé privilegiará en Aristóteles. Es en la sociedad y no fuera de ella donde el hombre alcanza la plenitud de su ser. Si bien Aristóteles tiene como referencia la ciudad-estado, Las Casas concebirá la sociedad en una dimensión mucho más planetaria.

La ley y la justicia, en el pensamiento aristotélico, son concomitantes. En el libro la *Política* señala que: "la justicia de la ley debe entenderse en el sentido de igualdad. Y lo que es igualmente justo es lo que beneficia a toda la ciudad y a la comunidad de ciudadanos" (*Ibidem*, III: 12).

Cabe recordar que los planteamientos del estagirita van a ser superados en la Edad Media por Santo Tomás, el cual no discriminará a quienes no sean "ciudadanos". Sin embargo, la base original dará, ya de por sí, elementos fundamentalmente para una teoría del Estado basada en la igualdad y en la distribución de los bienes.

Dentro del tratado de la justicia⁵ encontramos un principio que permitirá sentar los cimientos de un edificio que perdura hasta hoy: El derecho natural. Al establecer el carácter metafísico de la naturaleza, se establece el derecho que de ella brota, no por el devenir histórico sino por su propio ser. En otras palabras: es fundamento ontológico el derecho que dimana de la propia naturaleza.

Sin embargo, los derechos en los particulares no se verán explicitados por la concepción del Estado como absoluto. El tiempo

⁴ Hay que recordar al acto perfecto, al motor inmóvil que en la filosofía medieval será fundamental para explicar muchas cosas. Aquello perfecto es "lo que contienen en sí todo, fuera de lo que no hay nada, ni una sola parte".

⁵ Para Aristóteles la justicia es la virtud que ha de informar todo el ordenamiento jurídico y se puede decir que la marcha ascensorial del Estado culmina en la existencia de la justicia perfecta como principio de relación interhumana.

y la reflexión provocarán, como hoy día se dice, la reivindicación histórica de tales.

El Estado es el absoluto en Aristóteles. Es en definitiva él quien pone y sanciona la justicia a los particulares. La radicalidad y ambigüedad de este principio será usado por los enemigos de Bartolomé como instrumento para dar carácter a las determinaciones que se dicten desde el "centro del poder", es decir, en España y el dominico lo revertirá para la elaboración de leyes "justas" desde los mismos principios universales.

San Agustín

Agustín es el padre de la reflexión sistemática en el mundo cristiano y heredero de su tiempo de un pensamiento sedimentado en Platón. El problema fundamental en San Agustín es Dios mismo. Con gran claridad podemos encontrar en la vida de Agustín el círculo del que hablábamos antes en su pensamiento. La realidad que vive y que acepta la conoce plenamente; hay una conciencia de esta realidad y con el tiempo iniciará una elaboración sistemática desde lo que ha vivido para finalmente reentregarla a la discusión. Este círculo se dará varias veces en él conforme va madurando y verificando aquello que escribe. De ahí que los conocedores de la obra San Agustín puedan encontrar en sus escritos un "primer Agustín", un "segundo", un "tercero".

Bartolomé de Las Casas encuentra en Agustín más que un cuerpo teórico desde donde elaborará sus argumentos. Se reconocerá él mismo en la conversión de Agustín -quizás como en la de San Pablo-. Aquel Juanico que le regalara su padre Pedro de Las Casas, que había comprado por ochocientos maravadíes (Rand Parish, *op. cit.*: 13, nota 9), será para el joven Bartolomé el inicio de un ciclo en su vida que quizá culminará escuchando a Montesinos en la Dominicana.

Es relevante el comentario de Xirau (1974:119) respecto a Agustín y será, sin lugar a dudas, extensivo para el dominico:

“En realidad hablar de pruebas de la existencia de Dios, en San Agustín es, sin ser falso, algo arbitrario. Gilson ha visto que toda la filosofía de San Agustín, todo su pensamiento conduce a Dios. Habría que hablar más bien de una sola vía en la cual coinciden la razón, la fe y la caridad, en busca de una revelación que surge del mundo creado y del alma cuando ésta regresa a sí misma y encuentra que en ella habita la verdad.”

Si bien Bartolomé no coincide con los planteamientos de origen maniqueo que pudieran filtrar el pensamiento agustiniano, dada su formación aristotélica tomista, la profundidad de su vida penetra absolutamente toda su expresión escrita y argumentativa. Podríamos decir hoy de Bartolomé que es un hombre que vivió a carta cabal aquello que predicó. La pasión con que Agustín vive el drama de la realidad humana es similar al de Las Casas. El ser combativo, violento, apasionado por la experiencia de Dios expresa su pensamiento.

La cosmovisión agustiniana de la armonía de la creación que va aumentando en niveles para aproximarse al creador y el mal como realidad que cunde e impide al hombre el acceso a su creador, serán los polos con que presentará frecuentemente Las Casas la realidad de las Indias. Aquel mal que viene de la codicia, de la mentira, del engaño y explotación importados desde España y la “Ciudad de los naturales” donde la presencia de Dios se manifiesta en una armonía impecable.

El amor es la única realidad posible para combatir al mal. Agustín, que conoce perfectamente las variaciones del amor y que no le tiene miedo, presenta la caridad como modo para la conversión de los herejes.

Las Casas, en *De unico modo* asumirá la tesis y en la práctica hará los intentos conocidos para la evangelización pacífica.

Santo Tomás

De la relectura que Santo Tomás hará de Aristóteles y de la aportación particular, se derivará un “nuevo pensamiento” que perdu-

rá en Occidente mucho tiempo. Bartolomé como heredero, por religión, del Aquinate, sostendrá muchos de los principios que aquél pronunció.

El sentido final de las cosas es Dios mismo. La naturaleza tiene su origen en Dios, en la inteligencia divina; por ello, también todo lo natural y el derecho natural por tanto, participa de esa ley eterna radicada en el Supremo Hacedor. El ser humano está llamado a la participación de la naturaleza divina en estado de suprema bondad y felicidad. Esto es captado por los primeros principios que generan el hábito para distinguir lo que le es propio.

Las Casas retomará estos argumentos como base de argumentación para explicitar el sentido mismo que tienen los naturales del "Nuevo Mundo" de dirigirse, sin la necesidad de extranjeros, hacia aquello que ellos consideran como bueno, justo y recto.

Tomás de Aquino aclarará desde la naturaleza misma del derecho, la ley y la justicia. El derecho regulará las relaciones externas de conveniencia social, constituyéndose como fin próximo del orden jurídico (sin que se restrinja a él) la perfección de la vida de la sociedad.

Nos equivocáramos mucho acerca del pensamiento de Las Casas si creyéramos que él planteó la serie de leyes como la panacea de solución al problema fundamental de justicia. Sería tan craso nuestro error como si dijéramos hoy que el imperio de la ley nos conduce, *sine quan non*, a la justicia. No es así, ni mucho menos. La justicia es virtud desde donde partirán las leyes positivas y no a la inversa. La regla y medida de los actos humanos es la razón, no la ley; así la ley se subordina a la razón en orden a conseguir el fin (*cf.* Santo Tomás, II-II: 57-58).

Ciertamente, el derecho natural ya desde el "Doctor Angélico" y antes aún, lleva a la necesidad de la existencia del Estado y de la autoridad política. Dada la sociabilidad del ser humano es de perfección el tener gobierno.

De ahí que Las Casas con tal ahínco muestre que los naturales tenían gobiernos muy desarrollados y complejos *antes que llegaran* los invaso-

res. Los hombrecillos de Ginés de Sepúlveda no tendrían ni capacidad para autogobernarse, de ahí la necesidad de imponerles gobierno.

Entre Santo Tomás y Aristóteles encontramos una gran diferencia en cuanto a la relación Estado-particular, pues como ya lo decíamos arriba, para el estagirita el Estado es absoluto, para el aquinate el fin personal último es superior, en cuanto absoluto, al fin de la comunidad, pero en cuanto no se refiere a lo absoluto de la persona, ésta se debe adaptar a los fines comunitarios. En el plano metafísico el ser humano es anterior al Estado. La sociabilidad es relación y por tanto accidente (en sentido metafísico).

Este aspecto será de vital importancia en la controversia de autoridad. ¿Quién gobierna la supuesta autoridad papal que puede dividir el mundo y compartirlo, o los naturales mismos? La supremacía del orden espiritual sobre el natural no impide a este último su propia autonomía.

Vale la pena detenernos unas líneas en este asunto de capital importancia.

Lo que para nosotros resulta imposible de comprender, en pleno mundo moderno, es que un solo hombre divida y decida la distribución territorial del mundo -al menos eso creemos(?)-. En el siglo XVI no era, en absoluto, evidente. Diversas posturas se oponían radicalmente: Marsilio de Padua, como adversario del poder papal, planteaba en todo orden que el pueblo debe elegir a su gobernante, por la otra parte, Egidio Romano manifestaba una total subordinación de todo orden a la autoridad romana. Entre tales posturas se encontraba un inmenso arco iris de pensadores y posturas: Guillermo de Occam, Bartolo y Enrique de Susa, entre otros. Santo Tomás y después Juan Gerson y Tomás de Vio Cayetano, con la escuela salamantina, se ubicaban en la distinción de poderes y de órdenes de autoridad, como ya lo decíamos. Ramón-Jesús Queraltó (1976:38) al analizar este asunto nos dice:

“las dos esferas son perfectamente autónomas y cada una debe tener máxima jurisdicción en su campo propio, así la última

palabra en lo temporal la debe tener el príncipe, y la definitiva decisión en lo espiritual el Papa. Las dos son por tanto perfectas en sus respectivas jurisdicciones; ahora bien, hay momentos en que lo temporal roza y llega a mezclarse con la esfera espiritual, y será sólo en estos casos cuando el poder temporal deberá subordinarse al espiritual."

(Cinco siglos después habrá muchos que sigan pensando así).

Las Casas, en esta encrucijada tan difícil, se aproximará más a Marsilio y reducirá el papel del pontífice al extremo del bien espiritual y en la medida y grado que sea necesario para salvar este fin sobrenatural.

Cabe señalar que en la argumentación lascasiana se matizará de acuerdo al contexto y las variaciones de poder en tanto convenga para la autonomía indiana.

Bartolomé tomará de Santo Tomás la concepción de libertad como derivada de la naturaleza. La fe no acrecienta ni disminuye el derecho natural, ni mucho menos puede anularlo bajo ningún concepto. De ahí que, cuando se quiera justificar la invasión por razón de la fe, Las Casas se opondrá hasta el extremo de gritar que "más vale un indio vivo aunque no-bautizado que uno bautizado pero muerto".⁶ Enrique Ruiz (1976:114-148) en su estudio sobre la justicia y el proselitismo cristiano en Bartolomé de Las Casas, desarrolla en profundidad este tema. El derecho del bien espiritual como pretexto de presencia extranjera en las "nuevas tierras" está en relación directa al bien económico que produce la explotación de la encomienda. Osar afirmar que la acción española no evangelizaba era poner en entredicho la razón por la cual se estaba presente en nuestras tierras.⁷

⁶ Bartolomé de Las Casas señala: "Cristo concedió a los apóstoles solamente la licencia y la autoridad de predicar el Evangelio a los que voluntariamente quisieran oírlo, pero no la de forzar o violentar a los que no quisieran escucharlos. No autorizó a los apóstoles o a los predicadores de la fe para que obligaran a oír a quienes se negaban a ello, ni los autorizó tampoco para castigar a quienes los echaran de sus ciudades, porque no estableció para castigarlos ninguna pena temporal, sino una pena eterna..." (1942: 177).

⁷ Baste recordar las Bulas que conceden a los reyes españoles las tierras y su administración para la evangelización y cristianización: *inter caetera*, *Piis fidelium*, *Inter caetera II*, *Eximien devotionis*, *Dudum siquidem*. Bulas expedidas en 1493 (Cf. Zavala, 1971 y Giménez Fernández, 19).

Un último punto que faltaría tratar es el de la guerra. En efecto, Bartolomé tomará la propuesta de Santo Tomás indicando que como la guerra no es un fin sino un medio para lograr algo deseado, ella se subordina a lo que se persigue. El santo establece que la guerra será lícita sólo como medio defensivo; es decir, para satisfacer una injuria inferida previamente (Santo Tomás, II-II:90).

Las Casas habrá de luchar fuertemente contra el argumento de guerra justa que no solamente es esgrimido por boca de sus enemigos sino también las argumentaciones hechas por hermanos de orden. Es el caso de Francisco de Vitoria que en su postura frente a la "guerra justa" quedará en la ambigüedad y tanto Ginés, como Las Casas harán uso de ella (Losada, 1976: 219-268). Losada nos pone en antecedentes frente a Vitoria, maestro de Bartolomé diciendo:

"Desarrollando las ideas de San Agustín y Santo Tomás, Vitoria admite la legitimidad de la guerra cuando ésta se emprende por una autoridad legítima con justa causa e intención recta(...). Es necesario que el Estado culpable haya rehusado previamente una reparación."(*op. cit.*:229).

Vitoria continúa explicando los diferentes condicionamientos para poder hacer una guerra justa y todos ellos dan posibilidad para que, en el caso concreto de España, haga "guerra justa" contra cualquier pueblo infiel. Sin embargo, Las Casas no admitirá *a priori* los argumentos aducidos por su maestro y, uno a uno, los diluirá y comprobará que la guerra que altera la paz como bien mundial no se justifica por ningún motivo.

Primera síntesis

Después de dar un vistazo rápido a la herencia que recibe Las Casas de los pensadores más importantes, podemos reafirmar que el contenido teórico lo aplica como segundo momento en su camino de reflexión, siendo la experiencia la que dictará los elementos rescatables de tal o cual pensador. La realidad cuestionadora y la conciencia de tal realidad, que debe ser transformada, genera una

elaboración sistemática *a posteriori* de lo que reentregará a los gestores de la realidad de su momento. Este proceso, o método de reflexión, podrá ser capaz de verificar qué elementos son verdaderos, cuáles son falsos y anticipar mucho de lo que pensadores posteriores rescatarán para usarlos en sus reflexiones.

Bartolomé de Las Casas, en el filo de la modernidad, no renuncia a su historia, o la pone entre paréntesis: la asume en su drama y vigorosamente lucha para transformarla. A siglos de distancia, es ejemplo para los críticos de la modernidad como luchadores acabados y conformes en la parcialidad y la aceptación de las realidades paralelas y para los utopistas materialistas que no trascienden la realidad de lo que ven y que no permean su vista con una esperanza divina.

Las Casas no se agotó en la conclusión de su primer ciclo, o crisis, como la llama Helen Rand Parish, sino que en la verificación real de su reflexión con los constructores de la historia la reorganiza y reelabora para iniciar una segunda y una tercera circunvolución de su método: realidad, conciencia, elaboración sistemática y reentrega a los protagonistas de la realidad.

En este sentido termino con lo que decía hace dieciséis años Lewis Hanke (1976: 263) "Las Casas es demasiado importante para ser dejado a los lascasistas, demasiado universal para ser confinado dentro de una cultura..." y agrego: demasiado radical para comprenderse en estos tiempos...

Bibliografía

Giménez Fernández, Manuel

1956 "La juventud en Sevilla de Bartolomé de Las Casas", *Miscelánea de Estudios dedicados al doctor Fernando Ortiz*, tomo 2: 670-717, La Habana.

1944 *Las Bulas alejandrinas de 1493 referentes a las Indias*. Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla.

Hanke, Lewis

- 1976 "Una palabra", *Fray Bartolomé de Las Casas en Hispanoamérica*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Las Casas, Bartolomé de

- 1942 *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, Fondo de Cultura Económica, México.

Losada, Angel

- 1976 "Fray Bartolomé de Las Casas, miembro insigne de la escuela de derecho internacional de Salamanca. Su obra inédita 'Apología', " *Fray Bartolomé de Las Casas en Hispanoamérica*, pp. 219-268. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Menéndez Pidal, Ramón

- 1963 *El padre Las Casas, su doble personalidad*, Espasa Calpe, Madrid.

Queraltó, Ramón-Jesús

- 1976 *El pensamiento filosófico-político de Las Casas*, Sevilla.

Rand Parish, Elen (Ed.)

- 1992 *Bartolomé de Las Casas, The Only Way*, Paulist Press, Nueva York.

Romo, Pablo

- 1990 "La eclesiología en la teología de la liberación". Mimeografiado.

Ruiz, Enrique

- 1976 "Proselitismo cristiano, libertad religiosa y justicia en la obra de Bartolomé de Las Casas", *Fray Bartolomé de Las Casas en Hispanoamérica*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Xirau, Ramón

1974 *Introducción a la historia de la filosofía*, UNAM, 4a edición, México.

Zavala, Silvio

1971 *Las instituciones jurídicas de la conquista de América*, Editorial Porrúa, México.

LAS CASAS, EL DERECHO Y LA PROTECCIÓN A LOS DÉBILES

Ángel Robles Ramírez*

En la vida azarosa de fray Bartolomé de Las Casas podemos distinguir varias etapas: la del clérigo que llega a tierras americanas y es un encomendero más en Santo Domingo y, posteriormente protegido por Diego Velázquez, en Cuba (1502-1514); la del convertido a la causa de los indios hasta su fracaso en la colonización de las costas de Venezuela (1514-1524); su entrada a la orden de los dominicos y sus posteriores andanzas en la Corte, hasta su participación en la promulgación de las Leyes Nuevas (1524-1543); el periodo que parte de su consagración como obispo de Chiapas, su triunfo en la evangelización pacífica de Tezulutlán hasta su definitivo regreso a España (1544-1547) y, por fin, su estadía en España, señalada por su conocida disputa con Sepúlveda y la publicación de sus tratados, hasta su muerte (1566).

Si nervio del batallar de Las Casas fue la libertad de los indios y la supresión de la encomienda ¿cómo y cuándo empiezan a germinar en él estas ideas? El mismo, en su *Historia de las Indias*, nos narra la impresión que causó aquel notable sermón de fray Antón de Montesinos pronunciado en Santo Domingo ante las autoridades presididas por el virrey don Diego Colón en uno de los domingos de Adviento del año de 1511. Entonces aquel fraile preguntaba: "¿con qué derecho los españoles tenían en tan cruel y horrible servidumbre a los indios y si éstos no eran hombres o si carecían de ánimas racionales?"

La reacción provocada fue tan violenta que Montesinos se vio obligado a regresar a España y, ante el rey, exponer la situación por la que atravesaban los naturales y, posteriormente, presentar al

* Patronato Fray Bartolomé de Las Casas, A.C., México.

Real Consejo su "Información Jurídica" que deberá influir en aquellas Leyes Nuevas, las Leyes de Burgos de 1512 y 1513.

Luis Alonso Getino(1945:46) historiador de estos acontecimientos nos dice:

"El punto cardinal, la clave filosófico-teológica que Montesinos hizo triunfar ante el Consejo Real, fue éste: el rey debe gobernar a los indios como vasallos, no como esclavos; su dominio sobre ellos habrá de ser político no despótico.

La segunda conclusión de Montesinos, sostenida ante el Consejo Real, como nos asegura su impugnador el licenciado Gregorio, era que el Rey no podía conceder esa clase de encomiendas o sometimiento de los indios a los españoles; porque eso implicaba esclavizar a los vasallos, que deben ser ciudadanos libres.

Una tercera conclusión estableció el P. Montesinos para los que habían usado y abusado de los indios encomendados y era la obligación de restituir a los indios las ganancias obtenidas por la servidumbre indebidamente impuesta."

Ideas todas que encontraremos en el pensamiento lascasiano desarrolladas en sus escritos y tratados y que serán el motor de sus acciones. Pero ¿cómo veía entonces el mismo Las Casas la situación de los indios dados en encomienda o reparticiones so pretexto de evangelizarlos? Oigamos lo que él mismo nos dice:

"Estos fueron los principios de donde nació poco a poco el repartimiento que agora llaman encomienda, y por consiguiente, la total perdición de todas estas infinitas naciones; porque como se enseñaron los españoles, aun los labradores que venían asoldados para cabar y labrar la tierra y sacar el oro de las minas, a haraganear y andar el lomo enhiesto, comiendo de los sudores de los indios, usurpando cada uno por fuerza tres y cuatro y diez que le sirvieron (por la mansedumbre de los indios, que no podían ni sabían resistir) y según dice el Almirante en una destas cartas Francisco Roldán y su gente alzada traían más de 500 individuos,

y cuando se mudaban de una parte a otra, serían más de 1000 para llevarle las cargas... De las vejaciones y aporreamientos y maltratos en todo género de rigor y austeridad no quiero decir más de lo que abajo se dirá.”(Las Casas, 1951, I, cap. CLV).

Las Casas, pues, observaba y su extraordinaria memoria iba registrando los acontecimientos que le tocaba vivir y, como hombre práctico, se calificaba como '*ejercitado in agilibus*':

“andaba bien ocupado y muy solícito en sus granjerías, como los otros, enviando indios de su repartimiento en las minas a sacar oro y hacer sementeras, y aprovechándose dellos cuanto más podía.”

Y reprochándose de su conducta, de ninguna manera sacerdotal, añade:

“ningún cuidado tuvo más que los otros de acordarse que eran hombres infieles y de la obligación que tenía de dalles doctrina, y traellos al gremio de la iglesia de Cristo.”(*Ibid.*).

Así describe su actividad como encomendero en Cuba, contrastando su comportamiento con el de su socio, el ejemplar Pedro de Rentería.

Sin embargo, algo iba minando su interior. No olvidaba las prédicas de los dominicos y hace memoria de su rebeldía ante alguno de ellos que se negó a confesarlo por tener indios en encomienda. Y llega aquel día de Pascua de Pentecostés de 1514, señalado por él como el de su conversión a la causa de los indios, fecha en que debiendo preparar su sermón “comenzó a considerar consigo mismo sobre algunas autoridades de la Sagrada Escritura” y se encontró con el capítulo 34 del *Eclesiástico* que le va a calar y marcar para toda su vida:

“Quien ofrece en sacrificio el fruto de la injusticia, su ofrenda es impura.”

“Los dones de los que no toman en cuenta la Ley no agradan a Dios.”

“Al Altísimo no le agradan las ofrendas de los impíos, ni por los muchos sacrificios perdona los pecados. Ofrecer un sacrificio con lo que pertenecía a los pobres es lo mismo que matar al hijo en presencia del padre.”

“El pan de los necesitados es la vida de los pobres, privarlos de su pan es cometer un crimen. Quitar al prójimo su sustento es igual que matarlo; el que quita al trabajador su salario no difiere del que derrama sangre.”

Este pasaje lo sacudió, de tal manera que

“Pasados, pues, algunos días en aquesta consideración y cada día más y más certificándose por lo que leía cuanto al derecho y vía del hecho, aplicando lo uno a lo otro, determinó en sí mismo, convencido de la misma verdad, ser injusto y tiránico todo cuanto cerca de los indios en estas Indias se cometía”(Las Casas, *op. cit.*: L, III, cap. LXXIX).

Y ya convencido de la injusticia e inhumana situación de los indios, determina denunciar y condenar estos gravísimos males y, para poner de inmediato en práctica su determinación y poder libremente condenar los repartimientos y encomiendas, renuncia para siempre de las que él tenía.

¡Empieza entonces la vida del nuevo fray Bartolomé de Las Casas!

¿Cuál es el “Derecho y vía del hecho” mediante el cual Las Casas descubre en Cuba “ser tiránico todo cuanto acerca de los indios en estas Indias se cometía y para probar y corroborar la justicia de aquestas indianas gentes”? Su experiencia de muchos años y su estudio del Derecho.

Ya en su larga carta de 1563 dirigida a los dominicos de Chiapas y Guatemala escribía:

“Ha sesenta y un años que vide comenzar estas tiranías e ir creciendo siempre y aumentándose hasta hoy; y sé que hoy en

todas las Indias se cometen, y selo como si presente fuese por las muchas y contiúas cartas y relaciones y clamores que de muchos cada día recibo de todas esas partes. Y así tengo mas que otro noticia y ciencia del hecho y ha cuarenta y ocho años (¿desde 1514?) que trabajo de inquirir a estudiar y sacar en limpio el derecho,; creo, si no estoy engañado, haber ahondado en esta materia hasta llegar al agua de su principio.”(Las Casas, 1958, tomo CX: 470).

Aquí nos referiremos, en primer lugar, a su tratado *Principia Quaedam...* o sea “Algunos principios que deben de servir de punto de partida en la controversia destinada a poner de manifiesto y defender la justicia de los indios”, impreso en el año de 1552 y que destaca por su brevedad y su exposición característicamente escolástica, construída sobre la base de silogismos. Sustenta cuatro grandes principios los cuales desarrolla mediante razonamientos y autoridades, confirmaciones y alegaciones, pruebas y conclusiones:

“Primero. El dominio de las cosas que son inferiores al hombre corresponde a todos los hombres del mundo, sin exclusión de fieles o infieles, según la justicia y disposición divida en lo común, y con arreglo al derecho natural y de gentes en lo particular.

“Segundo. El dominio de un sólo hombre sobre los otros, en cuanto lleva consigo el deber de aconsejar y dirigir, que por otro hombre es la jurisdicción, pertenece al derecho natural y de gentes.

“Tercero. Todo hombre, toda cosa, toda jurisdicción y todo régimen o dominio, tanto de las cosas como de los hombres, de que tratan los dos referidos principios son, o por lo menos se presume que son, libres, si no se demuestra lo contrario.

“Cuarto. Todo jefe espiritual o temporal de cualquier multitud está obligado a ordenar su régimen al bien común y a gobernarla de acuerdo con su naturaleza.”

Tras el denso razonamiento descubrimos sus fuentes aristotélico-tomistas, de las cuales toma el principio de finalidad como la columna vertebral de un sistema globalizador que encuentra en todos los seres la natural tendencia a buscar su perfección mediante la búsqueda, en el hombre y en la sociedad, del bien y del bien común.

La doctrina escolástica de entonces distinguía claramente la jerarquía de los fines basándose en la división de lo material y lo espiritual y, como consecuencia, siendo el hombre materia y espíritu y además sociable, la agrupación de éste en dos comunidades:

La sociedad civil que provee a la realización de su fin temporal.

La comunidad espiritual que provee a su fin eterno.

Así lo enseñaban entonces los teólogos juristas, entre otros Domingo de Soto en su cátedra de Salamanca, el mismo que resumió la disputa habida en 1550-1551 entre Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, autor asimismo de la obra *De Justicia et Jure*, mencionada por Las Casas y reconocida por sus contemporáneos (Sahar Vergara, 1946:85-100).

Pero más allá de los principios jurídicos de la causa de ellos la encuentra el fraile lector e investigador en la Ley Divina, en el Derecho Natural y el de Gentes hasta llegar al pacto social mediante el cual los hombres se congregan en sociedad a fin de convivir y establecen la Ley Humana que, como toda ley, tiene una finalidad: realizar la justicia que equivale a dar a cada uno lo que es suyo. Defensor del jusnaturalismo, se apoya en el principio aristotélico:

“si algo es natural para cualquiera, conviene que así mismo sea natural lo que sin esta condición no puede existir... porque la naturaleza no falla en lo necesario.”(Las Casas, 1974; II:1241).

Y así prueba que:

“En cuanto a lo temporal... que todas estas naciones y pueblos son libres y también las tierras que habitan, como que no reconocen

fuera de sí ningún señor ni imperios, así de sus personas como de sus tierras y cosas particulares.”(*op. cit.*: 1271).

Doctrina de libertad y antiimperialista. Pero, los hombres de estas naciones y pueblos viven en sociedad, y por Derecho Natural y de Gentes tienen sus “jefes, reyes, caciques y tatoanes... las cuales dirigen y gobiernan las comunidades y multitudes humanas y cuidan del bien común de las mismas.”(*Ibid.*: 1247).

Y el acto principal de todo poder civil es juzgar, es decir el derecho, es determinar lo que es justo. Por ello:

“No es lícito, incluso a los que ejercen autoridad pública, cometer injusticia ni inferir un agravio a nadie, aunque se trata de un infiel; y lo intentaría si despojase o privase de sus derecho, dominio y jurisdicción o le impidiese ejercerlo al señor que lo posee sobre sus propios súbditos; porque como a nadie esté permitido transgredir el derecho natural ni el de gentes, u obrar contra éstos, ya que gracias a tales derechos un señor temporal posee el dominio, el derecho y la jurisdicción (como ya se ha demostrado) se haría también ofensa a los súbditos de ese señor.”(*Ibid.*:1249).

Las Casas es un hombre de su época; su recia personalidad orientada por las enseñanzas que, primero como sacerdote y después como fraile, fue haciendo suyas, pronto entró en conflicto ante las realidades que le rodeaban y a través de las cuales descubre su vocación y su destino: la defensa de la justicia que asistía a los hombres del Nuevo Mundo y que en su espanto e indefensión enmudecieron. Se transforma así en el abogado de América. Y aquí Las Casas es el hombre comprometido sin concesiones, sin claudicaciones como que defenderá principios que basados en la Ley Natural y en el derecho de Gentes considera que son inmutables, universales.

Su visión es una visión a lo divino y su vocación el ser instrumento de salvación en los dos planos: el terrestre y el sobrenatural. El primero se alcanza en la sociedad y los responsables de la paz, la seguridad y la justicia en ella; es decir, los gobernantes, deben

quitar todo impedimento que obstaculice el obtener el segundo que es el fin último.

Defiende el mandato misionero otorgado a España por el Papa Alejandro VI mediante las bulas *Inter Coetera* de 1593 y, como lo pide la reina Isabel en su testamento, a estas indianas gentes, más que con estrépito de armas y clamores de muerte, máxime que se les encontró mansas y pacíficas, se debe llegar con la paz, y el trato con ellas debe estar presidido por aquella caridad expuesta por el apóstol de los gentiles Pablo de Tarso. Todo ello lo consigna en su *De unico vocationis modo*, obra en la cual se muestra otro fray Bartolomé que no cuadra con el del ánimo intransigente, intemperante y desmesurado, como lo califica el gran polígrafo español Menéndez Pidal.

Así Las Casas, apoyándose en fórmulas y principios jurídicos de su época tomados de la Ley Divina, la Ley Natural, el Derecho de Gentes y las leyes humanas, en los preceptos evangélicos y doctrina de doctores y padres de la Iglesia, va estructurando la férrea malla de sus argumentaciones a fin de probar que "ningún poder hay sobre la tierra que sea bastante a hacer deterioro y menos libre el estado de los libres." (Las Casas, *op. cit.*:II 747).

Lo contrario de la libertad es la servidumbre, condenada ya por Montesinos y que se torna abominable si el ser humano no solamente pierde la dignidad sino que, convertido en cosa, se vuelve propiedad que para los juristas romanos, que bien la definieron, es el derecho, no solamente de usar y de disfrutar, sino de abusar de las cosas, y esto es la esclavitud.

Si el Tratado *Principia Quaedam...* al que hasta aquí nos hemos referido está íntimamente ligado sobre todo al "Tratado comprobatorio del Imperio soberano..." y sus temas de libertad y soberanía del pueblo serán ampliados en el *De regia potestate*, en el "Tratado sobre los indios que se han hecho esclavos" el fraile dominico completa las "veinte razones por las cuales prueba no deberse dar los indios a los españoles en encomienda, ni en feudo ni en vasa-

llaje" desarrolladas en el tratado "Entre los remedios..." (*Ibid.* II: 643-849).

Leyendo la nota preliminar, el argumento y el prólogo de este tratado sobre la esclavitud de los indios, el lector se entera de que la obra fue escrita por mandato de los muy poderosos señores del Consejo Real de las Indias; que en ella, al parecer, el entonces obispo da por escrito lo que sentía o entendía acerca de la materia de los indios que se han hecho esclavos, con muchas razones y autoridades jurídicas y que al dar su parecer compendiosamente, lo ordena en una conclusión con su prueba y tres corolarios que de ella dependen y la **Conclusión** -piedra de toque de su largo antecedente, principios, respuestas, razones, presupuestos, reglas y pruebas- es ésta:

"Todos los indios que se han hecho esclavos en las Indias del mar Océano, desde que se descubrieron hasta hoy, han sido injustamente hechos esclavos, y los españoles poseen a los que hoy son vivos, por lo mayor parte, con mala conciencia, aunque sean de los que hubieron los indios" (*op. cit.* I: 505).

Bien documentada es la información del teólogo jurista que hace memoria de las varias maneras con que los españoles hacían esclavos a los indios en las diversas provincias descubiertas; se manifiesta ahí el investigador que da relación de las formas de servidumbre entre los indios para luego entrar de lleno a probar que ni las justas y menos las injustas guerras o el dolo o la ignorancia, justificaban el dominio de hombres sobre otros hombres. Funda sus argumentos en principios, normas y reglas extraídas de la razón, del Derecho Natural, de los derechos canónico y civil y de la ley de la caridad; apoyado en citas bíblicas y evangélicas; en comentaristas diversos del derecho y, de los sagrados cánones, su apretada, rigurosa y consistente argumentación, va eslabonada, mediante consideraciones sobre interés público, análisis sobre la duda, la buena fe, la conexidad de la causa, la presunción, la culpa por negligencia, ignorancia o impericia, el señorío, la jurisdicción y los privilegios, temas todos estos de Derecho. Y así llega a su:

Corolario Primero

"Su Majestad es obligado de precepto divino a mandar a poner en libertad todos los indios que los españoles tienen por esclavos." (*op. cit.*: 595).

En un análisis que hoy diríamos sociológico, el científico político muestra el fenómeno de un poder ilegítimo, tiránico y de hecho, cuya obligada consecuencia es una situación de violencia institucionalizada. Los pueblos de América padecen violencia:

"Pues los indios que se tienen por los españoles por esclavos están injustamente opresos y padescen fuerza y violencia de los más fuertes que ellos, calumniadores y opresores, que son los españoles, como está probado, (y) el oficio de los reyes es librar de las manos de los calumniadores y opresores a los hombres pobres y menospreciados y afligidos y opresos que no pueden por sí defenderse ni remediarse." (*Ibid.*: 597 y 595-7).

E irguiéndose como los viejos profetas bíblicos ante el rey, amenaza:

"Cuando estos tales no se libran, verdaderamente suele Dios encender y derramar su ira y castigar y aún destruir por esta causa un reino. Porque uno de los pecados que noches y días clamas y llegan sus clamores hasta los oídos de Dios, es la opresión de los pobres desfavorecidos y miserables..." (*Ibid.*: 597).

Escrito casi todo en latín, el fraile llega e este

Corolario Segundo

"Los obispos de las Indias son de precepto divino obligados y por consiguiente de necesidad a insistir y negociar importunamente ante su majestad y Real Consejo, que mande librar de la opresión e tiranía que padecen los dichos indios que se tienen por esclavos y sean restituídos a su prístina libertad, e por esto, si fuere necesario, arresgar las vidas." (*Ibid.*: 605-7).

Impresionante y estremecedora conclusión del dominico convencido de su verdad salvadora por la cual lucha, decidido a llevarla a sus últimas consecuencias. Y al probar mediante silogismo la premisa mayor y la menor contenidas en las partes de su corolario segundo, nos da estos juicios extraídos de doctrina entonces admitida para los obispos y todos los hombres: Es necesario que el obispo esté solícito y también vigilante sobre la defensa de los pobres, el alivio de los oprimidos (*Ibid*: 621 y ss).

“Pertenece a los obispos, o a la iglesia, la defensa y protección de todos aquellos que, tanto en sus cosas como en sus personas, padecen injustamente por parte de hombres injustos, injurias, violencias, despojos, opresiones y gravámenes; por lo menos (de lo cual ninguno duda) cuantas veces los jueces seculares, o por milicia o por disimulación son negligentes.”

“Todos los hombres están obligados por derecho de la naturaleza y por derecho divino a remediar, en cuanto pueden, la injuria y la opresión de quienes las han padecido o las están padeciendo.”

“Por precepto de caridad y de derecho divino, todos estamos indistintamente obligados a ayudar y defender al prójimo de la opresión, de la injuria o injusticia y de cualesquiera males, según nuestra posibilidad, tanto corporales como también, y más, espirituales.”

“Todos, pequeños y grandes, doctos e indoctos, súbditos o prelados, personas privadas o públicas, estamos indistintamente obligados a aliviar tanto la violencia o la injuria a los oprimidos, como cualquier otra cosa ingrata a los que han padecido o padecen.”

“Los prelados y otros constituídos en dignidad secular o eclesiástica están mucho más obligados que los demás hombres, a la defensa de los pobres y de los oprimidos.” (*Ibid*).

Y estas citas basten para intuir la tensión vital de aquel nervio todo apuntado contra la injusticia que se ensaña en el débil. Es de subra-

yarse que Las Casas, ante los hechos, nunca perdió su capacidad de crítica, aquella que, visto y determinado el sentido y las funciones del fenómeno, no se queda en la mera percepción y análisis sino que lo considera a la luz de los valores (cf. Porrúa Pérez, 1981:36).

La cuarta razón que defiende el segundo corolario es un llamado a la paz y a la concordia, fundamentos de una sociedad que busca el bien y la perfección de ella misma y de los individuos que la componen. "¡La paz es obra de la justicia!", sostiene el fraile iluminado que siente ser el providencial evangelizador, anunciador de una doctrina de salvación humana y divina.

¿Qué doctrina se enfrenta hoy a los poderosos? ¿Quién reclama hoy el derecho de los pueblos débiles humillados por los poderosos?

Difícil es, en la época que vivimos, buscar en el socialismo real -cuyos resultados han desembocado en la división de naciones y desestructuración de sociedades-, una doctrina de salvación para los pueblos; menos aún en el capitalismo consumista que arrasa con los recursos de los países subdesarrollados, ignorando la explotación y carencias de millones de seres humanos sacrificados en aras de una ganancia que se acumula. Un egoísmo ciego e insensible recorre a las naciones desarrolladas y los idearios de igualdad y libertad están pasando a ser piezas de museo en los anhelos de la humanidad. La justicia como voluntad de dar a cada quien lo suyo, es darwinismo puro, postulador de la supervivencia de los más fuertes.

¿Qué doctrina o qué país o qué sociedad mundial o regional a finales de este milenio y, cómo un nuevo Las Casas, se atreverá a levantarse en el foro de los pueblos para ofrecernos una doctrina humana de salvación?

Bibliografía

Getino, Luis Alfonso

1945 *Influencia de los dominicos en las Leyes Nuevas*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla.

Las Casas, Bartolomé de

1951 *Historia de Indias*, Fondo de Cultura Económica, 3 Tomos, México.

1958 *Obras escogidas*, Biblioteca de Autores Españoles, tomo CX, Madrid.

1974 *Tratados*, Fondo de Cultura Económica, 2 tomos, México.

Porrúa Pérez, Francisco

1981 *Teoría del Estado*, Editorial Porrúa, México.

Sahar Vergara, Alfonso

1946 *La filosofía de la ley según Domingo de Soto*, Editorial Jus, México.

III

NUESTRA AMÉRICA

DERECHOS HUMANOS EN LA CONCIENCIA AMERICANA: PROPUESTAS PARA UNA REFLEXIÓN

Olga Fernández Ríos*

En 1889 nuestro José Martí (1989:89) escribió:

“Cuatrocientos años hace que vivió el Padre de las Casas, y parece que está vivo todavía, porque fue bueno... en su libro famoso de la *Destrucción de las Indias* [escribió] los horrores que vio en las Américas cuando vino de España la gente a la conquista. Se le encendían los ojos, y se volvía a sentar, de codos en la mesa, con la cara llena de lágrimas. Así pasó la vida, defendiendo a los indios... el los vio quemar, los vio mirar con desprecio desde la hoguera a sus verdugos; y ya nunca se puso más que el jubón negro, ni cargó caña de oro, como los otros licenciados ricos y regordetes, sino que se fue a consolar a los indios por el monte, sin más ayuda que su bastón de rama de árbol...”

Ha transcurrido poco más de un siglo de escritas estas respetuosas y tiernas palabras y de nuevo se puede expresar que el padre de Las Casas está vivo todavía en la conciencia americana e indigenista que forma parte de la identidad cultural de nuestros pueblos. Este sentido de permanencia de Las Casas se manifiesta en diversas direcciones, pero, en especial merece tenerse en cuenta cuando se analiza el problema de los derechos del ser humano y la humanidad desde una óptica tercermundista.

No se trata de forzar situaciones para traer a nuestros días al honrado español. No necesita Bartolomé de Las Casas que se le atribuyan méritos ficticios, cuando su pensamiento y su acción

* Instituto de Filosofía, Academia de Ciencias de Cuba.

le han llevado a ocupar importante lugar en la historia de nuestro continente. Se trata de situar en su justa medida el significado histórico de la obra del fraile dominico, lo cual concierne al tan actual problema de los derechos humanos.

En la memoria de todos está lo ya sabido: Bartolomé de Las Casas fue un primer representante de la tendencia indigenista o anticonquistadora que se enfrentó a la tendencia antiindigenista o proencomenderos, representada entonces -entre otros- por Juan Ginés de Sepúlveda. En ambas se sintetizaron dos posiciones extremas, la primera de las cuales representó la defensa, en determinadas condiciones históricas, de los derechos del hombre indio y de sus comunidades y pueblos.

Para avanzar en nuestras reflexiones, es importante que se reconozca el carácter histórico de los derechos humanos por ser un problema de atención permanente desde la antigüedad hasta nuestros días, pero con particularidades diferentes a lo largo de épocas y regiones en las cuales se han ido precisando determinados derechos acordes con las condiciones históricas. Entonces puede entenderse la legitimidad del análisis que atribuye a la obra de Las Casas, un lugar en el problema de los derechos humanos, por dos razones fundamentales: 1) Bartolomé de Las Casas en su época representó lo más avanzado en materia de defensa de los derechos indígenas, ya fueran hombres o pueblos y 2) muchas de sus justas concepciones y acciones en favor del indio americano expresan valores de gran actualidad a partir de la defensa de la dignidad humana, y del derecho a la vida; cuestiones que cinco siglos después, aún se mantienen en el centro de los derechos humanos.

No pretendemos hacer un análisis de la obra de Bartolomé de Las Casas y su repercusión histórica, tarea de la que no me siento capaz. Sí, permitásenos reflexionar acerca de los derechos humanos en los objetivos y acciones de este hombre a la luz de problemas contemporáneos. Esta es la vía que he encontrado para mostrar la presencia lascasiana cinco siglos después.

En los últimos años, algunos autores y figuras destacadas, como por ejemplo el Premio Nobel de la Paz, Adolfo Pérez Esquivel, ha planteado que hoy es necesario reexaminar los conceptos y las prácticas de derechos humanos, así como las naciones en que se sustentan, para que realmente constituyan factor de convergencia en todo el mundo (cf. Pérez Esquivel, 1990). Coincidimos con este criterio, ya que es un hecho cierto que en el tratamiento teórico acerca de los derechos humanos y en las acciones políticas que giran alrededor del tema, en el Tercer Mundo, y particularmente en América Latina, se han importado concepciones pensadas para otras latitudes; conceptualizaciones y valoraciones concernientes a los derechos humanos.

Al respecto, y aun sin proponernos realizar un reexamen acerca del tema, consideramos que hoy es importante reflexionar sobre un conjunto de situaciones muy polémicas como son, entre otras, la correlación de los derechos individuales y sociales, el lugar de la dignidad humana, el derecho a la vida y la justicia social.

Correlación entre derechos individuales y sociales

Si bien el concepto "Derechos Humanos" tiene una connotación política y se identifica con lo que es legal o legítimo —lo que implica un contenido jurídico— y puede ser entonces sancionable por las leyes nacionales o internacionales, no puede obviarse la connotación axiológica, o lo que es lo mismo, el contenido valorativo, particularmente ético, de los derechos humanos que a nuestro juicio es lo más ignorado por los "jueces" y "fiscales" que se han erigido en responsables de medir su cumplimiento o violación.

El problema de los derechos humanos debe plantearse, o intentar resolverse, rebasando el marco jurídico-legal y planteando una concepción más integral por tratarse de un problema que atañe a los elementos fundamentales del mundo como son el ser y la sociedad humana. Al respecto, es oportuno tener en cuenta que en documentos y en debates teóricos y políticos ha existido la tendencia a identificar como sinónimos los conceptos "derechos del hom-

bre" y "derechos humanos"; la utilización de ambos indistintamente, la consideramos un error.

Es este un problema de vital importancia, ya que puede ser legítimo hablar de derechos del hombre y de derechos humanos, pero de una forma más rigurosa.

Los derechos del hombre deben identificarse -entre otros aspectos- con la dignidad de la persona y las prerrogativas individuales, lo que no implica justificar el individualismo exacerbado. Al mismo tiempo, es indiscutible que la libertad individual sólo puede realizarse en determinadas colectividades y que lo social crea la condiciones necesarias para el logro del interés individual. Sin embargo, no se trata de condicionar, de forma absoluta, los derechos inherentes a la personalidad humana a las circunstancias en que ésta se desarrolla, sino que es necesario reconocer que los derechos se fundan en necesidades, opciones, prioridades y posibilidades reales para ejercerlos y cumplirlos.

No se trata, tampoco, de adoptar una posición ecléctica o una conciliación oportunista, sino de encontrar la necesaria armonía entre estas dos posiciones, asunto que ya ha sido planteado por diversos autores (*Ibid.* D'Estefano Pisani, 1988: 3-15). El problema -desde nuestro punto de vista-, debe abordarse precisando la necesidad de que la sociedad eleve la atención al ser humano individual, a la vez que conceda y exija las condicionantes para un real cumplimiento de los derechos del hombre y garantice el equilibrio que debe existir entre el interés común y el individual.

No es posible plantearse metas o normas en materia de derechos, al margen de la responsabilidad que tiene la sociedad para la culminación de las mismas, pues los derechos del hombre no se cumplimentan automáticamente o por simple voluntad personal. Es por ello que aun reconociendo la legitimidad de hablar de "derechos del hombre" y "derechos humanos" preferimos este último tratamiento que posibilita el adecuado equilibrio entre el interés individual y el social, en la forma real en que ambos existen, o sea, en su interacción dialéctica.

“Derechos del hombre” constituye un concepto más restringido que “derechos humanos” en el que se abarca lo que concierne al hombre como individualidad y como integrante y participante de una clase, grupo o sociedad, y lo que concierne a los pueblos, naciones y países como formas concretas en que viven o sobreviven los seres humanos. Es decir, “derechos humanos” constituye un concepto más amplio que abarca al ser humano individual y a la sociedad en que se desenvuelve, e incluso a la humanidad.

Al analizar el problema de los derechos humanos salta a la vista que, históricamente, sus pautas, normas y principios más propagados en nuestro siglo se trazaron como tales y se han enjuiciado a partir de los intereses de los países más desarrollados. Es innegable que aún en la actualidad en materia de derechos humanos dominan las concepciones demoliberales burguesas que muchas veces obvian los derechos de grupos, clases y naciones -entre otros-. Asimismo estas concepciones mantienen una visión elitista y reduccionista de los derechos humanos, a la vez que abstracta e incompleta.

En el reexamen necesario de los derechos humanos se tendrá que tener en cuenta, ante todo, que debe tratarse de derechos concretos y reales, individuales y sociales, para todos los seres humanos y para la humanidad; y que la garantía de su ejercicio depende de las condiciones y posibilidades que la sociedad brinde para ello.

La conciencia moral en materia de derechos humanos debe ser individual y colectiva, además de rebasar los esquemas tradicionales que demuestran serias limitaciones y no tienen en cuenta la situación de crisis de la sociedad humana actual, a partir del crecimiento de la miseria, el analfabetismo, la insalubridad, la pérdida de valores y otros fenómenos sociales negativos que afectan a más de las tres cuartas partes de la sociedad humana contemporánea.

Estas situaciones reales, por sí solas, deben contribuir a desmistificar las tradicionales interpretaciones de los derechos humanos y abrir paso a nuevas e inéditas posibilidades que rompan con

esquemas establecidos, a la vez que los convierta en realidad forjada por los hombres y los Estados. Esta situación también concierne hoy a las relaciones internacionales, cuando la vinculación entre naciones asume los derechos humanos como un elemento esencial en el que los más desarrollados se responsabilizan, no sólo con la proclamación de los derechos humanos, sino con su estandarización o imposición acorde con sus patrones, bajo el supuesto teórico y falso de que todos los derechos humanos declarados tienen validez y condicionantes para todos por igual.

Derechos humanos, dignidad humana y derecho a la vida

En la concepción de los derechos humanos como valor intrínseco al hombre y a la sociedad, es necesario que se reconozca la dignidad humana como categoría ética y valor fundamental y absoluto, que debe ser más considerado y exigido por las obligaciones jurídicas y los juicios evaluativos, o de reconocimiento, de la cumplimentación de los derechos humanos, o de condena por sus violaciones.

El concepto "dignidad humana" incluye lo individual y lo social y es, según nuestro criterio, la categoría fundamental que debe ser el punto de partida para el análisis de los derechos humanos y la justicia social. Desde esta categoría se debe edificar la concepción ética, jurídica y política de los derechos humanos. Incluye la dignidad de la persona, del ser humano; expresa el valor absoluto del hombre y debe orientar la conducta humana que actúa en las relaciones entre hombres, comunidades y naciones.

La dignidad humana está en la base de los derechos humanos y es un valor previo a las concreciones morales de la ética económica, cultural y política (Ver Sobrino, 1992:122). Esto implica que la dignidad humana se eleve a un primer plano, lo que incluye el ejercicio de la ciudadanía económica, política, social y cultural no monopolizada por minorías o países privilegiados. Implica que existan las condiciones elementales de vida; el respeto a los derechos e intereses inherentes a la condición humana exigibles universalmente.

El derecho a la vida es condición de la dignidad humana; abarca los derechos al trabajo, alimentación, salud vivienda y educación, entre otros. La cumplimentación de estos derechos garantiza que puedan ejercerse, de manera real y no ficticia, otros importantes derechos de la vida sociopolítica y cultural en general. Es decir, todos los derechos inherentes a la condición humana cuya esencia es social.

El respeto irrestricto al derecho a la vida favorece las garantías para hacer efectivos los derechos humanos en toda su amplitud y diversidad.

El que "derechos humanos" también sea una categoría política, no quiere decir que se acepte el reduccionismo que limita los derechos humanos preferentemente y, en ocasiones, sólo a las libertades y garantías políticas en detrimento de la atención a otros problemas fundamentales del hombre y de la humanidad.

En dicho reduccionismo también ha privado más la denuncia de las violaciones, o supuestas violaciones de los derechos humanos, que la denuncia de las condiciones que posibilitan que a diario, en gran parte de la humanidad, se violen los derechos humanos. Mucho menos se ha planteado la necesidad de eliminar dichas condiciones que impiden que, a las puertas del siglo XXI, haya millones de seres humanos que viven en condiciones infrahumanas y que, por lo tanto, tendrían que superarlas para entonces plantearse la defensa de otros derechos que se absolutizan o se elevan a un primer plano. Se trata, entonces, de pasar de la "defensa de los derechos humanos" a concebirllos como parte de un proyecto social que garantice tanto el derecho a la vida de todos los hombres como las seguridades para la dignidad humana, como bases para el ejercicio pleno de todos los derechos humanos económicos, políticos, cívicos y culturales.

Derechos humanos: jerarquización vs. homogeneización

En las declaraciones y documentos normativos de los derechos humanos y, más aún, en la controversia internacional sobre

los mismos, se produce una homogeneización acerca de ellos que la vemos en dos sentidos: a) plantearlos al margen de los diferentes grados de desarrollo de los países en los órdenes económico, social y cultural, incluso independientemente de clases, sectores, o regiones y b) igualar los diferentes derechos humanos a un mismo nivel, sin tener en cuenta las prioridades y opciones existentes en cada lugar acorde con las condicionantes nacionales e históricas.

La realidad universal es heterogénea. Junto a países de altísimo desarrollo coexiste una mayoría donde predominan condiciones infrahumanas de vida. Incluso existen desniveles importantes aun dentro de un mismo país o región. No obstante, compartimos el criterio de que los derechos humanos están interrelacionados y que constituyen un problema que requiere normas y criterios universales, pero, a la vez, consideramos que necesariamente hay que plantearse el problema de la compatibilidad, o no, entre los diversos derechos humanos, en momentos y situaciones particulares y concretas, ya que el cumplimiento de algunos puede afectar el cumplimiento de otros. Esto ocurre con marcada incidencia en la sociedad capitalista y, particularmente, en los países subdesarrollados donde, por ejemplo, el derecho al trabajo entra en conflicto con el derecho a la propiedad privada; también cuando se defienden determinados derechos políticos, sin que se garantice el derecho a la vida, o sin que los ciudadanos tengan la mínima preparación cultural que les permita ejercer realmente esos derechos políticos.

Al respecto Franz Hinkelammert (1987:382) llega a una interesante, aunque pesimista, conclusión cuando afirma que por tratarse de derechos que no son necesariamente compatibles entre sí, nunca y en ningún lugar, los derechos humanos podrán cumplirse a cabalidad, y cada uno de ellos, nítidamente. Describen –según él– un horizonte utópico de la convivencia humana a la que sólo podemos aproximarnos.

Somos más optimistas al pensar que es necesaria una más realista concepción de los derechos humanos y su cumplimiento y, que existen vías para ello.

Las reflexiones anteriores y la realidad histórica contemporánea requieren que se reconozca la posibilidad de establecer jerarquizaciones de los derechos humanos acordes con las situaciones nacionales. Dichas jerarquizaciones permitirán el cumplimiento de los derechos humanos, a partir de garantizar aquéllos que sean condicionantes de los demás, y de esta forma, la sociedad puede plantearse un cumplimiento más justo y a cabalidad, de los derechos humanos.

Aunque no se refiere directamente a una jerarquización de los derechos humanos, pero sí a la competencia que al respecto puedan tener los Estados al ejercer su soberanía nacional, es oportuno recordar que, generalmente, los documentos normativos a tales derechos reconocen el derecho de libre determinación de los pueblos y que, como por ejemplo se plantea en el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y en el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, en virtud de ese derecho, los pueblos establecen libremente su condición política y proveen, asimismo, a su desarrollo económico, social y cultural.

Puede parecer que nuestro reconocimiento a la jerarquización de los derechos humanos contradice o elude la formulación universal de los mismos. No es así.

La jerarquización es un hecho, aunque se trate de negar y la proclamación universal es necesaria pues introduce un orden en cuestiones básicas y fundamentales que interesan a toda la humanidad. El problema consiste en que hasta hoy, ha existido la tendencia a imponer una determinada jerarquización de los derechos humanos acorde con intereses y condiciones propias de los países desarrollados; como fórmula que desvía la atención de problemas vitales que afectan a otros países y crean ilusiones encaminadas a mantener un orden social injusto; como elemento de distorsión de realidades históricas legítimas y, también como elemento de presión para lograr determinados fines políticos.

El problema de los conflictos entre los diferentes derechos humanos puede solucionarse superando el tratamiento homogenei-

zante de los mismos, que sólo pudiera tener determinada vigencia para sociedades altamente desarrolladas y estableciendo una necesaria jerarquización de los derechos humanos a partir de las condiciones concretas de cada país o conjunto de países. La jerarquización de estos derechos, como ya hemos planteado, existe y, de hecho, en cada sociedad se concibe de forma explícita o velada, derechos a partir de los cuales se mediatizan o garantizan los demás.

Esto quiere decir que en la vida real se ha dado lo que pudiéramos llamar relativización de los derechos humanos, en función de aquéllos que urge cumplimentar para garantizar el conjunto de derechos humanos reconocidos como tales, o para mantener determinados intereses económicos, políticos y sociales.

El principio de jerarquización de tales derechos se aplica a diario, pero sobre bases diferentes, y en él juegan un papel decisivo las relaciones de producción, las formas que regulan el acceso a la producción, la distribución y el consumo de los bienes materiales. Identificar los derechos humanos con los elementos declarativo o acusativo acerca de los mismos, no resuelve realmente el problema ya que se cumplimentan o no, más allá de la retórica, y para ello, los problemas de acceso a los bienes materiales y espirituales son una condición insoslayable que preconditiona el cumplimiento de todos los derechos humanos. Es éste un principio de factibilidad individual y social, clasista, de raza, sexo, grupo, etcétera (*vid. Hinkelammert, op. cit.: 383*). Según nuestro criterio, sólo a partir de las garantías y el respeto a la vida y, con ello, a las garantías básicas de respeto a la dignidad humana, es posible que se cumplimenten realmente y no de forma ficticia los derechos humanos de carácter económico, político, social y cultural. La no jerarquización de estos derechos, humanos o su planteamiento homogeneizante de obligatorio cumplimiento para todos por igual, conduce a lo que ha prevalecido: la elaboración de listados que nunca estarán completos o que no siempre se ajustan a las condiciones particulares de los países, especialmente de los menos desarrollados.

Derechos humanos y justicia social

Para referirnos a la justicia social y ante la dificultad de resumir en breve espacio una enunciación del concepto "justicia", no pretendemos debatir acerca de la mejor definición de este antiguo término tan polémico como complejo, ni presentar un enunciado abstracto que lo defina en general. Sí es necesario, por lo menos, plantear que es un concepto y un problema real íntimamente vinculado con la economía, la política y la moral, que se encuentran en relación directa con los derechos humanos y su ejercicio forma parte de los mismos a la vez que los condiciona.

La idea, o el ideal de justicia, tiene una larga historia que expresa diversidad de concepciones que pueden agruparse en varios sentidos como son, entre otros, las que lo limitan a un sistema legal determinado y a decisiones judiciales; los que enmarcan la justicia como responsabilidad cívica personal; aquellas que la consideran un problema ético o un valor y, los que la conciben en la equidad o el equilibrio entre instituciones y la teoría formal que une a dichas instituciones, como lo analiza J. Rawls (1981:197-8).

Otros sentidos en los que se analiza la justicia son aquellos que la adjetivan como justicia procesal, justicia distributiva y justicia sustantiva, según se enfaticen, respectivamente, las reglas o procedimientos en que opera una sociedad en pos de la imparcialidad, la retribución de los bienes o el orden institucional establecido (*vid. Bellab et al. 1986: 334*).

En todos los sentidos, el tratamiento acerca de la justicia presenta diversos matices y enfoques que incluyen el sentido de justicia y el sentido del bien; también la capacidad de entender, aplicar y actuar a partir de una concepción por la que se especifican los términos de la cooperación social, o un concepto de justicia, en los marcos de la distribución o constreñido a ésta. Asimismo, aparecen concepciones de justicia que se limitan a añadir al individualismo burgués, un principio igualitarista que lo mitiga a partir de un modelo comunitario e incluso con elementos de justicia distributiva, pero con referencia a la explotación, al

desempleo, a las diferencias nacionales y clasistas, así como a la raza y género, entre otras.

Es necesario señalar que consideramos limitadas las concepciones que traten la justicia en abstracto, al margen de los derechos humanos, o que la reduzcan a algunas de sus aristas. Para nosotros, la justicia social es un concepto y una práctica muy compleja que se integra al complejo conceptual y político de la democracia y los derechos del ser humano y de la humanidad y es uno de los elementos concernientes a las condiciones sociales de la democracia que la hace lograr un modelo más integral y real. La justicia social, conjuntamente con otros factores, permite definir la calidad de la democracia y su autenticidad, problema este, que debe ocupar mayor relevancia en las definiciones y teorías acerca de la democracia y en la evaluación de los proyectos políticos en marcha.

La justicia social está indisolublemente ligada a la esfera de los derechos y tiene, necesariamente, que abarcar los aspectos esenciales de la vida y la sociedad humana a partir del cumplimiento de los derechos fundamentales que abarcan, entre otros, el derecho a la vida (al trabajo, la alimentación, salud, vivienda); el derecho a la alfabetización y la educación; la seguridad social y los derechos políticos que aseguran una auténtica participación de la mayoría de la población en la vida económica, política y social; en la toma de decisiones, así como la no discriminación por factores de clase, raza, sexo, edad o creencias religiosas. Es un proyecto que, en el criterio de Fidel Castro (1978) "va al fondo de las cosas, no a las formas" e "interesa a la gran masa, a la gran mayoría del país." Es decir, la justicia social debe, ante todo, amparar los intereses inherentes a la condición humana de las grandes mayorías, lo que implica trascender la llamada "defensa" de los derechos humanos para llegar a concebirlos como realmente constitutivos de la vida política y económica del país.

Una veraz y adecuada relación entre la justicia social y los derechos no puede, entonces, limitarse a la elaboración de un listado de los mismos que, como ya se ha dicho, nunca estará

completo, ni tendrá en cuenta en sus formulaciones universales las situaciones en diferentes países, de acuerdo con sus niveles de desarrollo o subdesarrollo, pero sí deberá precisar qué derechos humanos tienen prioridad. La justicia social constituye un elemento que permite definir cualitativamente los derechos fundamentales en relación con otros, interpretados como secundarios, en una necesaria jerarquización de los derechos humanos.

Analizar los aspectos que aquí hemos considerado vitales para un reexamen de los derechos humanos, desde una óptica tercermundista y teniendo en cuenta el carácter histórico de los mismos, nos lleva a algunas reflexiones en torno a fray Bartolomé de Las Casas y su trascendencia histórica.

Además de los planteados al inicio de nuestro trabajo y sin ignorar que el fraile dominico no niega la conveniencia de que los pueblos indios pasaran a la jurisdicción de España, pero de forma pacífica y voluntaria, puede afirmarse que su obra expresa las primeras valoraciones acerca de los derechos de seres humanos, realizadas a partir y con pleno conocimiento, de la realidad americana y para hombres de nuestro continente. Sólo esto ya le concede un lugar en la larga historia del desarrollo de los derechos humanos.

Es imposible resumir su larga trayectoria en pro de la defensa del indio americano y su lucha, por más de medio siglo, de "pelea en las Américas; de pelea en Madrid; de pelea con el rey mismo: contra España toda, él solo, de pelea..." como dijera Martí (*op. cit.*) Sin embargo, no podemos dejar de plantear que la obra de Las Casas forma parte de lo más radical y progresista del siglo XVI, al apreciar y denunciar las violaciones de los derechos de los indios y por desarrollar una labor encaminada a aplicar un programa de acción social americanista (*vid.* Lipschutz, 1975: 198-206), donde sobresalen cuestiones que mantienen una vigencia indiscutible como son, entre otros, su antirracismo, sus concepciones acerca de la justa guerra de los indios contra los conquistadores y lo concerniente a la actitud de un pueblo culto, en relación con otros a los que consideran incultos, aspectos, acerca de los cuales Las Casas define

una profunda filosofía de respeto hacia los pueblos menos desarrollados.

Causan admiración sus posiciones acerca de la guerra contra los indios para obligarlos a aceptar el cristianismo al margen de las convicciones, señalando que tal guerra era una gravísima infracción de las leyes naturales. En relación con esto, Las Casas desarrolla una teoría sobre la protección de los inocentes en toda guerra, a la vez que propone los principios de una legislación a este respecto que son considerados por algunos autores como anticipos de tesis de modernas convenciones en favor de los derechos humanos.

Asimismo sobresalen, en el pensamiento y en la acción del obispo de Chiapas, varios elementos muy interrelacionados, que por sí solos demuestran la necesidad de concederle un lugar en la historia de los derechos humanos. Ellos son, entre otros:

1. Su postura de defensa de la dignidad del indio americano;
2. Sus posiciones contrarias al genocidio y la defensa del derecho a la vida de los seres humanos y los pueblos indígenas;
3. Su labor por lograr aplicar principios básicos de justicia social absolutamente violados por los métodos utilizados en la conquista;
4. Su defensa de la cultura de los pueblos recién "descubiertos", junto con el reconocimiento de su derecho a existir y de la necesidad de que fueran respetadas sus tradiciones y su cultura.

Todas estas posiciones y acciones de Las Casas denotan un característico y profundo humanismo, doblemente valioso, si se tiene en cuenta la temeridad y osadía de sus planteamientos, denuncias y los contratiempos, ofensas e incomprendiones que tuvo que enfrentar a través de su larga y sacrificada vida. Como afirma Bataillon (1976:13), recordar que un indígena tiene derechos en un ambiente como el que existía en la América del siglo XVI es "convertirse en la figura del odioso revolucionario que arruina la nueva legitimidad".

Hay otras razones más por las que Las Casas merece un lugar importante en la historia de los derechos humanos, pero ante la imposibilidad de mencionarlas todas, hemos escogido una a la que concedemos especial trascendencia que a la vez se convierte en ejemplo: nos referimos al hecho que caracterizó al ideario y la acción lascasiana que, a la vez que fustigó las consecuencias de la conquista y denunció las condiciones vejatorias impuestas por los conquistadores, propuso soluciones favorables a los indios; es decir, llevó a cabo una actividad permanente de búsqueda de soluciones a los problemas que enfrentó.

Este aspecto adquiere hoy especial relevancia cuando sabemos que en materia de derechos humanos el problema no radica sólo en proclamarlos o denunciarlos, sino en actuar, ante todo, enfrentando las condiciones infrahumanas en que hoy viven millones de seres humanos para los cuales, efectivamente, los derechos seguirán siendo sólo una utopía si no se crean las condiciones que favorezcan la eliminación de la miseria y la pobreza crónica y se avance hacia una sociedad más justa.

Bibliografía

Bataillon, Marcel

1976 *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*, Ediciones Península, Barcelona (Serie universitaria núm. 127).

Bellab, R.N., et al.

1986 *Habits of the Heart*, Harper and Row Publishers, Nueva York.

Castro, Fidel

1978 *Discurso por el XV Aniversario del Asalto al Cuartel Moncada. Santiago de Cuba, 26 de julio*. Ediciones OR. La Habana.

D'Estefano Pisani, Miguel

1988 "Los derechos humanos; dimensión y vigencia", *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, núm. 17:3-15, La Habana, Cuba.

Hinkelammert, Franz

- 1989 "Democracia, estructura social y formación de un sentido común legitimador", *La transición difícil*. Coordinación Regional de Investigaciones Económicas y Sociales (CRIES). Policy Alternatives for Central America (PACCA), Editorial Vanguardia.

Lipschultz, Alejandro

- 1975 *Marx y Lenin en América Latina y los problemas indigenistas*. Casa de Las Américas, La Habana.

Martí, José

- 1989 *Edad de oro*, Centro de Estudios Marianos. Editorial Letras Cubanas, La Habana.

Pérez Esquivel, Adolfo

- 1990 "Os direitos humanos, facot de convergencia", *Fontes UNESCO*, núm. 16.

Rawls, John

- 1981 *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- 1985 *Justicia as Fairness: Political not Metaphysical*, Philosophy and Public Affaires 223.

Sobrino, M.A.

- 1992 "Los derechos humanos, contenido de la ética civil", *Logos*, núm. 58, Revista de Filosofía, Universidad La Salle, México.

EL PENSAMIENTO JURÍDICO EN FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

Rafael Márquez Piñero*

El año de 1992 ha propiciado la realización de numerosos estudios en torno a los protagonistas del "Encuentro de Dos Mundos", apegándonos a la feliz denominación del doctor Miguel León-Portilla. Es más, este año viene asignado por una gran controversia sobre los acontecimientos que se iniciaron hace quinientos años.

Frecuentemente, los árboles no han dejado ver el bosque. Sin duda, la llegada de los españoles al continente americano trajo una enorme secuela de violencia, explotación y exterminio de buena parte de la población indígena, siendo Las Casas un vehemente impugnador de ese sojuzgamiento y de esa opresión, ya que el obispo de Chiapas insistió, con reiteración machacona y con toda la fuerza de su ánimo, en la necesidad de tomar conciencia plena de la dignidad del ser humano, de su inalienable libertad y del derecho a la existencia y al respeto de todos los pueblos y de todas las culturas.

Finalmente, se alzó contra la pretendida justificación de que, para la difusión del mensaje cristiano, era preciso la destrucción de las idolatrías, y que tal cosa sólo se alcanzaría mediante la violencia sobre los indios. Las Casas señaló que toda esa violencia institucional, siendo "iniquísima y tiránica", acaba por convertirse en un serio obstáculo impedor de toda conversación auténtica.

A estos efectos, el maestro León-Portilla (1985: 19-21 y ss), destaca que el corolario lógico del pensamiento de fray Bartolomé de Las Casas es la tesis de que todo proceso de evangelización requiere un lento y arduo trabajo de "acercamiento, enseñanza y diálogo."

* Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM.

Sin embargo, esta actitud del fraile dominico, derivada de su comprensión, apertura y respeto para con todas la culturas, ocasionó a Las Casas rechazo violento y críticas acerbas. Ello hace afirmar a León-Portilla que:

En el fondo, el dominico, adelantándose a su tiempo, había percibido con criterio universalista las significaciones, tantas veces trágicas, de todo enfrentamiento de culturas, especialmente cuando los afanes de imposición por parte del grupo dominante buscaron razones y subterfugios para soslayar la dignidad del hombre indígena, dueño de instituciones y valores culturales distintos.

El hallazgo y consiguiente encuentro del Nuevo Mundo produjo un doble efecto: por un lado, despertó la inquietud lógica entre la gente pensante y, por el otro, ocasionó consecuencias ideológicas que se pusieron de manifiesto en muy diversos aspectos. De este modo, el conocimiento geográfico del mundo se amplía en proporciones inimaginadas. Las ciencias naturales se encuentran con nuevas especies botánicas y zoológicas y la antropología se orienta al estudio del hombre americano.

De ahí que Zavala (1977:17-19), señale que España no halló un continente vacío, sino poblado con variedades que transitan desde las tribus errantes (chichimecas, pampas, etcétera), hasta sociedades con un alto nivel de desarrollo, integradoras de verdaderos imperios, tales como el azteca o el inca. Esta situación demandó una muy amplia literatura política, de fondo eminentemente jurídico, que se avocó al planteamiento y posible solución de interrogantes de este tipo: ¿Cuáles son los títulos que pueden justificar los tratos de los europeos a los pueblos indígenas? ¿Cómo habrían de gobernarse a los pueblos encontrados? ¿Cuáles instituciones constituirán el fundamento para la convivencia social de las comunidades o sociedades resultantes del encuentro?

A esta apasionante tarea dedicaron su vida hombres beneméritos como fray Toribio de Benavente (Motolinía), fray Julián Garcés, fray Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga, fray Bernardino

de Sahagún, Francisco Cervantes de Salazar, el propio Las Casas y otros más.

El terrible episodio de la conquista da lugar al florecimiento de una rosa pensante entre tantas espinas de violencia. Así, aparecen esclesiásticos y algunos funcionarios, cultos y lúcidos, empeñados en la tremenda tarea de reducir y atemperar la conducta de los conquistadores y de los pobladores a los principios de justicia, produciéndose la interesante innovación, de que la doctrina sustentante de las instituciones, destinadas a regir la nueva sociedad hispanoamericana, se encuentra ligada a la filosofía política derivada de la cultura secular europea; pero, al propio tiempo, se produce una conexión de sentido con la teología y la moral, dado el enfoque preferentemente concientizador, con el que el pueblo invasor enfocaba en el siglo XVI los problemas humanos.

Pero la secuencia no se detiene ahí, como muy acertadamente indica Zavala (*Ibidem*:20-21 y ss) ya que la teoría política, o mejor sería decir jurídico-política importada, o transterrada, tenía como destinatario y como objeto regulatorio al Nuevo Mundo, no obstante que sus soportes ideológicos tuvieran origen europeo. La pregunta fundamental es esta: ¿Se trata de una fase inicial de la historia de las ideas americanas? o, más sencillamente: ¿Es una etapa más del desarrollo del pensamiento europeo ligado con hechos ocurridos al otro lado del océano?

Ciertamente, las ideas europeas ocuparon un lugar central en el encuentro de los dos mundos, pero América no se resignó a un papel pasivo, ya que esas ideas europeas, interpretadoras de la problemática del Nuevo Mundo, se acompañaron de modificaciones que la novedad del encuentro introdujo en la cultura tradicional de origen. La filosofía política de la conquista, con amplia base jurídica, se debió -en parte- a pensadores que no estuvieron en el nuevo continente, pero otros fueron indios; es decir, europeos con vivencias americanas, con diferencias muy marcadas entre el pensamiento de unos y de otros y, por último, a ellos hubieron de agregarse claros matices criollos, mestizos e indígenas en la visión de lo que estaba surgiendo.

Lo anterior permite afirmar, con plena razón, a Zavala que:

“Esto nos autoriza a interpretar la conquista española de América como un antecedente valioso de la presente experiencia internacional y política, aunque no sean idénticas la terminología ni la individualidad histórica en cada caso.”

La consecuencia de lo anterior es que, desde los momentos iniciales, puede detectarse una cierta cooperación entre España y América en la elaboración de un pensamiento común, de fundamento humanista, cristiano y democrático, como ocurre en el caso concreto de Las Casas, que señala un rasgo específico y de muy difícil valoración en el estilo de la convivencia social latinoamericana.

No parece haber duda de que los intereses de la Corona caminaban por derroteros distintos; pero lo que podemos denominar pensamiento democrático español, de raíz profundamente jurídica; en otras palabras, la Escuela de Salamanca, ejerció una poderosa y saludable influencia por muy diversos caminos: en la conciencia de los reyes y de sus consejeros, a través de los confesores de Carlos I y Felipe II; mediante un proceso de informes y memoriales a demandas del Consejo de Indias; por la interpretación de las glosas de las nuevas leyes del reino, y con las decisiones políticas de los virreyes y de los presidentes de las audiencias, muchos de ellos de extracción universitaria salmantina y con fuertes dosis de influencias de Francisco de Vitoria (Pereña, 1984).

El cuestionamiento fundamental sería este: ¿Hasta qué punto fracasó o se integró jurídica y políticamente este pensamiento? ¿Cómo reaccionaron, ante estos sucesos, los gobernantes, los juristas y los intelectuales de la América hispana? No hay una respuesta fácil. Desde su singularísima posición, ese gigante de los derechos humanos indígenas, *que no estudió en Salamanca*, es decir, fray Bartolomé de Las Casas, proporcionó una auténtica contestación a esa y a otras muchas preguntas, contribuyendo para ello con su aguda inteligencia, su amor a los débiles y explotados y su congruencia vital entre lo que decía y lo que hacía, granjeándose, como

no podía menos ocurrir, envidias, enemistades, ataques e improprios, que no consiguieron apartarlo de su ruta.

Pero... ¿Qué llegaba de España y qué era España? También es muy difícil una respuesta clara y definitiva. En rigor el Estado español, uno de los primeros Estados modernos juntamente con Inglaterra y Francia, apenas se encontraba en una etapa de formación, en la que todavía no se producía una verdadera integración nacional, sino que se trataba de un conglomerado de regiones, muy disímolas en sus características geográficas, culturales y étnicas, que estaban saliendo de un muy largo periodo de guerra contra el Islam.

En realidad, si hablamos con plena verdad en la mano, se trataba de la hegemonía política, militar y económica de Castilla, de esa meseta, seca y grave, que ocupa el centro de la actual España. No en balde, después de la conquista del Reino de Granada, aparecen las primeras inquietudes del movimiento de los comuneros, que tiene su trágico final central, tras la batalla de Villalar, con el ajusticiamiento de sus caudillos Padilla, Bravo y Maldonado.

Este movimiento va a tener su reflejo en la Nueva España, donde Hernán Cortés y muchos de los capitanes sienten el atractivo de esa "popularización" de la jerarquía que, de algún modo pretendió ese movimiento (*vid* Giménez Fernández, 1948, cap. II). No hay, pues, una uniformidad interpretadora en la auténtica dimensión de la conquista, sino muchas versiones de la misma y en este ambiente hay que ubicar a fray Bartolomé de Las Casas, que se erigió en el campeón y denunciante de los atropellos que se cometían en este lado del Atlántico y que llegaban -si llegaban- a la Corte castellana notoriamente atenuadas y manipuladas, por lo que ya era un verdadero principio del lambisconeo político (Las Casas, 1909, t. XII).

Fray Bartolomé de Las Casas nace en Sevilla en el mes de agosto de 1474 y, en el mes de junio de 1502, llega a América donde iba a encontrar la razón de ser de su vida: la defensa y la

protección de los indios contra el etnocidio, el ecocidio y el genocidio que, en buena medida supuso la conquista.

La naciente idea de la nacionalidad española no tenía un camino fácil en una Corte Real dividida en dos vertientes, a las que hubo de añadirse después una tercera: los isabelinos y los fernandinos y, posteriormente, con la coronación del emperador Carlos I de España y V de Alemania, nieto de los reyes católicos, e hijo de doña Juana -conocida por "La Loca"- y del príncipe flamenco Felipe "El Hermoso", los partidarios del emperador.

Muere Isabel la Católica en 1504 y el rey Fernando V en 1516, por lo que se presenta la necesidad de una corregencia, integrada por el representante o embajador del joven nieto de los reyes católicos, Adriano de Utrecht y el cardenal Francisco Ximénez de Cisneros, arzobispo de Toledo; precisamente al primero, hombre de fina sensibilidad política y culto, dirigió fray Bartolomé de Las Casas el *Memorial Latino*, donde con tintes dramáticos destaca la suerte de los indígenas, quien lo envió, inmediatamente, a su corregente el cardenal Cisneros (Giménez Fernández, 1966: 9-11 y 17).

El cardenal Ximénez de Cisneros, persona de integridad, acogió favorablemente el *Memorial Latino*, alentando al padre Las Casas (Hanke y Giménez Fernández, 1954), en su empresa justiciera y también con la intención política, muy loable por cierto, de poner coto a las actividades de la camarilla fernandina. Darle aliento al padre Las Casas, como hizo el cardenal, fue algo así como insuflar el espíritu del sevillano, que aprovechó las circunstancias para enviar -en forma sucesiva- los *Memoriales de los Agravios* (marzo-1516), de los *Remedios* (abril-1516) y de las *Denuncias* (mayo-1516). Ya tenemos a Las Casas como jurista en plena batalla dispuesto a no ceder ante nada, ni ante nadie. Jurídicamente hablando, Las Casas, "Procurador de los Indios", quedó convertido en su valedor y en su protector.

Los referidos *Memoriales*, auténticos escritos de denuncias produjeron sus efectos:

- Destitución del Ministro Universal de Indios del rey Fernando V, don Juan Rodríguez de Fonseca, obispo de Burgos.

- Destitución del secretario judeo-aragonés, Lope Conchillos.

- Nombramientos de don Francisco Ruiz, obispo de Ávila, para sustituir al primero y de Jorge de Varacaldo, en el puesto del segundo.

El ánimo de Las Casas, que no era precisamente poco, se enciende, se inflama de afán de justicia y consigue ser oído por una comisión especial y, posteriormente, en forma conjunta con el Consejero Real, doctor Juan de Palacios Rubios, redactan un Plan de Reformación de las Indias, en el que (ya en plena batalla jurídica), gradualmente se creaban: comunidades indias libres, comunidades indias intervenidas por funcionarios reales y -especialmente- la reforma en sentido indigenista de las prácticamente incumplidas Leyes de Burgos de 1512 (Giménez Fernández, 1984).

Las pretenciones eran combatir la corrupción, que había proliferado especialmente en el periodo de 1502 a 1512, mediante la sustitución de la explotación minera de efectos letales para los indios, por las actividades agrícolas y por el mantenimiento de las comunidades autóctonas en pueblos indios libres, con una intervención mínima del Estado (misionero, administrador) (Bataillon, 1966) que parecieron poderse llevar a la realidad a través del Plan de Reformación de las Indias, aunque pronto se vio que entre el mundo del "deber ser" y el mundo del "ser" había una notable diferencia.

Sin embargo, la mente jurídica de Las Casas, la muy clarividente mente jurídica de Las Casas, pronto encontró un primer obstáculo fáctico y político para la realización de un ansiado plan, el cardenal Cisneros no encomendó la ejecución del mismo a sus autores, es decir, a los dominicos reformados, sino que, tal vez, por su inclinación a la orden franciscana, se negó a confiarlo a sus hacedores, pero cometiendo con ello un grave error político, ya que el ilustre prelado y gobernante carecía en España de

franciscanos capacitados para una labor tan delicada (Cedillo, 1921, t. I. y 1928, t. II).

La compleja y difícil tarea fue encomendada a tres padres jerónimos, complementados por un juez ejecutor, el licenciado Alonso de Zuazo, de Segovia, persona políticamente recomendada y apoyada por el consejero Real Palacios Rubios, y por el mismo Las Casas, en calidad de "Procurador de los Indios" y promotor de su defensa (19 de noviembre de 1516). La política volvía a cruzarse en el camino del gran fraile dominico.

Los padres jerónimos, ligados a la explotación de los indígenas y pertenecientes al clan fernandino, vinculados estrechamente con su jefe, el sevillano fray Luis de Figueroa (contrapunto del padre Las Casas), a la sazón prior de La Mejorada, sabotearon -desde el comienzo- la implantación de las comunidades indígenas autóctonas, amañando la denominada información jeronimita (enero a mayo-1517), pergeñada con base en funcionarios venales y en las interesadas opiniones de los dueños de los repartimientos. Además, prescindieron de los consejos, no sólo de los dominicos, sino de los franciscanos reformados picardos enviados a las Indias por el cardenal Cisneros en octubre de 1516.

Las Casas había perdido una batalla, pero no su guerra justiciera en favor de sus indios; ésa no la perdería nunca y su victoria más espectacular es la de este año de 1992, donde la memoria del gran fraile, auténtica conciencia crítica de la conquista española, es considerada con respeto y con admiración por toda persona de buena fe.

Nada mejor para señalar la raíz del pensamiento de Las Casas que las palabras de Giménez Fernández (1984: X, *in fine*), acucioso investigador, lascasista vehemente y furibundo y gran amante de México, quien nos señala:

Porque, pese a los encomenderos poseídos de la fiebre del oro, a los defensores del robo revestido del nombre de conquista, a los

burócratas concusionarios, y a los intelectuales petrificados en sus libros paganizantes,... fue su impulso el que hizo triunfar (como verdad dogmática en la Bula *sublimis deus* (2-VI-1537), la doctrina espiritualista y personalista según la que, por estar destinadas a la misma perdurable salvación, eran sustancialmente iguales el alma del más miserable de los indios americanos y la del invicto Emperador en cuyos dominios no se ponía el sol; y el que hizo aplicar las consecuencias jurídicas de esta definición en las Leyes Nuevas de Indias.

El obispo de Chiapas, según don Manuel Giménez Fernández, es no sólo el jurista que con más limpieza de intención y corazón más amoroso, planteó en su época la problemática de las Indias, tanto en sus aspectos civiles como canónicos, sino el historiador hispano más veraz y confiable de los acontecimientos que contempló, aunque no intentemos convertirlo en un hombre sin defectos ni fallos, que los tuvo (así su aceptación de la trata de negros y sus claudicaciones ante las autoridades de La Española, en 1521)(*vid* Mahn Lot, 1964).

El profesor García-Gallo (1987:119-21) indica que Bartolomé de Las Casas tuvo en su vida dos etapas perfectamente diferenciables: una, la primera, en que actúa como valedor de los indios, como el hombre denunciante de su explotación, de las crueldades cometidas en nombre de los grandes esquemas justificativos de la pretendida tarea civilizadora, proponiendo soluciones pragmáticas. La otra, la segunda, en que, tras la acusación de que había puesto en duda los derechos de la Corona Española, es decir, de los reyes de España, se lanza hasta el último día de su vida a una actividad eminentemente jurídica.

Según dicho autor (*op. cit.*), el fundamento del pensamiento jurídico del padre Las Casas es muy claro: no se trata del antiguo derecho romano-canónico, que en aquella época se estudiaba en las universidades, sino del derecho natural, cosa perfectamente explicable y congruente con la secuencia seguida por la orden dominica.

Para la mayoría de sus contemporáneos, Las Casas no fue un jurista teórico de altos vuelos, un tratadista, un científico del dere-

cho sino más bien (y esto lo honra mucho), un hombre que vive el derecho, que siente el derecho, que aplica el derecho, y -en este sentido- es sin duda un jurista, que actúa como abogado de una parte, de los indígenas, como defensor y amparo de los mismos contra los abusos cometidos en contra de ellos, que detecta pronto y bien.

El maestro O'Gorman (1985:335) señala como conclusión extraordinaria de su pensamiento, el hecho de que concebía al indio americano como ente de naturaleza, es decir, como el animal más perfecto y cúspide de la creación y además lo mostraba como ente espiritual, o sea, como ente dotado de alma racional e inmortal que, también en este aspecto, alcanzaba idéntica perfección.

Admitida la perfección orgánica del indio americano, se tenía el fundamento para postular *a priori*, su perfección moral, pero la tarea que se propuso emprender el padre Las Casas fue acreditar de hecho, es decir, *a posteriori*, esa perfección, lo que implica un examen detallado y específico de las civilizaciones indígenas. A una labor de tan colosales dimensiones dedicó Las Casas la parte segunda y más extensa de su famosa *Apologética historia*.

Indiscutiblemente, la conquista supuso, y todavía en 1992 supone, un verdadero desgarramiento en el seno del pensamiento español, que -como hemos visto en la polémica motivada por el V Centenario- alcanzó tensiones muy fuertes, y esto es explicable porque la asimilación de un hecho como el descubrimiento del continente americano no resultó fácil, sobre todo para los esquemas de una sociedad como la española de aquella época, que apenas estaba saliendo de la Edad Media. En este sentido, la profesora Frost (1985: 172) indica en relación con el pensamiento de Las Casas, que dicho pensamiento resalta, con rasgos dramáticos, el contraste entre el enfoque y la solución de la problemática del Nuevo Mundo, sus pobladores y el desenvolvimiento del cristianismo. De un lado, la orden franciscana; del otro, la orden de los dominicos. En una vertiente, fray Toribio de Benavente (Motolinía), con sus franciscanos, en la otra, fray Bartolomé de Las Casas

con sus dominicos. Ambos representando las más altas cotas de espiritualidad del siglo XVI mexicano.

De este modo, Motolonía (1971), como portavoz de su orden, mantiene una postura vital de "defensa práctica del indio y de manifestación constante de este amor en la evangelización, la caridad y la administración de sacramentos."

En cambio, Las Casas se define en pos de la solución a través de la "vía teórica y jurídica", más conforme con la predica activa de los dominicos. O, como señala Frost (*op. cit.*), en cita literal del ilustre O'Gorman: "Motolinía es el padre de los indios, Las Casas es su abogado". Motolonía es humildad suave y amoroso. Las Casas es tendencia racionalista en su papel de valedor y protector de los indios.

Una de las mejores muestras esquemáticas del pensamiento jurídico del inquieto fraile sevillano viene a ser el *Plan de Cisneros-Las Casas* (en el que también intervino Palacios Rubios) (Giménez Fernández, 1984), en el que se postulan como derechos fundamentales e inalienables del ser humano los siguientes:

- La racionalidad de los indios.
- El derecho a la vida y a la integridad corporal.
- El derecho a la seguridad personal.
- El derecho a la dignidad.
- El derecho a la cultura.
- El derecho de reunión.
- El derecho a ser oídos para decidir su régimen jurídico.

Difícilmente podríamos encontrar un catálogo mejor de derechos humanos, tal como hoy lo entendemos. Sin embargo, lo que ocurre es que fray Bartolomé de Las Casas es uno de los grandes personajes, muy molestos para su sociedad de origen y para los gobernantes de la misma, que entregaron su vida entera a la defensa de la humanidad, por encima de todo y contra todos (Queralto Moreno, 1976: 351).

Aún en los años finales de su larga vida, Las Casas agudiza su pensamiento jurídico e incursiona en el ambiente político. De esta manera (el 8 de enero de 1553), imprime su famoso *Tratado comprobatorio del imperio soberano y principado universal que los reyes de Castilla y León tienen sobre las Indias*, obra de envergadura muy considerable.

Creo, personalmente, que sin embargo, es en la década de los años de 1560, cuando al publicar *De imperatoria seu regia potestate*, nos da una dimensión muy clara de su calidad de jurista, de jusfilósofo, muy adelantado a su época; tarea en la que —con cuidadosa precisión establece las atribuciones de los reyes y los derechos de los súbditos. Es la época en la que también aparecen los tesoros del Perú, el “*Tratado de las doce dudas*”, y una curiosa especie de tratado de “*Derecho Público*”, que constituye una síntesis magistral de su formidable “*De imperatoria seu regia potestate*” (Hanke, 1968: 356).

Resulta clara la validez del pensamiento lascasiano en el plano jurídico y en los demás sectores de la vida de la colonia y de la metrópoli, pues el espíritu del fraile se deja sentir fuertemente en el intento del año de 1573 de regular las futuras conquistas y las leyes tutelares de los indios. Asimismo, no se concibe que en las *Recopilaciones* de 1681, aparezca una frase, que a continuación citaremos, sin la tenaz, vehemente y nobilísima terquedad del tan vilipendiado fraile sevillano. Me estoy refiriendo a la frase que señala:

“No se puede ni se hará guerra a los indios de ninguna provincia con el fin de que reciban la Santa Fe Católica o que nos den obediencia, o por cualquier otra razón.”

Inclusive, en un tema tan escabroso como el de las Bulas del Papa Rodrigo de Borja, conocido como Alejandro VI, también el jurista sevillano anda flotando entre en lo que en ellas se dice. Las Bulas fueron las siguientes:

— La “*Inter coetera*”, breve secretarial, de 3-V-1493.

- La "*Inter coetera*", bula extraordinaria, por vía de curia, datada el 4-V-1493, pero cuya fecha auténtica debe ser del 27 o el 28 de junio.

- La "*Eximie Devotionis*", breve extraordinario de secretaría, datado el 4-V-1493, pero posiblemente de los primeros días de julio. Y, por último,

- La "*Dudum siquidem*", bula ordinaria de Cancillería datada el 25-XI-1493, también probablemente antefechada en algunos días.

Con una enorme lucidez, Las Casas entiende que la base jurídico-legal de la ocupación española se fundamenta sobre las concesiones contenidas de los documentos indicados de Alejandro VI. Sin embargo, inteligentísimamente, aun admitiendo el poder temporal del Papa, traslada el problema jurídico al tratamiento del auténtico carácter de la jurisdicción papal sobre los infieles.

Para el fraile dominico el poder temporal del Papa, su dominio político, sólo podrá ser utilizado cuando se trate de un fin espiritual y no en forma arbitraria o meramente discrecional. Las Casas se ubica en la corriente medieval de la teoría del poder indirecto del pontífice, es decir, del derecho papal a la ordenación de los bienes temporales en orden al bien final espiritual. Precisamente, esta posición lascasiana, al admitir el poder temporal del vicario de Cristo y el señorío del Papa en la tierra, se aleja expresamente de los principios mantenidos por Francisco de Vitoria y toda la escuela de Salamanca, ya que para los sabios salmantinos era imposible aceptar la vieja teoría de la etnarquía medieval, aunque ello no quiera decir que el pensamiento jurídico lascasiano haya roto con los maestros de Salamanca, con los que conserva lazos de unión.

No obstante, es en el problema de la jurisdicción del Papa sobre los infieles donde Las Casas alcanza cimas de alta categoría jurídica, al distinguir dos vertientes distintas en la jurisdicción papal: una, para los cristianos, donde el Sumo Pontífice tiene una jurisdicción en acto, es decir, puede ejecutarla en cualquier momento;

la otra, la de los principados de los infieles, que es una jurisdicción habitual. En otras palabras existe una jurisdicción *in actu* y otra jurisdicción *in habitu*.

Las Casas (Queralto Moreno, *op. cit.*: 192-3), se avoca a explicar los alcances de esta jurisdicción *in habitu* sobre los principados infieles (distinta de la jurisdicción *in actu*, es decir, del señorío inmediato sobre los reyes cristianos). Para ello, Las Casas utiliza la célebre distinción entre jurisdicción voluntaria y jurisdicción contenciosa y coercitiva. La primera, aplicable a los infieles, es de tal naturaleza jurídica que los que no quieren obedecerla, de suyo, no pueden ser obligados a hacerlo, por eso se denomina jurisdicción voluntaria, o sea, entre volentes.

La segunda es distinta, porque se puede imponer coactivamente a los que propiamente son súbditos, aunque les pese o se niegen a admitirla. Con esta sutil diferenciación, Las Casas encuentra el fundamento para aclarar la utilización práctica del poder temporal del Pontífice sobre los infieles y, por tanto, la jurisdicción sobre ellos será voluntaria y no impuesta. Hermosa idea de Las Casas que resalta el respeto absoluto de fray Bartolomé para la libertad del individuo. En otras palabras, se vuelve a manifestar el principio básico de su pensamiento jurídico de que nadie puede creer, sino queriendo.

Este pensar del jurista Las Casas se encuentra en íntima conexión con su axioma fundamental sobre la unidad específica del género humano; sobre su sentir de que todos los hombres somos esencialmente iguales y dignos del mismo respeto, con su secuela lógica de que todos los hombres somos hermanos y todas las naciones, más allá de su nivel cultural y social, están integradas por seres humanos, compartiendo los mismos derechos naturales, inviolables e inalienables e idénticos atributos fundamentales en todo hombre, es decir, la racionalidad, la libertad y la sociabilidad.

Claro está que pueden existir desniveles de civilización, que fracturen esta igualdad esencial de la humanidad, producto de la variada evolución de las sociedades. Pero aun ese obstáculo es

eludible a través de la educación, que puede elevar tanto a los individuos como a las sociedades a las máximas cotas culturales. En consecuencia, todos los hombres (la religión era preocupación fundamental del dominico), pueden llegar a un conocimiento natural de Dios, que les faculta para adquirir la fe cristiana. Resulta por consiguiente que no existen hombres "siervos por naturaleza", sino que todos son dignos de respeto como los demás seres humanos.

Las relaciones entre el civilizador y el civilizado han de fundamentarse en el mutuo respeto y nunca con el dominio de aquél sobre de éste. En consecuencia, la única vía civilizatoria es la pacífica; el convencimiento, no el atropello, ya que es el único camino que responde de verdad a la naturaleza humana (*Idem.*: 354 y ss). De ahí que Las Casas rechace enérgicamente cualquier medio violento para imponer la civilización o la religión y su repulsa, más recia si cabe, contra la guerra. En estas condiciones el conflicto bélico por motivos misionales queda literalmente colgado de la brocha, ya que constituye una agresión gravísima contra el derecho natural. Este pensamiento lascasiano es perfectamente congruente con el de la orden dominicana, y quedó proyectado en la legislación indiana, según hemos indicado (Getino 1945).

En cuanto al título papal (documentos de Alejandro VI), justificativo de la ocupación española del Nuevo Mundo, que en la primera etapa de su vida, fue ampliamente considerado por Las Casas, en su madurez y en su senectud fue relativizado, llegando a afirmar que el auténtico título español a las Indias a de ser la aceptación del tutelaje hispano, la libre aceptación del tutelaje hispano por aquellos pueblos. La consecuencia jurídica no era desdeñable. Lo que justificaba la presencia española en América era sólo un acto de libertad de los reyes indígenas. Aquí, Las Casas se muestra, además, como un consumado pensador de los documentos alejandrinos y las "transas" de Fernando V para su obtención, como indica Giménez Fernández (1944a y 1944b).

En otros términos: Las Casas afirma que los pueblos indios no pierden sus señoríos ni sus dominios por el establecimiento de los

españoles en el Nuevo Mundo, sino que conservan el dominio político y sus libertades naturales. De ahí que la formalización legal de la ocupación ha de derivar de un pacto de atribuciones políticas, donde se especifiquen los derechos y los deberes de los intervinientes. Tanto los reyes hispanos como los reyes indígenas son mandatarios políticos y Las Casas los sitúa en plano de igualdad, respetando, además los derechos naturales de las poblaciones indígenas, y esto aunque hoy nos parece de lo más normal, en el siglo XVI constituía una tesis de extrema importancia para la evolución de la filosofía política (Queraltó Moreno, *op. cit.*: 357-8).

El antifeudalismo es otra característica del pensamiento lascaiano, ya que el dominico dedicó su vida entera a combatir los grandes resabios feudalistas de los encomenderos y de la propia institución de la encomienda, como propiciadora de la explotación y de la servidumbre (Zavala, 1971).

Su pensamiento jurídico-político, de tanta trascendencia en su época y en la actualidad, señala los siguientes puntos:

- Rechazo de la guerra como instrumento de la socialidad, en el concreto caso de los indios de América, frente a la Escuela Jus Naturalista.

- Defensa a ultranza de la libertad religiosa.

- Afirmación del origen popular de la autoridad y del poder político: es el pueblo el que hace al rey, por lo que el poder procede de la comunidad y los gobernantes vienen obligados a actuar en favor de los intereses de sus súbditos.

- Existe, o debe existir, un pacto entre el gobernante y los súbditos, acuerdo político del imitador de las facultades y deberes de las partes.

- El bien común es la meta suprema de toda ordenación política y la justicia, mediante el cumplimiento cabal de la ley, es el medio para la obtención del bien común.

- El gobernante ha de convocar *referendum* cuando las circunstancias o decisiones a tomar, por su gravedad, puedan afectar a la

comunidad en general o a grandes grupos de ella. La obligatoriedad de tal deber del gobernante llama la atención en un contexto socio-político como el del siglo XVI.

- El grado de perfección de una comunidad se encuentra en relación directa con la libertad alcanzada por sus ciudadanos; a mayor libertad política mayor perfección.

- El rey o el gobernante no pueden enajenar la jurisdicción, los bienes fiscales y la propiedad particular de los súbditos, en lo más mínimo.

- Sólo el pueblo podría enajenar tales tipos de bienes, pero nunca al gobernante ya que éste no es sino un mandatario; por eso las encomiendas a perpetuidad son ilícitas, constituyen una enajenación.

- Los súbditos tienen, según Las Casas, derecho y deber de resistir a la tiranía, inclusive mediante la guerra.

- En cuanto a las leyes, a su revisión, éstas han de ser cambiadas cuando las circunstancias lo aconsejen, como una obligación grave de los gobernantes; las leyes no son monolíticas, sino un instrumento al servicio de la comunidad (Queraltó Moreno, *op. cit.*: 358-9).

En cuanto a las fuentes del pensamiento lascasiano son, obviamente, la doctrina contenida en el magisterio de la iglesia católica, de cuya ortodoxia no se aparta, aunque en una línea interpretativa avanzada de la misma, así como de la Biblia. Aparte de ésta, se basa en el escolasticismo medieval y Aristóteles, en Tomás de Aquino, San Agustín, Bátoló, Baldo, San Buenaventura, San Alberto Magno y un largo etcétera, al que puede agregarse la utilización de los glosadores, los decretalistas, el derecho canónico y las tradiciones medievales referentes a la filosofía del derecho.

No obstante, Las Casas pese a mantener relaciones con grandes pensadores salmantinos contemporáneos suyos (cita a veces a Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Melchor Cano), se aparta de la Escuela de Salamanca cuando menos en tres puntos concretos:

a) El Poder del Pontífice que -para Las Casas- es mayor que para los intelectuales salmantinos.

b) Los delitos contra la socialidad. Las Casas no estimó válida la vía armada como medio para combatir los delitos contra la naturaleza y auxiliar a sus víctimas en el caso de los indios americanos. Admite el recurso de la socialidad, sin ningún obstáculo teórico, pero rechaza su aplicación al caso de Las Indias, tal como lo hacía la Escuela de Salamanca.

c) Por último, los maestros salmantinos, expusieron los deberes naturales de los pueblos indígenas para con los españoles, fundándose en el Derecho de Gentes; Las Casas no se opone a ellos, pero no ahí en su obra, como acertadamente indica Queralto (*Idem*: 353-4), referencias explícitas a las obligaciones de los indios para con los españoles, antes al contrario, el dominico sevillano centra su pensamiento en los deberes de los hispanos para con los indios, y no al revés.

Entendiendo que Las Casas no hizo más que ubicar su pensamiento en una nueva y fascinante realidad: la del Nuevo Mundo. Ese humanismo realista, tan justo y tan bello, puede ser la razón de la incomprensión para con el de muchas mentes lúcidas y bien intencionadas... para con las otras mentalidades mezquinas defensoras de pasiones e intereses, el desprecio del padre Las Casas puede calificarse de cósmico.

El mejor elogio para Las Casas son las palabras bellísimas de ese gran intelectual mexicano que es el maestro O'Gorman (*op. cit.*):

"... fray Bartolomé no necesita mendigar defensas ni falsos pane-gíricos para merecer el aplauso y la gratitud que se le atributan. Para todo hombre de bien es inmensa su estatura histórica y formidable su batalla que le concede, diría yo, honor en grado heroico. Pero si hemos de recordarlo que no sea su imagen la de un bondadoso pero acartonado simulacro, ni la de un jacobino en hábito de fraile, ni la de un perverso maniático infamador de su

nación y patria; que sea la imagen de un hombre de su siglo que, no por haber sido cogido en el adverso oleaje de un extraordinario vuelco histórico, deje de ser el acreedor a la comprensión de su infatigable batallar y a la inmensa admiración que inspiran los generosos propósitos que inflamaron su hermosa alma apasionada.”

Desgraciadamente, Las Casas sigue siendo hoy tan vigente como en su época, lo cual nos hace llegar a todos el compromiso de hombres de buena fe para acabar con las lacras y las injusticias que tan valientemente denunció el fraile dominico.

Bibliografía

Bataillon, Marcel

1966 *Études sur Bartolomé de Las Casas*, CEH, París.

Cedillo, Conde de

1921 *El cardenal Cisneros, gobernador del reino*, Real Academia de Historia, tomo I, Madrid.

1928 *Documentos*, Real Academia de Historia, tomo II, Madrid.

Frost, Elsa Cecilia

1972 *Las categorías de la cultura mexicana*, UNAM, México

1985 “Fray Bartolomé de Las Casas: conciencia de España”, *Symposium fray Bartolomé de Las Casas*, UNAM, México.

García-Gallo de Diego, Alfonso

1987 *Los orígenes españoles de las instituciones americanas*, Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, Madrid

Getino, Alonso, O.P. Luis

1945 *La influencia de los dominicos en las Leyes Nuevas*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, tomo VIII, Sevilla.

Giménez Fernández, Manuel

- 1944a *Las Bulas Alejandrinas de 1493 referentes a las Indias*. Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla.
- 1944b *Nuevas consideraciones sobre la historia, sentido y valor de las Bulas Alejandrinas de 1493 referentes a las Indias*. Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla.
- 1948 *Hernán Cortés y su revolución comunera en la Nueva España*. Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla.
- 1966 *Breve biografía de fray Bartolomé de Las Casas*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Sevilla.
- 1984 *Bartolomé de Las Casas, I, Delegado de Cisneros para la reforma de las Indias (1516-1517)*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla (reimpresión).

Hanke, Lewis

- 1968 *Estudios sobre fray Bartolomé de Las Casas y sobre la lucha por la justicia de la conquista española de América*. Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Caracas.

Hanke, L., y Manuel Giménez Fernández

- 1954 *Bartolomé de Las Casas, bibliografía crítica*. Fondo Toribio Medina, Santiago de Chile.

Las Casas, Bartolomé de

- 1909 *Apologética histórica de las Indias* (Edición de Serrano y Sanza), Nueva Biblioteca de autores españoles, 2 vols, Madrid.

León-Portilla, Miguel

- 1959 *La visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. Imprenta Universitaria, México (Biblioteca de Estudios Universitarios, núm. 81).

- 1985 "Bartolomé de Las Casas en la conciencia indígena del siglo XVI"
Symposium: fray Bartolomé de Las Casas, UNAM, México.

Mahn Lot, Marianne

- 1964 *Barthehemy de Las Casas, L'Evangile et la force*. Les edition
du Cerf. París.

Motolinía (fray Toribio de Benavente)

- 1971 *Memoriales o libros de las cosas de la Nueva España y los
naturales de ella*, UNAM, México.

O'Gorman, Edmundo

- 1963 *América en Estudios de historia de la filosofía en México*,
UNAM, México.

- 1985 "Intervención final" *Symposium: fray Bartolomé de Las Casas*,
UNAM, México.

Pereña, Luciano (Coordinador)

- 1984 *La ética en la conquista de América*. Consejo Superior de
Investigaciones Científicas, Corpus Hispanorum de Pace, vol.
XXX, Madrid.

Queraltó Moreno, Ramón Jesús

- 1976 *El pensamiento filosófico político de Bartolomé de Las Casas*.
Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Secretariado de pu-
blicaciones, Universidad de Sevilla.

Zavala, Silvio

- 1971 *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, Ed.
Porrua (2^a. ed.), México.

- 1977 *La filosofía política de la conquista de América*, Fondo de
Cultura Económica, 3^a. ed., México.

A PROPÓSITO DEL V CENTENARIO Y LA REACCIÓN DE LOS PUEBLOS INDIOS

José Ordóñez Cifuentes*

“Lo extraordinario en Guatemala y México, meollo indígena de América, es cómo el corte de la tizona española no nos ha separado del mundo antiguo, de la poesía primigenia y original, de nuestra carga explosiva y mágica. El mito se hizo carne. Al partir la tizona de serpiente emplumada, los trozos cobraron nueva y vieja existencia. Y se internaron en las selvas y se escondieron por todas partes. Hoy reptan y vuelan en palabras, sangre y sueños, tan vivos como en códices, leyendas, frescos y monolitos.”

Luis Cardoza y Aragón.
(*El Popol Vuh*, 1987:95)

La celebración del V centenario

El interés político de celebrar el V Centenario afloró en España, en mayo de 1973, en la jornada “ante el medio milenio del descubrimiento de América”, luego en las reuniones de la Rábida, municipio de Palos de la Frontera, provincia de Huelva, Andalucía, a la que fueron invitados representantes de varios países americanos con el propósito de que se crearan en ellos comisiones nacionales conmemorativas del V Centenario. Reunión ya más amplia y en cierto

* Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM.

modo constitutiva, fue la de Santo Domingo del 8 al 11 de junio de 1984 en la que España dio a conocer proyectos concebidos para ser analizados en colaboración con los países iberoamericanos. En la reunión surgieron puntos de vista divergentes cuando se utilizó la palabra “celebración” considerando, entre otros motivos, que desde la perspectiva de los indígenas y la de sus descendientes contemporáneos, no podía celebrarse. Más de uno de los participantes citó la célebre obra de fray Bartolomé de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*.¹

El v centenario fue programado por España desde sus inicios como un gran festejo del que quedó, cual supervivencia escasamente feliz, el lema publicitario central de la exposición de Sevilla: “Expo 92, la Gran Fiesta.”²

Otro desacuerdo: conmemorar el v centenario, como el descubrimiento de América. Surgen las iniciativas de México y Colombia respectivamente: “Encuentro de Dos Mundos” y “Encuentro de dos Culturas” que a su vez, causaron de inmediato polémicas. Sobre el particular León-Portilla (1984:53-56; 1987:6-8; 1992:14-15), sugiere que ante las múltiples perspectivas desde las que se mira y valora el v centenario, tantas y a veces opuestas entre sí, que casi parecen antología que ilustra la tesis de José Ortega y Gasset sobre el perspectivismo o “Doctrina del punto de vista”. Como sabemos, León-Portilla, a nombre de México, propuso enmarcar la conme-

¹ “El 13 de julio de 1984 a través de acuerdo gubernativo 608 se crea la Comisión Nacional Conmemorativa del v Centenario del Descubrimiento de América, durante el periodo del general Óscar Humberto Mejía Victores. La postura estatal y gubernamental guatemalteca es, dentro del conjunto de las comisiones nacionales, la aparentemente más indiferente y la que ha trabajado menos por captar recursos del fondo de 500 años. Es una indiferencia interesada ya que no le es conveniente estimular la reflexión ni en los grupos oficiales, mucho menos en los grupos indígenas y otros grupos étnicos. La Comisión ha sido burocrática-retórica, elitista que ni siquiera ha tenido la profundidad que tuvo la Comisión oficial del iv Centenario en 1892. La participación de la Comisión Nacional de Guatemala ha sido solamente cosmética al organizar la vii Reunión de la Conferencia de Comisiones en julio de 1989.” Los datos fueron tomados del reportaje especial de Pérez Molina (1991).

² Es sugerente el texto escrito por varios intelectuales latinoamericanos en donde se critican los festejos del v Centenario coordinados por Heinz Dieterich (1990).

moración de lo que ocurrió el 12 de octubre de 1492 a la luz de lo que denomina un nuevo concepto, "encuentro de dos mundos". Su propuesta encontró fuertes críticas, quizás la más importante, la de O'Gorman, quien afirma que no se trata ni de un descubrimiento ni de un encuentro, reprochando a su par mexicano (León-Portilla) haber incurrido en una "obra maestra de anfibología" así como propugnar que, en lugar de

"con toda franqueza oponerse a la celebración de la efemérides, pretende conmemorar con el subterfugio de buscarle al suceso otra fama, es decir, un sentido distinto." (*vid.* Selser, 1990:185-201, en Heinz Dieterich, *op. cit.*).

Entre los pensadores latinoamericanos, la idea del descubrimiento, es mayoritariamente rechazada; a propósito, en el I encuentro "Conciencia étnica y modernidad. Etnias de oriente y occidente", celebrada en Nayarit, México-1990, en las conclusiones, Bonfil Batalla (1991:306-7), refirió que el contacto entre los pueblos de Asia y América no es nuevo, no es una relación que va a comenzar con el Tratado de la Cuenca del Pacífico y recurrió a la exposición de Santiago Genovés quien manifestó:

"cómo hace cuarenta o cincuenta mil años el verdadero descubrimiento lo hicieron los pueblos que vinieron de Asia." (Genovés, citado por Bonfil, *Ibid.*).

Para la mayoría de los especialistas, en términos arqueológicos, se puede afirmar que la población americana procede principalmente de cazadores nómadas venidos de Asia a través del Estrecho de Bering, en olas migratorias sucesivas, en una época anterior a cuarenta milenios. Desde luego, debemos aceptar otras migraciones posteriores de variado origen. En sus investigaciones, Martínez del Río (1987:243), sobre los orígenes americanos, concluye:

"Los primeros colonizadores de América fueron con cierta verosimilitud, los llamados paleamerindios, menos marcadamente

monoloides que sus sucesores y cuyos descendientes deben buscarse hoy en las 'áreas de refugio' .”

Además es un hecho probado en investigaciones arqueológicas y fechadas con carbono 14 que el poblamiento de América se dio en fases sucesivas a través del Estrecho de Bering (Véase, Vázquez, 1991:277). Al tenor de los debates enunciados, como afirmó Díaz Polanco (en prensa):

“Nadie puede ignorar la trascendencia histórica que para la humanidad entera reviste la expansión Europea en tierras americanas, pero, desde luego, el quinto centenario del inicio de los eventos indicados puede ser ocasión para festejar un 'encuentro' que, explícitamente propone hacer tabla raza de los siguientes hechos centrales:

Primero: El requerimiento y la llamada “justa guerra” que se emprende contra los pueblos indígenas;

Segundo: La esclavitud a que es sometida la población autóctona, primera víctima de ese tipo de sujeción;

Tercero: La destrucción de poblaciones enteras por la vía directa del genocidio, y en general, el descalabro de la población india que provocan las prácticas colonizadoras;

Cuarto: El régimen de trabajo a que se somete a los nativos, en particular la encomienda, el repartimiento y la servidumbre por deudas, y,

Quinto: La segregación espacial controlada y el asimilacionismo socio-cultural forzado a que son sometidos los pueblos indios” (cf. Zea, *et al.* 1991).

Así, nuevamente ¿Qué puede celebrarse? Tomemos también por caso el Caribe: “veinticinco años después del arribo de Colón no había prácticamente ningún indio vivo en las Antillas, fue un genocidio brutal.” (Benítez, 1992: 9-10).

A 500 años el problema fundamental de los pueblos indios es la de su supervivencia física y cultural: el indio continúa siendo

marginado, explotado, discriminado, sin el ejercicio pleno de sus derechos humanos (Los derechos humanos de los pueblos indios no son reconocerlos simplemente como tales en nuestras sociedades pluriétnicas; una especie de "vos sos vos").

Para un caso extremo, los indios de la selva amazónica brasileña, prefieren suicidarse colgándose de los árboles, antes de dejar de ser indios y morir de hambre. En Guatemala desde las invasiones ibéricas y norteamericana (1524 y 1954, respectivamente) los indios mueren simplemente por su destino:

"El escribiente escupe la punta de su lápiz, anota las señales del difunto:

...Pablito Sol Ajau...indígena...tres años...¿De qué murió? pregunta:

No sé señor... tal vez por su destino

Y el rudo oficinista escribe:

causa de la muerte: destinorio" (Arango, 1972).

Sobre la propuesta del "descubrimiento" hace algún tiempo, el sacerdote Ignacio Ellacuría manifestó:

"...el opresor es incapaz de descubrir, es el oprimido el que descubre al opresor. El opresor ni siquiera puede descubrirse a sí mismo. La verdadera realidad del opresor sólo se puede ver desde el oprimido." (Galeano, 1992:22).

Debido a la iniciativa del gobierno español de celebrar el V centenario del llamado "Descubrimiento de América", 1992 será, sin duda, un año muy importante en la historia de los pueblos del continente americano y en la de los pueblos indios. El 92 será trascendente en virtud de que en este año las diversas iniciativas gubernamentales buscarán consolidar sus posiciones en los cambios que sufre el mundo.

Al hablar de las iniciativas gubernamentales nos referimos, no sólo a la lanzada por España, sino también a la de Estados Unidos (Iniciativa de las Américas); la de México (reuniones Cumbres de

Iberoamérica); la del Vaticano (la reevangelización de América) y la de los gobiernos de Islandia y Noruega (*Vinland Revisited, 1000 years of discovery*), entre otras.

1992 es relevante porque a lo largo del año, los gobiernos involucrados en las celebraciones buscarán imponer sus propuestas pero sobre todo porque los pueblos indios intentarán –ya sea acompañados de otros sectores o solos–, modificar sus relaciones con los Estado-nación y con la sociedad nacional no india.

La celebración del mal llamado “encuentro de dos mundos” ha dejado de ser un asunto que atañe a las burocracias, intelectuales y académicas y ha pasado a ser, de un tiempo a la fecha, objeto de discusión de los pueblos indios (Sarmiento, 1992:8).

La reacción de los pueblos indios frente al V centenario

Seguramente, los documentos elaborados por los pueblos indios en torno a la cuestión, se inscriben en las Declaraciones de Quito y Xelajú, respectivamente, que por su importancia transcribimos:

“ENCUENTRO CONTINENTAL DE PUEBLOS INDIOS

Con la participación de más de doscientos delegados oficiales, fraternos y observadores, del 17 al 21 de julio se realizó, en Quito, el Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios, con el propósito de conocer y discutir la problemática indígena y fortalecer el proceso de unidad y lucha continental de cara al V Centenario del inicio de la conquista.

El evento, que se inscribe dentro de las actividades de la Campaña 500 años de Resistencia Indígena y Popular, lanzada por organizaciones campesino-indígenas de 17 países de la región en octubre del año pasado en Bogotá, Colombia, se desarrolló en ocho comisiones de trabajo, cuyos informes finales recogemos a continuación en forma abreviada. Previamente reproducimos la Declaración de Quito, aprobada al término del encuentro.

Los pueblos indígenas ante el V centenario

Desde nuestra perspectiva, la invasión iniciada en 1492 y el régimen de explotación y opresión que instauró, no han concluido: siguen vigentes no sólo en relación con los pueblos indígenas sino también con el conjunto de las sociedades nacionales, pero también está vigente la resistencia y la lucha de nuestros pueblos por conquistar la libertad.

Resoluciones

El trabajo de la Campaña Continental 500 años de Resistencia Indígena y Popular debe ir orientado a las bases de las organizaciones, para fortalecer nuestra Campaña constituyendo los comités nacionales con la participación amplia de los sectores populares, impulsando la comunicación, la coordinación y jornadas conjuntas con las organizaciones regionales y continentales.

Crear una red de comunicación con las distintas propuestas que se adelantaron en torno al rechazo de la celebración del V centenario.

-Que nuestras alianzas con otros sectores se enmarquen en el principio de respeto mutuo y que avancemos en nuestra lucha para transformar la realidad de nuestros países.

-Establecer relaciones de intercambio cultural entre jóvenes y ancianos del continente.

-Respaldar y participar en el II Encuentro de la Campaña Continental 500 años de Resistencia Indígena y Popular, a realizarse en 1991, en Guatemala.

-Proponer en el Encuentro de Guatemala se discuta la posibilidad de realizar en Cuba una Conferencia Mundial sobre los 500 años y la problemática indígena, para el primer trimestre de 1992. Su propósito es el de darle una cobertura más amplia e iniciar un debate serio de nuestra situación indígena, a nivel continental.

-Luchar contra las políticas actuales de los gobiernos, de modernización privatización, de subordinación total al imperialismo estadounidense, europeo, israelí y japonés, pues para los pueblos indios esto ha significado despojo de tierras y recursos naturales, convirtiéndonos en trabajadores explotados.

-Que la lucha de la Reforma Agraria en nuestros países sea también para la recuperación de territorios comunales.

-Que la lucha por nuestros derechos (tierra, educación, salud, etcétera) esté enmarcada en un proyecto político propio que nos posibilite una lucha organizada, y contribuya a la transformación de la sociedad dominante y la construcción de un poder alternativo.

-Que en el propósito de la descolonización de nuestros pueblos luchemos por una educación bilingüe intercultural para la sociedad en su conjunto, pero la educación indígena debe estar en manos de los indígenas.

-Apoyar y coordinar tanto la iniciativa de realizar un Tribunal de los Pueblos -para procesar un juicio de los 500 años de invasión-, como la realización del encuentro de iglesias denominado "Santo Domingo Popular", aspectos que permiten establecer una coordinación con otros sectores interesados y lograr una convocatoria más amplia.

-Para 1992, exigimos que las Naciones Unidas declaren el derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas, por esto, es necesario realizar un trabajo de base que presione a los gobiernos y buscar una alianza internacional con los demás sectores populares y gobiernos progresistas.

-Los delegados de Estados Unidos proponen, para las elecciones presidenciales desde 1992, presionar porque se tenga en cuenta la problemática indígena de los pueblos de Norteamérica, e influenciar en las decisiones del gobierno norteamericano con respecto a la política internacional que afecta a los pueblos indios.

-Como política de los pueblos indios, es necesario establecer relaciones conjuntas con los Estados y los Organismos Internacionales oficiales, para lograr un bloque internacional de presión que nos permita conquistar espacios políticos y de negociación.

-Si España está dispuesta a indemnizar por el daño causado por la invasión, exigimos que esos recursos sean orientados a planes y proyectos que nosotros elaboremos y administremos para satisfacer las necesidades de nuestros pueblos, para esto es necesario realizar un taller que delimite una política sobre la indemnización.

-Nos solidarizamos con la situación de los pueblos afroamericanos, los que también son víctimas del proceso de destrucción iniciado por la invasión europea, y les llamamos a sumarse a nuestra lucha, en el marco de respeto y unidad de todos los oprimidos y explotados de este continente.

-Nuestra campaña debe contemplar propuestas y acciones comunes, tanto inmediatas como a largo plazo. Nuestra estrategia es anticolonialista y antimperialista. Nuestro propósito es impulsarla a nivel de cada país y del continente.

Acciones de repudio

-Repudio a la visita del rey de España a Chile y a la realización de reuniones intergubernamentales que apoyen la celebración del V Centenario.

-Dirigir la campaña en contra de las transnacionales y sus actividades depredadoras de los territorios indígenas.

-Denunciar el armamentismo como forma de estrangulamiento de nuestras sociedades.

-Rechazar a organismos e instituciones que usufructúen el nombre de los indios para impulsar proyectos de beneficio ajenos a nuestros intereses.

-Apoyar las acciones reivindicativas que indica el camino combativo de nuestra campaña, tales como el levantamiento indígena en el Ecuador.

-Desarrollar una intensa campaña en los medios de comunicación, nacionales e internacionales, para dar a conocer nuestra existencia y nuestra verdad."

"DECLARACIÓN DE XELAJÚ"

Cuando sobre la faz de la tierra se siente el impacto de las más complejas coyunturas políticas de la historia, cuando se han producido acelerados cambios en Europa Oriental; cuando el mundo atónito observa por televisión los intentos de una nueva guerra mundial con armas químicas y nucleares y golpes de estado en una de las potencias mundiales; cuando Estados Unidos, entronizado como superpotencia del mundo, implementa una "Iniciativa para las Américas", agregando con ello un eslabón más a la ya larga cadena de políticas opresoras sobre América Latina; cuando el cólera, enfermedad de la edad media, mata a millares de latinoamericanos en Perú, Ecuador, Colombia, Brasil y Centroamérica porque el derecho a la salud fue arrebatado con exigencias de pago de interés de una deuda externa impagable; cuando se desarrolla un realineamiento en la correlación de nuevos bloques de poder y se anuncian nuevas confrontaciones por la redistribución del mundo; cuando Europa, a través de su vocero España, viene hasta nuestra América, para hablarnos en Guadalajara de una integración iberoamericana de corte neocolonialista; cuando ha desaparecido el conflicto al sur, nos muestra en toda su magnitud la opresión y la muerte.

Nosotros, indígenas, negros y sectores populares de América, reunidos en el II Encuentro Continental de Resistencia Indígena, Negra y Popular, realizado del 7 al 12 de octubre de 1991 en Xelajú, Guatemala, crisol de la resistencia y la cultura maya con

la fragilidad y el respeto heredado de nuestros ancestros y en cumplimiento de nuestro firme compromiso, adquirido con el lanzamiento de esta campaña hace dos años en Bogotá, Colombia, hemos avanzado en nuestra reflexión sobre:

Lo realizado por la invasión europea y euroamericana a nuestro continente, durante estos 499 años de colonialismo, neocolonialismo y evangelización.

El significado, uso y valor que para nosotros indígenas negros y sectores populares tiene la tierra, ligado a la vida y a la defensa del entorno ecológico y de nuestros recursos naturales.

El papel de la mujer como generadora de vida y buscadora incansable de libertad.

La necesidad de un espacio protagónico para nuestros jóvenes, enraizado en el rescate de la cultura y la construcción de una identidad propia.

Avanzamos también en la reflexión y reafirmación de nuestra lucha por una democracia real en todo el continente, basada en la diversidad de lo multiétnico y pluricultural para conducirnos a la creación de estados que tengan ese mismo carácter dentro de la nueva patria americana por construir.

La reflexión por la defensa de los derechos humanos y derechos de los pueblos indios y negros en particular.

Avanzamos también en la reafirmación de nuestra condena al colonialismo y el neocolonialismo, rechazando toda celebración o conmemoración que pretenda reconocerlos o justificarlos; asimismo reivindicamos la lucha por nuestra emancipación y autodeterminación.

Profundizamos también nuestra reflexión sobre la unidad indígena, negra y popular, definiendo lineamientos generales para nues-

tro accionar político a corto y mediano plazo, de manera particular para el año de 1992.

Con base en las anteriores reflexiones:

Acordamos

Reafirmar y ratificar los acuerdos de Bogotá, donde se inicia nuestra campaña.

Reafirmar el carácter amplio y democrático de la Campaña y sus puntos de encuentro como espacios de reflexión y participación que buscan generar y fortalecer procesos unitarios de los pueblos indios, negros y los sectores populares del continente.

En ese sentido creemos válido que los diversos sectores sociales del campo popular tengan su propia dinámica dentro de la Campaña Continental. Es en ese orden de ideas donde validamos y ratificamos el encuentro de Pueblos Indios llevado a cabo del 17 al 21 de julio de 1990 en Quito, Ecuador, dinámica ésta que debemos seguir impulsando; saludamos desde ya las iniciativas en tal sentido de los demás sectores sociales que participan en la Campaña.

Declarar el año de 1992 como Año Internacional de Resistencia Indígena, Negra y Popular.

Nos proponemos

Convertir en práctica nuestra oposición a la celebración del V Centenario presentando con nuestro accionar propuestas alternativas de acuerdo a los intereses de nuestros pueblos.

Concretar la solidaridad de los sectores populares con la lucha de los pueblos indios.

Desarrollar el próximo año de 1992, entre otras, las siguientes actividades con movilizaciones nacionales coordinadas a nivel continental.

- 8 de marzo, con motivo del día internacional de la Mujer.
- 1 de mayo, en el marco del Día Internacional de los Trabajadores.
- 7-12 de octubre: realizar el III Encuentro Continental de la Campaña 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular en Nicaragua. Simultáneamente realizar un paro continental.

Encauzar una ardua lucha por los presos políticos del continente, en particular por Leonard Pelthier que tiene dos cadenas perpetuas en Estados Unidos de Norteamérica.

Proponer a Rigoberta Menchú de Guatemala para el Premio Nobel de la Paz por su ardua lucha, por la defensa de los derechos indios y humanos en general de su país y del continente.

A partir de este II Encuentro denominar la Campaña: 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular.

Xelajú, Guatemala

11 de octubre de 1991."

El Comité de Unidad Campesina Guatemalteca, en palabras de Rigoberta Menchú Tum (1992:25 y ss) candidata al Premio Nobel de la Paz, en ponencia presentada ante el Seminario "Latinoamérica 500 años" realizado del 2 al 5 de abril, en Estocolmo, Suecia, en lo que denominó "Nuestra América 500 Años" manifestó:

"Los indígenas de hoy no podemos festejar la destrucción ni el sometimiento de nuestros antepasados; tampoco 500 años de 'evangelización' llevada a cabo con la espada, salvo a honrosos y conocidos casos. Es mejor conocer la historia sin eufemismos. No podemos considerar la invasión europea simplemente como un encuentro de dos mundos. Esto fue el inicio de colonialismo, y posteriormente la imposición de un sistema de explotación y expoliación, que hasta el día hoy seguimos viviendo.

... Sin embargo el V Centenario, más que establecer culpabilidades, debe marcar el inicio de un proceso de la construcción de condiciones para el verdadero encuentro histórico de todas las culturas de nuestra América, sobre las bases de igualdad, en un mundo tan terriblemente desigual, respeto mutuo, y cooperación para un desarrollo independiente.

El V Centenario debe ser el principio y fin de 500 años de opresión y discriminación para millones de habitantes de nuestro continente.

Para los indígenas se debe traducir en un proceso de autodescubrimiento y de lucha por la transformación de las sociedades de nuestra América.”

Se pronunció por el derecho irrenunciable a la Madre Tierra; la caracterización de Guatemala como uno de los pueblos del Continente más sometido a la fragmentación cultural, al racismo, la represión política y la desigualdad social y económica: mencionó que, después de 500 años de desencuentro los pueblos indígenas negros y mestizos ya no aceptan ni están dispuestos a ser mano de obra barata, objeto de estudio, cifras de votos electorales, nativos a catequizar, soldados rasos asesinos de su propia gente, ciudadanos de segunda.

Instó a los sectores oprimidos a la lucha por ser sujetos de su historia, responsables de su destino, portadores de creatividad, de experiencias liberalizadoras y democráticas.

En la citada reunión de Xelajú, conforme nuestro seguimiento y referido especialmente a las organizaciones indígenas guatemaltecas, encontramos los siguientes puntos de vista, que amplía lo vertido por Rigoberta Menchú, en la ponencia citada.

Que la campaña de los 500 se inscribe como una alternativa de

“celebración simultánea a los programas de celebración de los gobiernos de Europa, Estados Unidos, Latinoamérica y el Vaticano, cuyas intenciones son para 1992, limpiar el nombre de Europa de su responsabilidad histórica como invasora, genocida y destruc-

tora de las culturas del Continente Americano, adjudicando a España el papel de mediadora entre la economía latinoamericana y el nuevo régimen monetario establecido, bajo la justificación de haber traído a nuestros pueblos la civilización, la religión y el idioma.”

Que España aparece en el 92, año de la constitución de la Comunidad Económica Europea, como la mediadora con América Latina, bajo la justificación de haber traído a nuestros pueblos la “civilización, la religión y el idioma” aspecto que puntualizó la también dirigente de CUC, Rosario Pú Gómez.

Para el caso guatemalteco, fueron significativos los actos políticos culturales celebrados en el departamento de Quiché, que estuvieron a cargo de la Coordinadora Nacional de Ciudad de Guatemala (CONACIGUA) y del Centro de Comunicaciones Étnicas Runujel Junam (CER) ambas entidades de derechos humanos que han sido duramente golpeadas por la violencia.

La dirigente de CONACIGUA, Rosalina Teyuc y de la Secretaría operativa del encuentro advirtió:

“...las democracias de Latinoamérica han servido únicamente para que grupos privilegiados se aprovechen de ella, porque las grandes masas indígenas no han sido tomadas en cuenta para jugar el papel que les corresponde.”

Bibliografía

Arango, Luis Alfredo

1972 *Papel y tuza* (poemario), Guatemala.

Beals, Raph y Harry Hoijer

1974 *Introducción a la antropología*, Editorial Aguilar, Madrid,

Benítez, Fernando

1992 “Fernando Benítez, albacea de nuestra identidad. Crónica de una distinción merecida”, *El Nacional* (Cultura), 15 de mayo, México, D.F.

Bonfil Batalla, Guillermo

- 1991 "Comprender la diferencia", *Conciencia étnica y modernidad. Etnias de oriente y occidente*. Gobierno del Estado de Nayarit, Instituto Nacional Indigenista y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

Cardosa y Aragón, Luis (comp.)

- 1987 *El Popol Vuh*, Secretaría de Educación Pública, México (Lecturas Mexicanas, antología, núm. 98)

Cuevas Jaramillo, J.

- 1978 "Etnocentrismo y conflictos culturales: antropología de la aculturación", *Culturas*, vol. 5, núm. 3, UNESCO.

Díaz Polanco, Héctor

- s/f (En prensa) "Derechos indígenas y autonomía". Ponencia presentada en las *II Jornadas Lascasianas: Derechos humanos de los pueblos indios*. Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, México.

Galeano, Eduardo

- 1992 "Cinco siglos de prohibición del arco iris en el cielo americano", *La Jornada Semanal*, nueva época, núm. 15, 24 de mayo.

Dieterich Stefan, Heinz

- 1990 *Nuestra América contra el V centenario. Emancipación e identidad de América Latina*, Tacaparta Editorial, Barcelona.

León-Portilla, Miguel

- 1984 "Encuentro de Dos Mundos", *Anuario Indigenista*, vol. XLIV, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- 1987 "El v centenario tema conflictivo" *Revista Visión* (Edición mexicana), vol. 69, núm. 7, octubre 5, México.

- 1992 "Amerindia 1492, dos imperios y pueblos innumerables. Encuentro de Dos Mundos... análisis de 500 años", *Excélsior*, 18 de marzo, ediciones especiales, México, D.F.

Martínez del Río, Pablo

- 1987 *Los orígenes americanos*. Secretaría de Educación Pública, México.

Menchú Tum, Rigoberta

- 1992 "Nuestra América, 500 años" *Noticias de Guatemala*, marzo-abril. México.

Pérez Molina, Olga

- 1991 "La empresa del V Centenario (su significancia para España y el gobierno guatemalteco)", Periódico *La Hora*, 8 de marzo, Guatemala.

Sarmiento, Sergio

- 1992 "Los indios se ponen de moda", *Comecso Informa*, enero-marzo.

Selser, Gregorio

- 1990 "Lo de América: descubrimiento, encuentro, invención, tropezo? Querella nominalista", *Nuestra América contra el V centenario. Emancipación e identidad de América*, Tacaparta Editorial, Barcelona.

Vázquez, Luis

- 1991 "Contactos transpacíficos según la arqueología: difusión o convergencia", *Conciencia étnica y modernidad. Etnias de oriente y occidente*. Gobierno del Estado de Nayarit, Instituto Nacional Indigenista y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

Zea, Leopoldo, et al.

- 1991 *El descubrimiento de América y su impacto en la historia*, Fondo de Cultura Económica, México.

ACTUALIDAD DE LAS CASAS

Isabel Monal*

De regreso ya en España y cuando tres lustros lo separaban de su muerte, fray Bartolomé de Las Casas dedicó gran parte de su inagotable actividad a lo que algunos autores han dado en llamar su furia de edición de textos. Como se sabe, en aquellos años Las Casas elaboró enjundiosos tratados (algunos comenzados décadas atrás) los cuales, con fortuna teórica diversa, sintetizaron su pensamiento e ideario. Aquella "furia" era su mensaje para las generaciones futuras y para el juicio que algún día la historia emitiría, no sólo sobre él, sino sobre todos sus contemporáneos. Fue aquel siglo XVI -testigo de graves e inusitados acontecimientos-, el que tuvo que enfrentar la problemática relativamente inédita del colonialismo. Hombres preclaros y lúcidos se plantearon problemas y preguntas que apenas tenían antecedentes en sus tradiciones y descubrieron que si bien la filosofía, la teología y la historia política existentes ofrecían importantes puntos de referencia, lo novedoso de aquella realidad exigía reconsideraciones, reelaboraciones e ingeniosidad de análisis. Partiendo de su propia experiencia y ante los acuciantes y torturantes problemas impuestos por la práctica de la conquista y la colonización fray Bartolomé fue, como ya se reconoce ampliamente, una de la figuras descollantes del debate de ideas.

A lo largo de este medio milenio a que nos convoca el 12 de octubre, el colonialismo y su antítesis, el anticolonialismo, han vivido las más diversas vicisitudes históricas, arrastrando también en su vaivén a la querella de las ideas. Con la implantación en el siglo XVI de los dos primeros grandes imperios coloniales de la época moderna se elaboraron los puntos de referencia básicos de la polémica que alimentaría 500 años de contrapunteo ideológico;

* Academia de Ciencias, La Habana, Cuba.

en ese lapso predominaría una u otra postura, las cuales a su vez, al tener que enfrentar nuevas exigencias del acontecer histórico, provocaron cambios y fluctuaciones en los análisis y argumentos. En la vida política y social real, el colonialismo lograría imponerse con frecuencia; ese fue el caso en el propio siglo XVI o en los comienzos del XX; en otros momentos, fuertes corrientes anticoloniales condujeron la historia por derroteros de emancipación o independencia, como sucedió durante el periodo de las guerras de independencia en la América Latina o en la segunda mitad de nuestro siglo XX. En esas circunstancias, la problemática del colonialismo podía ocupar un primer plano en la conciencia de sus contemporáneos; en otras, como en el siglo XVII en América, los ánimos aparecen apaciguados y sólo tímidas voces aisladas pusieron en evidencia aspectos secundarios o menos relevantes del asunto.

Los paradigmas de referencia para los bandos también se modificaron; unas veces se acudió a las proyecciones morales y religiosas; otras el marco de las teorías políticas y jurídicas les pareció el más apropiado y, todavía en otras ocasiones, la argumentación se hizo girar en torno a cuestiones económicas, impregnándolas entonces de un franco matiz utilitarista. Grandes pensadores del viejo continente (el continente colonialista por excelencia) desde Suárez a Marx intervinieron en la querella y la lista de participantes -que sería interminable- incluye a hombres de la talla de Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Bentham, Smith y tantos otros.

Nos encontramos, por tanto, ante una problemática que la historia ha puesto una y otra vez sobre el tapete. El colonialismo moderno tiene pues 500 años de actualidad histórica, y 500 años de actualidad histórica tiene también su contraparte: el anticolonialismo. Desde los orígenes de la corriente anticolonialista se estableció a lo largo del medio milenio un contrapunteo entre una vertiente reformista y otra radical; por sus tesis raigales fray Bartolomé fue uno de los fundadores de la corriente radical anticolonialista y, entre los iniciadores, sin duda su más conspicuo representante. Muchos hombres preclaros enriquecieron el arsenal argumental de

esta tendencia y develaron con su sabiduría nuevas facetas de la problemática. Dos momentos significativos en la elaboración de la teoría política y social del anticolonialismo radical lo fueron, sin duda, Juan Jacobo Rousseau y Karl Marx. En el primero el ideario anticolonial está indisolublemente ligado a su tesis de la soberanía, contribuyendo con ello a la fundación del derecho de los pueblos, del cual Las Casas puede ser legítimamente considerado como uno de sus lejanos precursores. La creación de este derecho con su inscripción en la problemática de la cuestión de la soberanía es una de las conquistas fundamentales de la línea anticolonialista radical de mayor presencia en el mundo de hoy y dos siglos después de su creación y, cinco después de sus incipientes esbozos, todavía ejerce sus reclamos en el batallar contemporáneo.

Una de las cumbres de la radicalidad y ya muy cercano a nosotros es el anticolonialismo de Marx, pero contrariamente a lo que hubiera cabido esperar, el movimiento socialista y obrero en su conjunto no siempre actuó con apropiada lucidez ante un problema tan relevante para cualquier ideario de la emancipación. El socialismo premarxista, partiendo de valoraciones erróneas y víctima de un cierto paternalismo, falló en asumir posiciones, no ya radicales, sino tan siquiera de un simple anticolonialismo reformista; y en las tumultuosas y profundas luchas ideológicas que se dieron a principios de siglo dentro de la Segunda Internacional la relación entre metrópoli y colonia fue objeto de más de una resolución timorata. El espectro de los errores abarcó desde la creencia en la superioridad de los europeos, como lo hizo Fourier, hasta el paternalismo eurocéntrico que designaba al proletariado europeo como único agente activo de la liberación, entendida ésta únicamente como la liberación social universal frente a la burguesía. A los colonizados, por su parte, se les reservaba en muchos casos un papel fundamentalmente pasivo.

Fue primero con Marx -en particular el Marx analista de Irlanda y de Rusia- y, sobre todo, después con la irrupción en la Tercera Internacional de los movimientos originarios de los países coloniales o neocoloniales, que las izquierdas europeas se encaminaron

-con alguno que otro vaivén- más firmemente hacia posiciones anticolonialistas diáfanos. El movimiento anticolonialista en nuestro siglo en las metrópolis no se ha limitado obviamente a las izquierdas, sino que ha incluido diversos grupos que tuvieron la lucidez de análisis necesaria y unieron sus voces a la defensa de la emancipación de las colonias.

Parece, pues, que de Las Casas a Rousseau, de Rousseau a Marx y de Marx a nuestros días se proyecta la línea del anticolonialismo raigal. La radicalidad ideológica de Las Casas ha permitido que a lo largo de los siglos su figura haya mantenido una cierta vigencia histórica y que se le haya rendido el homenaje respetuoso que su acción concitó. Dejando de lado las opiniones de próceres y pensadores de nuestra América, como la de José Martí, cabe recordar que continuadores del anticolonialismo en el viejo continente como Montesquieu, Mamontel y el abate Gregoire no dejaron de expresar su admiración por el fraile dominico (Merle y Mesa, 1972:58). No sería exagerado, por otra parte, afirmar que el ideario lascasiano, en particular aquel del último periodo de su evolución ideológica, se nutre de la tradición revolucionaria que llega al marxismo y a nuestros días.

Después del auge y de la acción colonialista a partir de finales de siglo XIX, la segunda mitad de nuestra centuria ha sido testigo del derrumbe de los últimos imperios coloniales pero también de la lucha contra sus herederos: el neocolonialismo y el imperialismo. Por diversas razones, los acontecimientos internacionales de los últimos años han estimulado la renovación de la influencia del ideario neocolonial. En un primer momento muchos de los países sometidos al neocolonialismo y al imperialismo creyeron que el fin (anhelado) de la guerra fría y de la política de bloques podría abrir nuevos senderos de prosperidad y de equidad internacional. La confusión ha sido grande y no excluyo tampoco a las izquierdas de las metrópolis, ni del Tercer Mundo. Pocos entrevieron que se creaba poco a poco un mundo unipolar en el que los Estados Unidos, con el apoyo de sus aliados más cercanos, trataría de regir los asuntos del planeta según sus intereses.

razón de más para que rechazemos dicha categoría como definitiva de nuestra identidad.

Citemos un ejemplo de una de las maneras en que se verificó el llamado "mestizaje". Uno de estos españoles

"se loó y jactó delante de un venerable religioso diciendo: que trabajaba cuánto podía por preñar muchas mujeres indias, para que vendiéndolas preñadas como esclavas le diesen mas precio por ellas." (Las Casas. 1979: 77).

También en otras circunstancias los invasores se aprovecharon de las mujeres indias, como el caso de Francisco Roldán quien, con los españoles que se habían sumado a su insurrección, se estableció en la provincia de Xaraguá, que era el reino de Behechio,

"haciendo allí vida nefanda, espuria y tiránica, teniendo cada uno las mujeres que quería, tomadas por fuerza o por grado a sus maridos y a los padres, sus hijas para camareras, lavanderas, cocineras." (Las Casas, 1981, II:64).

Las tropelías cometidas por Francisco Roldán y los alzados con él fueron tales, que el Almirante escribió

"a los Reyes muy largo, en dos cartas, haciéndoles relación de la rebelión (...) y de los daños que habían hecho y hacían por la isla, haciendo robos y violencias, y que mataba a los que se les antojaba por nada, tomando las mujeres ajenas e hijas y otros muchos males perpetrando por dónde andaban." (*op. cit.*: 82-3)*

* Francisco Roldán había sido nombrado alcalde mayor de La Isabela por el almirante, pero deseando enriquecerse se subordinó. Las Casas (*op. cit.* I:448) dice que era bullicioso y pretendía subir más de lo que era. Una de las principales discrepancias con el adelantado fue que "se hechó con lla mujer del rey Guarionex, y porque le quiso el adelantado castigar" (*Ibid.*). Se alzaron con Roldán "hasta 70 hombres, los más sanos, gente común, y algunos principales que él pudo atraer así, que pretendían lo mismo que él" (*Ibid.*: 449).

Relación que de la rebeldía de Francisco Roldán, hizo Colón a los reyes: (*Ibid.*: II: 82-85).

Uno de los alzados con Roldán fue D. Hernando de Guevara, quien

“se fué por casa de la señora Anacaona (...) y tomóle una hija muy hermosa que tenía, que se llamaba Higueymota (...) su madre se la dió porque creía que la daba por mujer y D. Hernando era muy gentil hombre y de autoridad y parecía bien ser de generosa casta.”(*Ibid*, II:143).

Al enterarse de este suceso Franciso Roldán montó en cólera, porque la bella joven era su manceba. El Almirante tuvo que intervenir en el asunto y apresó a D. Hernando; “todas estas cosas se hacían por el mes de junio y julio y agosto del año de 1500” (*Ibid*, II: 145).

Las Casas describe los abusos cometidos contra las mujeres indias:

“ya dijimos en el primer libro (...) cómo los 300 españoles, que cuando el comendador vino acá, estaban, vivían vida muy a la larga, y entre otras licencias que para ella escogieron, se tomaron por grado o por fuerza a las señoras de los pueblos o sus hijas por amigas, que llamaban criadas, con las cuales estaban en pecado (los padres y las madres de ellas creían que las tenían por sus legítimas mujeres, y con esta opinión se las daban, y así pasaban y eran de todos adorados)”(*Ibid.*: 341).

Vistas estas circunstancias por el fraile franciscano Antonio de los Mártires, solicitó al Comendador Mayor “que se las quitase o que les mandase que con ellas se casasen”, situación que los españoles no aceptaron porque las consideraban indignas de ser sus legítimas esposas (*Ibid.*: 341-2).

Las mujeres no fueron utilizadas sólo como mancebas y criadas, también fueron explotadas como fuerza de trabajo, principalmente para hilar y tejer.

En Jamaica, el

“algodón fué la principal granjería que aquellos españoles tuvieron en aquella isla, porque hacían hacer a las gentes, en especial a las mujeres, grandes telas de algodón y camisas y hamacas” (*Ibid.*: 390).

Se había dado a los frailes jerónimos, encargados de poner límite a la sobreexplotación de los indios, instrucciones específicas para regular el trabajo de las mujeres, pero únicamente en las minas:

“que las mujeres no han de trabajar en las minas, si ellas de su voluntad y de su marido no quisieren, y en el caso que algunas mujeres vayan, sean contadas por varones en el número de la tercera parte” (*Ibid*, III: 127).

Estos frailes habían llegado a La Española en compañía de Las Casas en diciembre de 1516, pero éstos no cumplieron con la misión que les había sido encargada: destruir el sistema de encomiendas. Por lo que fray Bartolomé resolvió volver a España para “pedir que la ejecución de las medidas se confiara a personas mas enérgicas” (Las Casas, 1979: 138).

El 7 de mayo de 1517, Las Casas volvió a Europa con el propósito de informar lo que sucedía en América.

Hay en la *Historia de Indias* muchos pasajes que aluden al rapto de mujeres; por ejemplo, al llegar el Almirante a la isla Guadalupe envió 40 hombres

“que entrasen en la tierra a especularla, y tornaron otro día con 10 mujeres y tres muchachos; la una era la señora del pueblo (...) cuando la tomó un canario que el Almirante allí llevaba, corría tanto, que no parecía sino un gamo; la cual, viendo que la alcanzaba, vuelve a él como un perro rabiando y abrázalo y da con él en el suelo, y si no acudieran cristianos, lo ahogara.” (Las Casas, 1981, I: 433).

Muchas mujeres se defendieron como pudieron al ser capturadas por los españoles, obviamente una resistencia efectiva estaba más allá de sus fuerzas.

En nuestro trabajo reciente (Barrios, *et al.* 1992), señalábamos que en el proceso de avasallamiento cultural, material e ideológico que significó la invasión-colonización española, las mujeres llevaron la peor parte, porque fueron consideradas como botín de guerra, y se vieron forzadas a entregarse a unos desconocidos, ajenos para ellas desde todo punto de vista.

Para los colonizadores, la mujer en general tanto españolas como indígenas, aparece como carne de placer, de reproducción y de trabajo, sólo que las segundas en situación muy inferior por su papel de dominadas, pertenecientes al pueblo colonizado.

En el trabajo citado enfatizábamos el lugar relevante que poseían las mujeres dentro de la sociedad prehispánica, así como la estima en que eran tenidas, al extremo de crearse mitos semejantes al de las amazonas, como el de la isla de mujeres solas. Los indios ciguayos dieron testimonio al Almirante de la existencia de una isla

“que se llamaba Matinino, que tenía mucho oro, y que estaba habitada de solas mujeres, a las cuales venían los hombres en cierto tiempo del año y, si parían hembra, la tenían consigo, y niño, enviábanlo a la isla de los hombres.”(Las Casas, *op. cit.* I: 304).

Cuando Colón presenció la feroz resistencia de una de las señoras indias a ser capturada por un soldado, “creyó el Almirante que estas mujeres debían tener las costumbres que se cuentan de las Amazonas.”(*Ibid.*: 433).

Las amazonas, según el mito, constituían un pueblo de mujeres guerreras, que formaban un estado gobernado por una reina; llevaban un escudo en forma de media luna y se mutilaban la mama derecha para tirar más fácilmente con el arco. Fueron derrotadas por Belerofonte y su reina Hipólita fue muerta por Heracles. El Río en Brasil, debe su nombre a su descubridor Orellana, quien al explorarlo en 1540, encontró en sus márgenes mujeres guerreras que le hicieron recordar la antigua leyenda.

Fray Toribio de Benavente (1992: 75) también da testimonio de la actitud defensiva que asumieron las mujeres:

“Cuando nos acercamos, eran las mujeres indias, con sus cuerpos desnudos y una fiereza desconocida, las que nos atacaban, las que nos echaban diciendo que no las haríamos captivas, que no querían nuestra religión y que se matarían y matarían a sus hijos antes de dejar que nosotros nos acercáramos.”

“Las mujeres caribeñas guerreaban con la misma valentía que los hombres y con igual destreza, lo que les valió a todas la promulgación de una Provisión Real, en 1533, mediante la cual se daba licencia a los conquistadores para luchar contra ellas “a fuego y sangre y hacerlas esclavas, por ser idólatras, molestas y nocivas a los cristianos.” (Oliva de Call, 1983).

También en La Florida,

“las mujeres pelearon tan valientemente como los hombres, no sólo con los arcos y flechas, en cuyo manejo no eran menos hábiles que los varones, sino también recogiendo las armas perdidas por los españoles, con las cuales atacaban.” (*Ibid.*: 162).

En diversos pasajes de la *Historia de Indias*, Las Casas insiste en el abuso que los encomenderos cometían contra los indios al arrebatárles sus mujeres. Aludiendo al reporte acerca de los perjuicios de la encomienda, escrito por el padre fray Bernardo de la orden de Santo Domingo, Las Casas (1981, III:151-2) narra que el citado fray Bernardo

“refiere mas otros agravios que hacían a los indios, tomándoles sus mujeres y sus hijas y las tenían por mancebas, y por otras mil vías los oprimían y fatigaban (...) Dió el dicho padre otra razón de su mal estado, porque trayendo mujeres indias en los trabajos se ponían en peligro de pecado mortal (...) cuanto mas que nunca estaban sino amancebados, no con una sino con muchas, donde no faltaban feísimos adulterios y otras especies de aquel pecado.”

A modo de conclusión

La destrucción de la clase gobernante trajo como consecuencia una quiebra moral y política, que orilló a algunos de los caciques sobrevivientes a convertirse en colaboradores del dominio español constituyéndose en una correa de transmisión del poder colonial. Memmi (1972:71) en sus estudios sobre las conductas de los colonizadores y los colonizados, insistió en la destrucción cultural y psicológica de que son objeto los colonizados, señalando que

“cuando las condiciones objetivas son tan agobiantes, tan corrosivas, ¿cómo creer que no habrá de originarse ninguna destrucción, ninguna distorsión en el alma, en la fisonomía y en la conducta del oprimido?”

La destrucción de la clase gobernante era necesaria para los colonizadores españoles en aras de lo que Memmi (1971) denominó “el complejo de Nerón”,* que explica la conducta del colonizador como usurpador. El usurpador tiene que eliminar al usurpado cuya sola existencia le señala como usurpador, cuya opresión cada vez más aplastante, le hace a sí mismo cada vez más opresor (cf. Memmi, 1971: 111).

También el recurso al engaño y a la traición de la buena fe y hospitalidad de los indios debió haber provocado en aquéllos desconcierto e incomprensión, situaciones tales, que al no poder ser anímicamente asimiladas se convierten en fermento para que la dominación a través del terror se haga posible.

El loado mestizaje es un resultado inevitable de los procesos coloniales, consecuencia de la dominación, del avasallamiento total. Se dio en circunstancias de violencia o de engaño.

* “Nerón, tipo ejemplar del usurpador, se ve inducido así a perseguir rabiosamente a Británico. Pero cuanto mayor mal le causa más coincide con el papel atroz que se ha elegido. Y cuanto más se hunde en la injusticia más odiará a Británico y tratará de dañar más a una víctima que le convierte en verdugo. No contento con haberle quitado el trono, intentará robarle el único bien que le queda: el amor de Juno. No son ni puros celos ni perversidad, sino la fatalidad interior de la usurpación que le arrastra hacia esa suprema tentación: la supresión física y moral del usurpado.”(*op. cit.*: III-12).

Parafraseando al sociólogo Laureano Luna (citado por Reinaga, 1974:90-1) los mestizos fueron repudiados por la familia de la madre india por considerarlos producto de la violencia; también fueron rechazados por los padres y familias europeas por ser el resultado de relaciones vergonzantes. "Los mestizos, inicialmente, constituyeron una población flotante rechazada por indios y españoles".*

El mestizaje se constituyó de esta forma en un hecho traumático, que lejos de posibilitar la construcción de una identidad propia, dejó la sensación de "no ser nadie"; ni indio, ni español, rechazado por ambas partes.

Posteriormente, tratando de vencer ese sentimiento de carencia de identidad, se empezó a vanagloriar el mestizaje. Pero, como adecuadamente lo señala el psicoanálisis, justificar las patologías, impide avanzar en el encuentro de nosotros mismos. La justificación se erige como el principal obstáculo para la reconstrucción de nuestra legítima identidad.

Carlos Guzmán Böckler (Guzmán y Herbert, 1970: 108) ha trabajado el problema de la identidad "ficticia" y las dificultades de conciencia que implica ser resultado del proceso colonial. Porque

"el hecho real es que, en las profundidades de la conciencia ladina, el indio está inevitablemente presente, pero en la forma de una sombra colectiva, recriminadora y amenazante. Esta situación contribuye a mantener estable la crisis de identidad del ladino; su contradicción es, pues, la estabilidad de su inestabilidad."**

* "Desde luego las comunidades autóctonas sintieron rechazo hacia las mujeres aborígenes violadas y los mestizos fueron calificados por los hispanos como 'hijos de puta'. A partir de este instante el calificativo acompañó al mestizaje. Una fuerte sensación de inseguridad vino aparejada (...) desencadenando en los mestizos grandes reacciones de angustia, de inseguridad y de dolor. Esto contribuyó a formar el sentimiento de inferioridad."

** Cap. vi, El ladino: un ser ficticio, pp. 101-121. "La idea del mestizaje cultural se basa en las apariencias del mestizaje biológico; pero reducir una sociedad al nivel biológico es más absurdo que cualquier otra reducción." (p.141). Sobre el mestizaje *cfr.* pp. 139-142.

En la coyuntura actual se busca que todos estos hechos no queden en el olvido para reivindicar la construcción de una identidad propia, al mismo tiempo que se rechace cualquier proceso de dominación colonial.

Recordar los horrores que narra Las Casas debe servir como acicate para impulsar la defensa de los derechos humanos, el respeto de la otredad, la aceptación de las diferencias en un marco de tolerancia.

Los valores que Las Casas defendió continúan teniendo que ser defendidos, en un final de siglo convulsionado por conflictos étnicos y racismo, la lucha por los derechos humanos y la posibilidad de optar libremente es una de las principales demandas de las personas honestas y sensibles.

Con esta ponencia no se pretende condenar ni satanizar a España, pero tampoco hacer apología de un suceso que perjudicó a Amerindia. Reivindicamos el derecho a construir una identidad a partir de nosotros mismos: plural y multifacética.

Defendemos el derecho a la autodeterminación que parece tan vulnerable en los albores del nuevo siglo; a la vida; a la cultura; en suma, a ser dueños de nuestro propio destino.

Quisiera finalizar con una cita de Reinaga(*op. cit.*):

“De Sócrates a Marx y de Marx a Einstein, han soñado con una sociedad mundial, hija de la razón, del espíritu y de la conciencia. Pero, Occidente ha hecho de la razón, una razón genocida; del espíritu, un espíritu rufián; y de la conciencia, una conciencia prostituta.”

Bibliografía

Barrios, Walda; Leticia Pons y Alma Izunza

1992 “La desestructuración de las relaciones de género como consecuencia de la invasión hispana”, *Wiñay Marka*, núm. 16: 11-14, enero, Barcelona.

Benavente, Toribio de

- 1992 "Historia de los indios de la Nueva España", *Agenda de las mujeres*. Ed. Horas y Heras, Madrid.

Guzmán Böckler, Carlos y Jean-Loup Herbert

- 1970 *Guatemala: una interpretación histórica social*, Siglo XXI editores, México.

Las Casas, Bartolomé de

- 1979 *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*, Editorial Fontamara, Barcelona.

- 1981 *Historia de las Indias*, Fondo de Cultura Económica, III tomos, México.

Llorente, Juan Antonio

- 1979 "Vida de fray Bartolomé de Las Casas, obispo de Chiapas, en América", en: *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*, Editorial Fontamara, Barcelona.

Memmi, Albert

- 1971 *Retrato del colonizado*, EDICUSA, Madrid.

- 1972 *El hombre dominado*, EDICUSA, Madrid.

Oliva de Coll, Josefina

- 1983 *La resistencia indígena ante la conquista*, Siglo XXI editores, México.

Reinaga, Fausto

- 1974 *Poder indio y occidente*. Ediciones PIB (Partido Indio de Bolivia).

CONFERENCIA MAGISTRAL COLÓN Y LAS CASAS*

Joaquín Sánchez Macgregor**

Muy buenas noches. Al agradecer cumplidamente al doctor Pablo González Casanova Henríquez su gentil invitación, quisiera expresarle la satisfacción que siento al estar entre ustedes, en esta hermosa ciudad, la antigua Jovel de los tzotziles, la Ciudad Real de la época colonial y que para mí tiene, desde luego, el sello histórico inconfundible de uno de los personajes de la historia universal, no sólo de nuestra historia. Se preguntarán ustedes por qué se establece la asociación del descubridor de América y de fray Bartolomé; esta pregunta se puede contestar de muchos modos; lo que nos interesa en esta ocasión es el parangón de dos personalidades opuestas en el sentido de la filosofía de la historia latinoamericana.

Voy a explicar un poco esto: considero, y así lo explico en el primer volumen intitulado precisamente *Colón y Las Casas* (1991) de mi filosofía de la historia latinoamericana, que hay dos categorías fundamentales en nuestra filosofía de la historia. Esas categorías no las establezco *a priori*; esto es, con anterioridad a cualquier investigación documentada en los hechos históricos mismos, sino que derivan de una investigación acuciosa al analizar el discurso colombino, desde luego, el de *Diario del primer viaje*; pero también el de las relaciones de los viajes subsecuentes del Almirante por un lado, y por el otro, el vasto universo que representa el discurso lascasiano, tal como se establece, sobre todo, en el Las Casas historiador, no tan estudiado como se debiera, en espe-

* Texto transcripto de una grabación magnetofónica. Se respeta el estilo coloquial con el que fue presentada esta conferencia.

** Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. Facultad de Filosofía y Letras-UNAM.

CONFERENCIA MAGISTRAL COLÓN Y LAS CASAS*

Joaquín Sánchez Macgregor**

Muy buenas noches. Al agradecer cumplidamente al doctor Pablo González Casanova Henríquez su gentil invitación, quisiera expresarle la satisfacción que siento al estar entre ustedes, en esta hermosa ciudad, la antigua Jovel de los tzotziles, la Ciudad Real de la época colonial y que para mí tiene, desde luego, el sello histórico inconfundible de uno de los personajes de la historia universal, no sólo de nuestra historia. Se preguntarán ustedes por qué se establece la asociación del descubridor de América y de fray Bartolomé; esta pregunta se puede contestar de muchos modos; lo que nos interesa en esta ocasión es el parangón de dos personalidades opuestas en el sentido de la filosofía de la historia latinoamericana.

Voy a explicar un poco esto: considero, y así lo explico en el primer volumen intitulado precisamente *Colón y Las Casas* (1991) de mi filosofía de la historia latinoamericana, que hay dos categorías fundamentales en nuestra filosofía de la historia. Esas categorías no las establezco *a priori*; esto es, con anterioridad a cualquier investigación documentada en los hechos históricos mismos, sino que derivan de una investigación acuciosa al analizar el discurso colombino, desde luego, el de *Diario del primer viaje*; pero también el de las relaciones de los viajes subsecuentes del Almirante por un lado, y por el otro, el vasto universo que representa el discurso lascasiano, tal como se establece, sobre todo, en el Las Casas historiador, no tan estudiado como se debiera, en espe-

* Texto transcrito de una grabación magnetofónica. Se respeta el estilo coloquial con el que fue presentada esta conferencia.

** Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. Facultad de Filosofía y Letras-UNAM.

CONFERENCIA MAGISTRAL COLÓN Y LAS CASAS*

Joaquín Sánchez Macgregor**

Muy buenas noches. Al agradecer cumplidamente al doctor Pablo González Casanova Henríquez su gentil invitación, quisiera expresarle la satisfacción que siento al estar entre ustedes, en esta hermosa ciudad, la antigua Jovel de los tzotziles, la Ciudad Real de la época colonial y que para mí tiene, desde luego, el sello histórico inconfundible de uno de los personajes de la historia universal, no sólo de nuestra historia. Se preguntarán ustedes por qué se establece la asociación del descubridor de América y de fray Bartolomé; esta pregunta se puede contestar de muchos modos; lo que nos interesa en esta ocasión es el parangón de dos personalidades opuestas en el sentido de la filosofía de la historia latinoamericana.

Voy a explicar un poco esto: considero, y así lo explico en el primer volumen intitulado precisamente *Colón y Las Casas* (1991) de mi filosofía de la historia latinoamericana, que hay dos categorías fundamentales en nuestra filosofía de la historia. Esas categorías no las establezco *a priori*; esto es, con anterioridad a cualquier investigación documentada en los hechos históricos mismos, sino que derivan de una investigación acuciosa al analizar el discurso colombino, desde luego, el de *Diario del primer viaje*; pero también el de las relaciones de los viajes subsecuentes del Almirante por un lado, y por el otro, el vasto universo que representa el discurso lascasiano, tal como se establece, sobre todo, en el Las Casas historiador, no tan estudiado como se debiera, en espe-

* Texto transcrito de una grabación magnetofónica. Se respeta el estilo coloquial con el que fue presentada esta conferencia.

** Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. Facultad de Filosofía y Letras-UNAM.

cial por ese monumento historiográfico, ciertamente de lectura no demasiado fácil que es la *Historia de las Indias* (1981) y digo que no es de una lectura fácil porque está como ustedes saben en español de la época, pero también por el estilo peculiar que tiene fray Bartolomé de escribir, de un modo que a primera vista puede resultar enrevesado hasta que se llega uno a familiarizar con los intrínquilos de su pensamiento y de su vehemencia, para mí siempre atractiva, así como de las ironías punzantes que prodiga aquí y acullá, a lo largo de la *Historia de las Indias* y que reflejan muy bien su espíritu andaluz, más juguetón de lo que a primera vista pudiera parecer, pues la solemnidad de que lo acusan algunos de sus gratuitos detractores, se llega a romper apenas se siente uno a sus anchas con el discurso lascasiano.

Estas categorías que mencionaba yo, las obtengo después de analizar el discurso de los protagonistas de la historia latinoamericana, contextualizándolos siempre para no caer en presupuestos equivocados.

Para encontrar el discurso representativo de la primera gran época; esto es, del descubrimiento de América, no era difícil seleccionar el discurso correspondiente, tenía que ser el de Colón; qué mejor que unir al protagonista, es decir, el actor de este gran evento que fue el descubrimiento de América, que a la vez resulta autor; es un actor-autor, lo cual es completamente anómalo en la historia de los descubrimientos, pero también a lo largo de cualquier tipo de historia que se desarrolle, pues no es fácil encontrar a un protagonista con las características del Almirante que a la vez haya rendido testimonio escrito de su gesta histórica. Elegir y seleccionar el discurso representativo de la época subsecuente; conquista y evangelización, no era tarea fácil, porque abundaban los actores-autores. Para mí, pues, elegir el discurso lascasiano fue, antes que nada, la motivación de mi simpatía y admiración ilimitadas por la figura de fray Bartolomé.

De esta manera, rechacé analizar el discurso representativo de esta época: las *Cartas de Relación* de Cortés (1961) porque el

personaje no me atraía de un modo especial por razones fáciles de comprender por todos ustedes y rechacé, otros discursos que pudieran considerarse igualmente representativos en los que también se cumplía la unidad de ser actores y autores al mismo tiempo; de manera que la lectura y el análisis de estos discursos me ha rendido la categoría de “poder” ejemplificada plenamente en los afanes de poder del Almirante de la Mar Océano, y su contrario, lo que llamo la categoría de “contra-poder”, que vamos a encontrar ejemplificada nítidamente en el discurso lascasiano; entendiendo por categoría de poder, precisamente, el asumir las estructuras verticales del poder político, social, económico, etcétera, que es lo que se mostrará con pinceladas muy breves y sucintas en el caso del discurso colombino y, lo contrario, que es precisamente la categoría de contra-poder en la que aparecen los afanes revolucionarios; la lucha contra los poderes establecidos, en el caso de fray Bartolomé; los poderes de esos verdaderos barones feudales que eran los encomenderos; los afanes de libertad; justicia y equidad. En fin, todo esto es lo que entiendo por categoría de contra-poder y, desde luego, lo que aparece de un modo extraordinario en Las Casas, que es esa forma positiva, impregnada de trascendencia histórica que son los poderes morales completamente opuestos a las otras formas de poder.

En las otras formas de poder que yo mencionaba y que encarnan en el discurso colombino, como se verá, se establece una línea vertical que va de una *A* mayúscula, en la que tenemos al emisor del mensaje del poder, a una *B* mayúscula en el extremo inferior de esa línea que ustedes pueden imaginar como una vertical. Entonces se establece precisamente un mensaje desigual, asimétrico, en el que encontramos una sola dirección; no corre de *A* a *B* en forma de retroalimentación, sino que va únicamente del emisor del mensaje (que en este caso es el Almirante) a los receptores del mensaje que reciben, precisamente, la consigna de acatar y someterse a los poderes que ambiciona el Almirante.

Claro, no es esta la única forma de asociar las figuras del Almirante y de fray Bartolomé, porque en el fray Bartolomé histo-

riador (y genial historiador, diría yo), aparecen la selección acuciosa al rescate para la posteridad del *Diario del primer viaje* de Colón, así como las referencias más sucintas y ejemplarizantes acerca de su gesta del descubrimiento. Este rescate para la posteridad, creo que merece destacarse en todos sus alcances porque, en efecto, si fray Bartolomé como historiador no se percató de la importancia que tienen estos documentos colombinos, hubiera perdido la historia universal el testimonio del Almirante que, desde luego, representa la primera mirada occidental sobre estas nuevas tierras y mares, la aparición completa del Otro (con *O* mayúscula en todos sentidos) y el ingreso a la historia universal dictada, colonialísticamente hablando, por el Occidente. O sea, la historia que se llevaba a cabo antes de esta primera mirada del Almirante sobre estas tierras y mares es una historia inédita completamente y que no tendrá las valoraciones adecuadas como todos lo sabemos. La ejemplaridad historiográfica del diario de Colón no necesita recalcarse demasiado, todos nosotros nos percatamos de la importancia que tiene y creo que es muy distinta de la ejemplaridad de carácter moral en que se traduce claramente la categoría de contrapoder, o sea, de afanes de libertad, de justicia, de equidad, de lucha contra los poderes establecidos, de un poderío moral que ilumina hasta la fecha nuestras conciencias y que es lo que caracteriza a la *Historia de las Indias*. Y esta es la mejor forma de hacer historia y no sólo lo digo yo, sino lo dicen los historiadores franceses de los *Anales*; lo dice desde luego Pierre Vilar (1981) y Todorov (1982) en ese brillante libro que dedicó hace pocos años a la conquista de América.

Quisiera dar lectura, para que se percaten claramente de lo distinto que es esta ejemplaridad de fray Bartolomé, ejercida en pleno uso de su oficio entrañable de historiador, en oposición a la ejemplaridad de la primera mirada que rinde el Almirante al desembarcar en el que después se llamará Nuevo Mundo, a un breve pasaje en el que fray Bartolomé narra ejemplarmente la forma de vida de los primeros dominicos que llegan a la Española, encabezados por fray Pedro de Córdova y entre los cuales está nada menos

que Montesinos, quien pasará a la historia de los Derechos Humanos, como todos sabemos, con ese documento que también se conoce gracias a la *Historia de las Indias* de fray Bartolomé; me refiero al Sermón de Adviento de 1511, cuyas resonancias inmediatas entre los conquistadores, desde luego entre Diego Colón, cuenta de un modo inolvidable fray Bartolomé, en uno de los grandes capítulos de las *Historia de las Indias*.

La narración de las costumbres y forma de vida de los primeros dominicos en la Española, creo que da una perfecta idea de cómo selecciona sus materiales históricos fray Bartolomé, y de cómo, evidentemente, tendrán una importancia decisiva en su conversión estos primeros dominicos. En efecto, sin ellos no existiría, ya no digamos el fray Bartolomé historiador, sino que figura íntegra, entera, no se hubiera presentado sin la asimilación que hace fray Bartolomé de la increíble experiencia dominica.

Escuchen ustedes esta descripción maravillosa que pertenece al volumen II de la edición del Fondo de Cultura Económica

“Estos cuatro religiosos trujeron la Orden a esta isla, el fraile lego se tornó luego a Castilla y quedaron los tres, los cuales comenzaron luego a dar de su religión y santidad suave olor, porque rescibidos por un buen cristiano, vecino desta ciudad, llamado Pedro de Lumbreras, dióles una choza en que se aposentasen, al cabo de un corral suyo, porque no había entonces casas sino de paja, y estrechas.” (Las Casas, 1981, II:383).

Aquí comienza a adquirir el relato histórico una enjundia y un carácter pocas veces logrado en todos los tipos de relato historiográfico que conocemos y es lo que le da un sello tan particular al fray Bartolomé historiador.

Precisamente, de un modo paradójico, esta peculiaridad es lo que ha llevado a muchos críticos injustos de fray Bartolomé, impregnados de un supuesto sentido positivista (en el peor sentido de la palabra “positivista”) de la historiografía, al rechazo y objeción de los métodos historiográficos empleados por fray Bartolomé;

pero, díganme ustedes, al escuchar este admirable relato de la forma dominica de vida, díganme si no, precisamente, contiene todo lo que puede haber de más original y novedoso en un relato historiográfico, no sólo de aquella época, sino de cualquier otra época. El siguiente pasaje es, lo que a mi juicio, constituye la grandeza de Las Casas como historiador:

“Allí les daba de comer cagabí de raíces, [es el famoso pan de casabe del Caribe; el casabe, como ustedes saben -espero que no me dejen mentir las colegas cubanas- es una raíz de tierra, la yuca precisamente] que es pan de muy poca substancia, si se come sin carne o pescado; solamente se les daban algunos huevos y, de en cuando en cuando, si acaecía pescar algún pescadillo, que era rarísimo, alguna cocina de berzas, muchas veces sin aceite, solamente con ají, que es la pimienta de los indios, porque de todas las cosas de Castilla era grande la penuria que había en esta isla. Pan de trigo ni vino, aun para las misas, con dificultad lo había. Dormían en unos cadalechos de horquetas y varas o palos hechos por colchones paja seca por encima; el vestido suyo era de jerga aspérrima y una túnica de lana mal cardada. Con esta vida y deleitable mantenimiento, ayunaban sus 7 meses al año, arreo, según de su Orden lo tenían y tienen constituido. Predicaban y confesaban como varones divinos; [porque esta isla toda] y estaba en las costumbres de cristianos pervertida, en especial en los ayunos y abstinencias de la Iglesia, porque se comía carne los sábados y aún los viernes y todas las Cuaresmas, y había todas ellas las carnicerías tan abiertas y tan sin escrúpulo y con tanta solemnidad como las hay por Pascua Florida, con sus sermones y más creo que con su dura penitencia y abstinencia, los redujeron a que se hiciese consciencia de ello y se quitase aquella glotonería en los tiempos y días que la Iglesia determina. Había esomesmo gran corrupción en los logros y usuras; también los desterraron e hicieron a muchos restituir...”(*Ibid.*).

Aquí aparece por primera vez esa palabra conceptuosa de *restituir* que adquirirá tanta importancia a lo largo de las luchas tenaces y

sistemáticas de fray Bartolomé en la defensa de los indios y contra las injusticias de los encomenderos. De la restitución sabemos ya muchas cosas después del gran Congreso Lascasiano de 1966; no resisto la tentación de advertirles a ustedes que, contra la opinión de los detractores innumerables de fray Bartolomé en aquella época y en épocas posteriores, se equivocaron al considerar que fray Bartolomé no ponía los pies sobre la tierra. Escuchen ustedes esta opinión de Marcel Bataillon, expresada en uno de sus admirables libros sobre Las Casas, en que se ve claramente que cuando fray Bartolomé abogaba sobre la restitución de los bienes mal habidos por los españoles estaba, no con la cabeza en las nubes, sino con los pies sobre la tierra. He aquí sus palabras:

“la revelación más asombrosa de estos últimos años es la recolección de documentos peruanos aportada por G. Lohmann-Villena en 1966 al Coloquio Lascasiano de Sevilla ... aquí están atestados ante notario una serie de actos de restitución de bienes tomados a los indios por conquistadores y encomenderos conocidos del Perú, no donaciones piadosas más o menos expiatorias, sino restituciones hechas ‘para tranquilizar su conciencia’ conforme a la exigencia del terrible *Confesionario* [este es uno de los *Tratados* que fray Bartolomé envió a mitad del siglo XVI como instrumento principal de evangelización]: restituir el bien mal adquirido. Esos actos no son todos hechos *in articulo mortis*: no todos reparan viejas rapiñas pasadas a la historia ... En esa fase que Demetrio Ramos llama ‘la etapa lascasiana de presión sobre las conciencias’, Las Casas no había calculado mal la influencia sobre sus compatriotas del miedo al infierno.”(Bataillon, 1976:118).

O sea que reintegraban, restituían los bienes mal adquiridos precisamente por miedo al infierno, ya que los confesores, al escuchar los latrocinios que les confesaban, se negaban a darles la absolución de acuerdo con lo que recomienda el *Confesionario* de fray Bartolomé; se negaban a darles la absolución a menos que restituyeran los bienes mal habidos. De manera que fue un instrumento de presión perfecta y concientemente manejado por él; que, como

ven, no sólo no tenía la cabeza entre las nubes, sino que sabía poner los pies sobre la tierra. Esto, pues, constituye una de las principales rectificaciones al carácter que generalmente se le atribuye de pleno y completo idealismo; es una combinación, siempre, de idealismo y realismo político.

He tratado de demostrar en mis investigaciones precisamente todo lo que había: de un lado antimaquiavelismo, en el sentido de optar por los poderes morales, de refutar plenamente la consigna maquiavélica (que no conocía fray Bartolomé de un modo directo) de que el fin justifica los medios y, en el sentido de privilegiar siempre lo moral y lo ético sobre cualquier desviación de supuesto carácter político, se negaba sistemáticamente fray Bartolomé a renunciar al carácter moral de sus acciones en un supuesto predicamento en que tuviese que optar entre la moral y la política; entre la eficacia como valor político y, la bondad como supremo valor ético.

Esto es, pues, un ejemplo de lo que he llamado, siguiendo a Todorov, la Historia Ejemplar; es un ejemplo clarísimo de cómo el relato historiográfico no tiene por qué cerrarse a la pormenorización que ustedes acaban de escuchar en que fray Bartolomé agiganta, de acuerdo con lo que es el verdadero cristianismo, el cristianismo primigenio de *devotio* moderna de los renacentistas, que tampoco conoce directamente fray Bartolomé, pero que, evidentemente, de algún modo, está en esa atmósfera espiritual en que pretende reivindicar plenamente los auténticos valores cristianos y por eso describe así, con esa morosidad y con ese amor, las costumbres ejemplares de la vida de los primeros dominicos en estas tierras.

Claro está, eso se combina con los contenidos de denuncia contra los encomenderos y los enemigos de los indios, así como con el jusnaturalismo que ha expuesto admirablemente el doctor Rafael Márquez hace unos momentos (*vide supra*, p. 197 y ss) se combina con los proyectos utopistas de los pueblos de la Corona en donde busca que ejerzan la autonomía los señoríos indígenas y que lleva

a la práctica precisamente como obispo de estas tierras a pesar de la brevedad de su episcopado.

Es increíble, por ejemplo, cómo el choque político de fray Bartolomé con la injusticia lo lleva a obtener triunfos verdaderamente descomunales. Helen Rand Parish ha mostrado, al publicar por primera vez, no hace mucho tiempo, las peticiones de fray Bartolomé como obispo, al emperador Carlos V, que no fueron del todo ajenas sino que incidieron de una forma, nada menos que en la caída del gobernador de Yucatán, el famoso adelantado Francisco de Montejo que era uno de los peores enemigos de los indios. Hasta ese grado llegó, pues, la eficacia política de alguien que generalmente es presentado como una especie de Quijote con hábitos y, desde luego, todo ese amor de las corrientes renovadoras del cristianismo en aquella época, corrientes emparentadas, como ustedes saben, no sólo con el utopismo de Tomás Moro e, indirectamente, con lo que harán en los hospitales-pueblo figuras tan admirables como Vasco de Quiroga (Tata Vasco), no solamente con eso, sino con intentos doctrinarios de renovación profunda en esta imagen del indio que aquí voy a leer y que va a contrastar grandemente con la del Almirante de la Mar Océano. Se contiene, pues, toda esa espiritualidad cristiana renovadora cuya vigencia hasta la fecha es innegable, ahora más urgente quizás que en aquel entonces.

En la *Brevísima relación* (1989:33-4) se encuentra esta página admirable:

“Dios los creó [a los indígenas] los más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas y fidelísimas criaturas a sus señores naturales e a los cristianos a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas e quietas, sin rencillas ni bollicios, no rijosos, no querulosos, sin rencores, sin odios, sin desear venganzas, que hay en el mundo. Son asimismo las gentes más delicadas, flacas y tiernas en complisión e que menos pueden sufrir trabajos y que más fácilmente mueren de cualquier enfermedad, que ni hijos de príncipes e señores entre nosotros, criados en regalos e delicada vida, no son más delicados que ellos, aunque sean de los

que entre ellos son de linaje de labradores. Son también gentes paupérrimas y que menos poseen ni quieren poseer de bienes temporales; e por esto no soberbias, no ambiciosas, no cubdiciosas. Su comida es tal que la de los sanctos padres en el desierto no parece haber sido más estrecha ni menos deleitosa ni pobre. Sus vestidos, comunmente, son en cueros, cubiertas sus vergüenzas. Sus camas son encima de una estera e, cuando mucho, duermen en unas como redes colgadas [las hamacas] tienen limpios e desocupados e vivos entendimientos, muy capaces e dóciles para toda buena doctrina, aptísimos para receber nuestra sancta fe católica e ser dotados de virtuosas costumbres ísimos de conocer y practicar las cosas de la fe y, finalmente, yo he oído decir a muchos seglares españoles de muchos años acá e muchas veces, no pudiendo negar la bondad que en ellos veen: 'cierto estas gentes eran las más bienaventuradas del mundo si solamente conocieran a Dios'. ”*

Esta imagen impregnada de caridad cristiana va a tener su contrapartida ahí en la primera mirada del Almirante de la Mar Océano que gracias a fray Bartolomé, en la *Historia de las Indias* la podemos conocer y apreciar debidamente en la selección y, a veces, transcripción fiel y exacta que hace de los documentos colombinos; pero, antes de eso hay algo que puede aproximarnos a todo lo que se contiene de afán de poder en el proyecto colombino.

Alejo Carpentier, en un relato precioso sobre Cristóbal Colón que se llama *El arpa y la sombra* (1979:48) nos dice, haciendo hablar en primera persona del singular al Almirante; casi con arrepentimiento, nos dice lo siguiente:

“Llego a indignarme ante mí mismo que al ver, por ejemplo, que en día 25 de diciembre en que hubiese debido meditar franciscanamente acerca del Divino Acontecimiento de la Natividad, es-

* La versión aquí reproducida difiere en estilística de la versión que aparece en nuestra referencia (1989); de hecho, esta última reproduce la redacción del texto antiguo (N. del E.).

tampo cinco veces la palabra ORO, en diez líneas que parecen sacadas de un grimario de alquimista.”

Es una de las muchas citas que se pudieran sacar del diario de Cristóbal Colón; la sed de oro y el oro, como instrumento principal de poder económico, de poder político, es una de las características; es una de las motivaciones principales para lanzarse a la expedición. Y lo dice abiertamente; ya no habla aquí el novelista, sino el propio Almirante de la Mar Océano que en su *Lettera rarísima*, la famosa carta escrita desde Jamaica en 1503, o sea, la relación del cuarto viaje de Colón(1982:49) nos dice: “El oro es excelentísimo; del oro se hace tesoro, y con él, quien lo tiene hace cuanto quiere en el mundo, y llega a que echa las ánimas al Paraíso”. Es decir, gracias al oro pueden entrar las almas al paraíso, nada menos, y lo dice el piadoso Almirante al que inclusive, como lo recuerda Carpentier en su novelita, se trató de beatificar a fines del siglo pasado; se llegó a instaurar el proceso de beatificación de Cristóbal Colón y se publicaron obras monumentales en muchos idiomas en donde el Vaticano pretendía demostrar los milagros de Cristóbal Colón.

El contraste con las páginas anteriores de fray Bartolomé sobre los primeros dominicos es completo; evidentemente que Colón, como hombre de poder, se mueve en una esfera totalmente opuesta a la esfera en que se encuentra Las Casas como hombre de contrapoder y una prueba irrefutable de lo que estoy diciendo y, en consecuencia, de que no es una vana empresa darle esta importancia al grado de pretender explicar el descubrimiento como un acto de poder, una prueba la tenemos nada menos que en las capitulaciones de Santa Fe. Las reproduce íntegramente Las Casas en su *Historia de las Indias*, ¿por qué? porque tienen la máxima importancia. Seguramente fueron, si no redactadas de puño y letra por el Almirante, sí inspiradas por él, ya que, gracias a la lucha que emprende para que se lleven a cabo esas capitulaciones, o sea, ese contrato que establece él por un lado y La Corona por el otro gracias a eso, se retarda considerablemente la empresa del descubrimiento, ¿por qué? porque evidentemente que a la Corona le parecían excesivas

esas peticiones que formulaba Colón en el contrato que pretendía firmar con la Corona española; era exagerado.

Ustedes recordarán que el propio monarca tuvo que echarse para atrás cuando se dio cuenta que le conferían a Colón poderes políticos, económicos y sociales verdaderamente exagerados y, a pesar de haber empeñado la palabra real, se echó para atrás y dijo: "sólo conservamos y mantenemos la primera capitulación", o sea, el primer capítulo de ese contrato que era el de concederle, que no era poco, el título y los privilegios de Almirante de la Mar Océano a él y a toda su descendencia. Es decir, eso era hereditario, y les recuerdo que no era poco privilegio, porque le otorgaba, desde luego, grandes propiedades territoriales en la península y en las nuevas tierras; además de que, como al otro almirante que ya existía, el de Castilla, le daba acceso directo a las ceremonias de la Corona española; se le consideraba, en pocas palabras, como tío del monarca al ser Almirante de la Mar Océano; con derecho a sentarse a su lado en las ceremonias. Pero no se conforma con eso Colón, evidentemente, ¿por qué? porque en el segundo capítulo se establecía el privilegio de concederle el virreinato de las nuevas islas y tierra firme, así se dice y, además eso significaba que iba a ser el gobernador general con derecho a nombrar autoridades a lo largo y a lo ancho de todas las nuevas tierras y mares. Claro, Colón no entreveía de un modo realista que se trataba de un nuevo continente y que era un poco exagerado pretender concentrar en él tanto poder y que no iba a poder designar funcionarios y autoridades para todas esas inmensidades que aparecerían en breve, durante el siglo XVI.

Pero en fin, nunca ha sido realista la ambición y el afán de poder y en las capitulaciones, con una lectura atenta que se haga, se ve claramente que eso constituye la motivación principal en la expedición de Colón y en el descubrimiento de América como consecuencia.

Pero hay más: para establecer esa asociación entre el Almirante por un lado, y fray Bartolomé por el otro, hay también en el

discurso, en la *Historia de las Indias*, lo que puede conmovernos extraordinariamente: el nacimiento, no sólo en estas tierras, sino en la historia universal, del discurso colonialista y la réplica contundente de Las Casas, que al margen de las palabras que él publica de Colón, pone su juicio implacable, a pesar de la admiración que sentía por el Almirante, que le viene de familia, porque como ustedes saben, llega su familia en el segundo viaje del Almirante; llegan a La Española y tienen oportunidad de estar en contacto con la familia Colón siempre y, desde luego, con el hijo natural Hernando o Fernando y con Diego también. Pero esto no constituye para fráy Bartolomé un impedimento.

Van a escuchar ustedes, si no es abusar de su atención, cómo es que nace este discurso colonialista y en qué consiste la réplica contundente de Las Casas:

“El domingo 16 de diciembre Colón relata a los Reyes Católicos sobre las maravillas de esa isla Española y demás tierras que son así suyas como Castilla, con los nativos inermes, desnudos y aquí cito textualmente y muy cobardes que mil no aguardaran a tres españoles;”

o sea, que mil indígenas no serán suficientes para vencer a tres españoles, ni para restituirlos tampoco

“mil no aguardarán a tres; [españoles] y así son buenos para les mandar y les hacer trabajar, sembrar y hacer todo lo otro que fuere menester, y que hagan villas, y se enseñen a andar vestidos y a nuestras costumbres.”(Las Casas, 1981, I:263).

Así aparece en *La Historia de las Indias* y así se ha conservado para la posteridad este fragmento del diario de Cristóbal Colón. La mirada inicial es decisiva; yo diría que va a contribuir a sellar el destino del Nuevo Mundo; son palabras mayores, no es la mirada de un descubridor, ni menos de aquel que pretende restituir la casa de Sión, o sea la Iglesia, dignificarla, reedificarla; ese es uno de los propósitos declarados por Cristóbal Colón. No, es la mirada

de un conquistador y de un esclavista; ustedes saben que se va a convertir en el primer traficante de esclavos en estas tierras.

No es la mirada de un portador de Cristo (Cristóbal, Cristóforo) que piense evangelizar a sus semejantes, criaturas del Señor, cuyas almas deben salvarse. Se da cuenta Las Casas y ataca de inmediato sin siquiera poner punto y aparte después de estas palabras; ni tampoco lo frena su enorme admiración por la figura de Colón y dice fray Bartolomé:

“Estas son palabras formales del Almirante. Es aquí de notar, que la mansedumbre natural, simple, benigna y humilde condición de los indios, y carecer de armas, con andar desnudos, dio atrevimiento a los españoles a tenerlos en poco, y ponerlos en tan acerbísimos trabajos en que los pusieron, y encarnizarse para oprimirlos y consumirlos, como los consumieron. Y cierto, aquí el Almirante más se extendió hablar de lo que debiera, y desto que aquí concibió y produjo por su boca, debía de tomar origen el mal tratamiento que después en ellos hizo.”(*Ibidem*).

Hasta aquí la cita de Las Casas; más claro no canta un gallo. Tiene una múltiple significación su comentario; no es un simple desacuerdo con los métodos del descubridor; es, desde luego, la denuncia, desde las posiciones de un discurso anticolonialista de todo lo que hay de nefando y abyecto en esa mirada inicial sobre el Otro. Está, pues, claro, que aquí tenemos la disyuntiva para nuestra América; a partir de entonces; a nosotros nos corresponde elegir. Muchas gracias.

Bibliografía

Bataillon, Marcel

1976 *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*, Editorial Península, Barcelona (Traducción de J. Coderech y J.A. Martínez Schrem).

Carpentier, Alejo

1979 *El arpa y la sombra*, Siglo XXI editores, México.

Colón, Cristóbal

1982 *Textos y documentos completos. Relaciones de viajes, cartas y memoriales*. Edición, prólogo y notas de Consuelo Varela, Alianza Editorial, Madrid (Alianza Universidad núm.329).

Cortés, Hernán

1961 *Cartas de relación de la conquista de México*, Espasa-Calpe, México (Colección Austral, núm. 547).

Las Casas, Bartolomé de

1989 *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Editorial Fontamara, México, 4a. edición.

1981 *Historia de las Indias*, Fondo de Cultura Económica, 3 vols. México (Biblioteca Americana, serie Cronistas de Indias).

Sánchez Macgregor, Joaquín

1991 *Colón y Las Casas. Poder y contrapoder en la filosofía de la historia latinoamericana*. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

Todorov, Tzvetan

1982 *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Editions du Seuil, París.

Vilar, Pierre

1981 *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*. Grijalbo, 3ª. edición, Barcelona (Traducción de M. Dolores Folch).

*El pensamiento lascasiano en la conciencia
de América y Europa*, estuvo al cuidado de Víctor
Esponda, Verónica Alarcón y Pablo González
Casanova II. Se terminó de imprimir en el mes
de mayo de 1994. La edición constó de 2 000
ejemplares.

En 1992 se vuelve vigente la pregunta y aun un nuevo cuestionamiento a Bartolomé de Las Casas, como esclavista primero, y como dominico también esclavista después, en la Española, como hombre que tiene una "revelación" 8 años más tarde en Cuba y con ello reniega de su vida anterior, y se propone objetar todo un sistema de dominación en cuyo centro político él mismo continúa ubicado. ¿Fue, en efecto, tan extraordinario, tan trascendente, el pensamiento de este extraño y en apariencia brillante europeo, raro para todos los tiempos, que se volvió aparentemente no sólo contra la crueldad de la invasión de América por sus compatriotas? o ¿tal vez sentó las bases para una rehumanización aparente o real de Europa, o al menos para la difusión "de novo" de cierto pensamiento igualitario que es un antecedente para la Revolución Francesa, para la independencia de Estados Unidos y aun de Nuestra América?