

01082
10



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO

LAS CASAS, HISTORIADOR

222:47

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE:
DOCTOR EN ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS
P R E S E N T A :
MARCO ANTONIO JURDAPILLETA MUÑOZ

DIRECTOR DE TESIS: DR. JOAQUIN SANCHEZ MCGREGOR

MEXICO, D.F.

2001



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
SERVICIOS ESCOLARES



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

La *Historia de las Indias* de Bartolomé de las Casas ha sido cuestionada debido a la forma en que hace suyo el canon histórico expreso en una pragmática que orienta la reconstrucción histórica, tanto en el mismo proceso heurístico como en la interpretación y la escritura. Se destaca su marcado sello partidista por lo que es considerada como un documento poco fiable orientado más hacia la persuasión que a la documentación, que en lugar de narrar, argumenta, que no genera explicaciones, sino homilias. Se trató, pues, de explicar, primero, cómo la *Historia de las Indias* asume el canon histórico y, segundo, cuáles son las estrategias discursivas que generan su sentido en un contexto específico. Estas operaciones las realicé siguiendo la Retórica, especialmente los planteamientos de los géneros.

El punto de partida fue observar la pragmática (“intenciones” “fines” “utilidad” de la *Historia de las Indias*. Está integrada por un conjunto de discursos -el jurídico, el ejemplar, el político, el de la fama, el del honor, el profético- que muestran una relativa especificidad y autonomía entre sí. El más importante es el jurídico: expresa la intencionalidad política y marca a los otros con un sesgo temático y evaluativo -la justicia- junto con una dinámica argumentativa; pero no asimilé la historia a la estructura polémica de la *disputatio*, sino a la estructura del proceso jurídico, a la *causa*, en atención al modo en que plantea el procedimiento indagatorio de la verdad, pues el proceso contempla aspectos que no son meramente argumentales. De acuerdo con esto la historia de las Indias es un proceso en el que los españoles son los acusados del delito de “destrucción” de los pueblos indígenas y por lo tanto son “tiranos”.

A esta estrategia jurídica se articuló la profética en la misma estructura procesal. La *Historia de las Indias* es, a la manera profética, un señalamiento a los españoles de los orígenes, los cauces y las formas de su sentencia y castigo en un futuro inmediato. El proceso, tanto en su dimensión jurídica como en la profética, es el eje de la composición de la *Historia de las Indias* y, en este sentido, mostré la manera como se articularon los otros discursos con respecto a éste. Todos estos discursos, me permito recordar, están regulados por una perspectiva ideológica que marca una toma de partido y un enfrentamiento; y sobre ésta también se proyectó el discurso ejemplar y el de la fama, dos propósitos centrales de la historiografía de aquel tiempo, junto con el del consejo político, a diferencia de los discursos, decididamente atípicos, que dieron la pauta organizativa de la *Historia de las Indias*.

The *History of the Indias* of Bartolomé de las Casas has been questioned as historical work due to the way of assuming the expressed historical canon in a pragmatic one that guides the historical reconstruction, so much in the same heuristic process as in the interpretation and the writing. It stands out their marked partisan stamp for what is considered as a not very reliable document, guided more toward the persuasion than to the documentation, that instead of narrating, it argues, that doesn't generate explanations but homilies. It was, because, of explaining, first, how the *History of the Indias* assumes the historical canon and, second, which they are the discursive strategies that generate its sense in a specific context. These operations carried out them following the Rhetoric, especially the positions of the genres. The starting point was to observe the pragmatic ("intentions" "utility") of the *History of the Indias*. It is integrated by a group of speeches -the juridical one, the exemplary, the politician, that of the fame, that of the honor, the prophetic one - that show a relative specificity and autonomy to each other. The most important is the juridical: expressed the political premeditation and it marks to the other ones with a thematic bias and evaluativ -the justice - together with an argumentative dynamics; but I didn't assimilate the history to the polemic structure of the *disputatio*, but to the structure of the juridical process, to the cause, in attention to the way in that outlines the procedure indagatory of the truth, because the process contemplates aspects that are not merely argumentational. In accordance with this the *History of the Indias* is a process in which the Spaniards are the accused of the crime of "destruction" of the indigenous towns and therefore they are "tyrants". To this artificial strategy the prophetic one was articulated in the same procedural structure. The *History of the Indias* is, to the prophetic way, a señalamiento to the Spaniards of the origins, the beds and the forms of its sentence and punishment in a immediate future. The process, so much in its artificial dimension as in the prophetic one, it is the axis of the composition of the *History of the Indias* and, in this sense, I showed the way like the other speeches were articulated with regard to this. All these speeches, I allow to remember, are regulated by an ideological perspective that one marks taking of party and a confrontation; and have more than enough this was also projected the exemplary speech and that of the fame, two central purposes of the historiography of that time, together with that of the political advice, contrary to the speeches, definitely atypical, that gave the organizational rule of the *History of the Indias*.

Deseo expresar mi reconocimiento a los doctores Joaquín Sánchez McGrégor, Liliana Weimberg, Elsa Frost, Miguel Sobrino, Gerardo Aguilar, Francisco Lizcano y Mauricio Beuchot por sus comentarios y sugerencias.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	4
I. LA ESCRITURA DE LA HISTORIA EN EL NUEVO MUNDO	19
II. EL DISCURSO HISTÓRICO: UNA PERSPECTIVA RETÓRICA	41
III. LA DISPUTA POR LA HISTORIA	55
IV. EL DISCURSO JURÍDICO	78
V. EL DISCURSO EJEMPLAR	98
VI. EL DISCURSO DE LA FAMA	128
VII. EL DISCURSO PROFÉTICO	146
CONCLUSIONES	168
BIBLIOGRAFÍA	174

INTRODUCCIÓN

La obra escrita y la vida de fray Bartolomé de las Casas (1484-1566)¹ han levantado un cúmulo de polémicas de áspera tesitura en los ámbitos jurídico, histórico, ético, antropológico, teológico y político. Sus encendidos y radicales pareceres pueden entenderse desde nuestro tiempo como la expresión de una *época presente pasada*², esto es, un pasado que no deja de serlo porque forma una parte singularmente viva de la conciencia histórica de Occidente y de Latinoamérica, desde un signo no por necesidad diferente. De ahí que los símbolos y valores

¹ Entre las obras biográficas más importantes sobre el obispo se encuentran la *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la Orden de los Predicadores* (1596) de Agustín Dávila Padilla; *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala* (1619) de Antonio de Remesal. En el siglo XIX destacan la *Colección de las obras del venerable obispo de Chiapa, Don Bartolomé de las Casas* (1822) de Juan Antonio Llorente; *Vidas de españoles célebres* (1833) de Manuel José Quintana; *Fray Bartolomé de las Casas. Sus tiempos y su apostolado, con un prólogo de Emilio Castelar* (1878) de Carlos Gutiérrez; *Vida y escritos de Fray Bartolomé de las Casas* (1879) de Antonio María Fabié. En el siglo XX sobresalen: *Bartolomé de las Casas 1474-1566. Bibliografía crítica y cuerpo de materiales para el estudio de su vida, escritos, actuación y polémicas que se suscitaron durante cuatro siglos*, (1954) de Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández. De este autor son también: *Bartolomé de las Casas: vol. I: Delegado de Cisneros para la reformación de las Indias (1516-1517); vol. II: Capellán de S.M. Carlos I, Poblador de Cumaná (1517-1523)* (1953-1960) y la *Breve biografía de fray Bartolomé de las Casas* (1966); "Significado histórico de la vida y escritos del padre Las Casas" prólogo a la edición de las "Obras escogidas" de la Biblioteca de Autores Españoles. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, vol. 95 (1957) de Juan Pérez de Tudela; *El padre Las Casas, su doble personalidad* (1963) de Ramón Menéndez Pidal; *The life and writings of Bartolomé de las Casas* (1967) de Henry Raup Wagner y Helen-Rand Parish; *Fray Bartolomé de las Casas o la luz de la moderna crítica histórica* (1970) de Ángel Losada; la *Cronología documentada de los viajes, estancias y actuaciones de fray Bartolomé de las Casas* (1984) de Isascio Pérez y *Bartolomé de Las Casas* (1986) de José Alcina Franch.

² Para Agnes Heller (1989:47) "La *época presente pasada* es el pasado histórico comprendido por el presente (o, eventualmente, la historia pasada comprendida por el presente). Es una época cuyos símbolos y valores se han hecho *significativos* para nosotros. Puede que nos amenace o nos llene de esperanza, aún cuando el cambiarla esté más allá de nuestras posibilidades. Es identidad, aunque al mismo tiempo sea no-identidad." Diferencia esta forma del pasado de una *historia pasada* (en donde hay una relación de identidad, pero las consecuencias de los hechos ya no son una amenaza, ni nos provocan temor o esperanza) y de un *pasado histórico*, esto es, visto como algo superado, en el que no hay relación de identidad, de continuidad.

de los cuales resulta ser portador este pasado son significativos para nosotros porque es posible que "[...] nos amenace o nos llene de esperanza, aun cuando el cambiarlo esté más allá de nuestras posibilidades" (Heller,1989:47). Por ello es aún tiempo de debate y reflexión, y de novedosos descubrimientos acerca de la vida y obra de fray Bartolomé.

No queda atrás la posibilidad de diferentes aprehensiones del múltiple pensamiento lascasiano, sugerente siempre para el ámbito latinoamericano.³ Pero, de igual modo, no hay tiempo para las incomprendiones, para la renovación de los títulos de la "leyenda negra", por fortuna en retirada constante hacia los libelos y al fortuito volumen ocasionado, sin duda, por una trasnochada hispanofilia o por un infundado celo cristiano que tendería a identificar a Las Casas como símbolo de unas hipotéticas huestes anticristianas o antiespañolas. En resumidas cuentas, resulta a todas luces imposible sustentar ahora -como sucedió en otros tiempos- un discurso que cuestione y anule de manera tajante y sistemática el de fray Bartolomé. Eso sí, existe una constante crítica a su acción, pensamiento y personalidad que hace surgir un Las Casas inteligible a la luz de su circunstancia histórica.

Una de las actividades más importantes de fray Bartolomé fue la de registrar el acontecer. Seis de los trece volúmenes de la edición crítica de sus *Obras completas* están dedicados a cumplir este propósito. Es patente que para el dominico la lectura del proceso de colonización y su mismo testimonio, eran instrumentos para luchar por la justicia⁴ pues la

³ Las Casas ha sido calificado como un precursor de teorías liberadoras. Desde la Independencia, el obispo se convirtió en un "aliado" ideológico de la causa de la emancipación: su acción y su obra escrita sirvieron como un alegato contra la "tiranía" española. Un siglo y medio después, ya desde otra perspectiva, aparece como un precursor del anticolonialismo, de la teología de la liberación, etc.

⁴ La obra escrita de fray Bartolomé está compuesta por los textos siguientes (Excluyo a las obras a las que se les ha dado un carácter histórico): *Del único modo de atraer pueblos a la verdadera religión*, que no publicó. Sobre la fecha de composición hay varias opiniones: Hanke y Giménez Fernández sostienen que fue entre 1522-1534, Bataillon entre 1535-1536 e Isascio Pérez de 1522 a 1527. Se conservan los capítulos V, VI y VII del libro primero, mas, según Antonio García del Moral (1992:LVI-LEX) estos tres capítulos contienen la totalidad del tratado. Asimismo, ve en esta obra "[...] la estructura vertebral de la doctrina teológica de Las Casas y la aportación científicamente más rigurosa al argumento, de valor universal, de la evangelización pacífica." La *Apología* es un extenso tratado jurídico-teológico en el que Las Casas respondió en latín a Sepúlveda en las controversias de Valladolid (1550-1551). Su primera impresión es -ya traducida al español- de Ángel Losada, en 1975. Los *Tratados de 1552* es un conjunto de nueve escritos impresos en vida del obispo. Destacan el primer tratado, la "Brevisima relación de la destrucción de Indias" (a la cual refiero adelante); el cuarto "Treinta proposiciones muy jurídicas" donde establece "el título o señorio de aquel orbe que en él tienen los reyes de Castilla"; el sexto, el "Octavo remedio", que toca las razones de hecho y de derecho por las cuales los indios no deben ser encomendados, sino permanecer como vasallos directos del rey. El séptimo, los "Avisos y reglas para confesores", que es su Carta Pastoral de Chiapas del 20 de marzo de 1545, cuyas copias fueron incautadas por el Consejo de Indias en noviembre

historia era una manera de nutrir su praxis, su inteligencia política y su percepción de la voluntad divina en el curso histórico.

Tres son las obras del fray Bartolomé que han sido consideradas como históricas: la *Apologética historia sumaria*, la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* y la *Historia de las Indias*. Elegí el estudio de la última, suponiendo que era la muestra más acabada de la historiografía del obispo de Chiapa. La *Apologética historia sumaria* surge, como el mismo autor lo declaró, de un cambio de plan en la organización de esa totalidad que era la *Historia de las Indias*. Isascio Pérez Fernández (1994:144-184), Edmundo O'Gorman (1967:XV-XXXVI), Juan Pérez de Tudela (1958:VII-XXII) así como los autores de la edición del "Instituto Bartolomé de Las Casas" de los dominicos de Andalucía (Vidal 1992: 21-33)⁵ han confirmado, fechado e interpretado esta operación.⁶

de 1548; aquí considera a la encomienda como una injusticia que exigía restitución. En el octavo texto, el "Tratado comprobatorio del imperio soberano" asienta los justos títulos sobre los cuales se funda el dominio español en América y, por último en el noveno -"Algunos principios que deben de servir de punto de partida"- establece cuatro principios que son la base para la defensa jurídica del indígena. *De regia potestate* (editado en Frankfurt, 1571) fue entregado a Felipe II, probablemente en 1565. Es un tratado de carácter jurídico que no discurre de manera directa sobre la cuestión indiana; el tema es la soberanía, por ende toca cuestiones relativas a la democracia y autodeterminación de los pueblos. La redacción definitiva no es de Las Casas, aunque sí los argumentos. *De Thesauri y Doce dudas* (1563) son dos tratados que al igual que el anterior están motivados por los acontecimientos del Perú. El primero, al tocar el tema de las huacas, establece la forma en que puede lograrse un legítimo dominio español en América. En el segundo, sin tocar un caso concreto, trata la cuestión de la soberanía y el consentimiento popular, sin dejar de lado asuntos como la restitución y la guerra defensiva. Son estos tratados, como lo dice el padre Las Casas, el codicilo de su testamento.

⁵Refiero aquí al equipo que preparó la edición crítica de *Apologética historia sumaria* integrado por Vidal Abril Castelló, Jesús Ángel Barreda, Berta Arce Quejía y Miguel J. Abril Stoffels.

⁶ El problema que se presenta en este texto es el de datar la fecha de separación respecto a la *Historia de las Indias* o los pasos que se siguieron en este proceso. Para Abril Castelló (1992:30-31) el "origen remoto" de la *Apologética* está en las controversias de Valladolid de 1550-1551, cuando Las Casas advirtió la importancia del argumento antropológico para rebatir los argumentos de Sepúlveda fundados en la disminución antropológica del indígena, y sitúa el "origen próximo" en la "postcontroversia" en el momento en que Las Casas se percató de la importancia estratégica de una defensa muy fuerte de los derechos y libertades de los indígenas, no sólo para frenar la rapia, sino, ante todo, para reforzar la posición de las naciones indígenas en una eventual negociación con la Corona en el marco de un nuevo pacto de Estado. Según O'Gorman, la "gran digresión" -la expresión es de Las Casas- que pretendía reparar la honra y fama de los indígenas formaba parte aún del texto en 1552, cuando fray Bartolomé escribió la introducción a la *Historia de las Indias*; por esa fecha aún no caía en cuenta de que el desarrollo y lógica que había tomado el tema lo conduciría a una obra distinta. De acuerdo con esto la fecha de separación sería entre 1555 y 1559.

En esta obra fray Bartolomé se empeñará en sustentar una descripción de varias estructuras sociales junto con los hábitos y prácticas que las recrean, así como las condiciones físicas que permiten la vida⁷. Su tratado es considerado ahora dentro de la etnología comparada porque coteja las culturas indígenas y las del Viejo Mundo. Sin embargo, con dificultad podría reconocerse el planteamiento etnológico contemporáneo, pues su proceder está impregnado de una categorización anclada sobre todo en la filosofía política de Aristóteles. Además, el afán comparativo de la *Apologética historia samaria*⁸ responde también a un interés político. De ahí que no fuera extraño que se incluyeran las tácticas discursivas propias del debate jurídico, aunque su lenguaje no tuviera la precisión técnica del caso. En efecto, sin ser un tratado jurídico, mediante el recurso de los hechos, fray Bartolomé sustenta empíricamente la franca racionalidad del indígena y su condición libre, ambos puntales de gran alcance para enfrentar la guerra de conquista y la encomienda.

La *Brevisima relación de la destrucción de las Indias* es una extensa denuncia de las atrocidades de la conquista dirigida a Carlos V con motivo de la discusión sobre la perpetuidad de la encomienda en 1540. Esta polémica obra -la más leída de fray Bartolomé- tiene el estigma de haber dado pie a la "leyenda negra" de la colonización castellana (en consecuencia, de esta obra surgió también la correspondiente "leyenda" del mismo color que endosaba al fraile sevillano el adjetivo de "antiespañol"). No creo que sobrarán motivos -más imaginarios que reales- para sustentar ambas leyendas, pero existe un registro, una narración histórica que no puede ser reducida al impacto de la denuncia concreta, y si esta relación queda como historia, tiene que ser tasada sin soslayar la situación pragmática (comunicativa) que delimita su estrategia discursiva. La obra responde, pues, a un interés político-jurídico, siendo su *officia*, al decir de los retóricos, la acusación de los españoles. En esta lógica fray Bartolomé no estuvo dispuesto a escaninar los recursos verbales que "mueven los ánimos" ("dosis de efectismo", dice Saint-Lu) de los jueces. Por ello el valor de registro verdadero del

⁷ En este sentido, hay que convenir en que la *Apologética historia* responde a una manera particular de escribir la historia que existió en la Antigüedad, y cuyo propósito era la descripción de las costumbres de los pueblos ajenos a la ecumene o a la *romanitas*.

⁸ Si bien la *Apologética historia* surgió a partir de la *Historia de las Indias* es preciso resaltar que se articuló con la *Apología*; se ha dicho que si la primera presentó los argumentos de hecho, la segunda hizo patentes los de derecho en el proceso de defensa del indígena.

acontecer de la *Brevísima relación* ha sido regateado y se le ha visto como una mera descripción de matanzas y vituperios (es el calificativo retórico propio del acto reprobable) sistemático de los españoles. Se le atribuyen a esta obra, además, consabidas cualidades tales como la "exageración", producto de una pasión "patológica" o un temperamento "fanático" que falsea o mal interpreta los hechos, y un lenguaje áspero. Saini-Lu (1988:48-53), desde una óptica distinta, no avala la naturaleza historiográfica de la *Brevísima relación* y la refiere en términos de "memorial de agravios", aduciendo el carácter "esquemático", casi maniqueo, la falta de puntualidad en el señalamiento de las fuentes y de precisión en el registro de los acontecimientos.⁹ Pérez Fernández (1992:XV-XVII)¹⁰ no considera que el obispo tuviera en mente escribir una historia; es un dilema falso descalificar o no la condición de obra histórica de la *Brevísima relación*. Lo que sí invalida este autor es el regateo del contenido histórico que bien puede soportar un análisis de los testimonios y documentos que la sustentan.¹¹

La *Historia de las Indias*¹² ha sido juzgada como la obra histórica de Las Casas. Ya no hay lugar desde hace tiempo a acusaciones como las de Rómulo Carbia que le imputaban a

⁹Saini-Lu (1988:52) es más preciso al respecto y comparto su punto de vista: "[...] nada hay más consciente, organizado y coherente que la *Brevísima relación*, escrito deliberadamente acusador planeado y redactado con el único propósito de causar el mayor impacto posible y hacer patente la urgencia de una radical reforma de las Indias."

¹⁰Este autor (1992:XV-XVII) ha advertido que la *Brevísima relación* no ha pretendido ser una obra histórica, pero eso no desacredita el valor histórico de su contenido, el cual puede soportar con facilidad un análisis documental.

¹¹Juan Durán Luzio (1992) juzga que en este texto existe un discurso profético muy perceptible tanto por los contenidos temáticos como por el estilo mismo.

¹²El padre Las Casas inició la redacción de la *Historia de las Indias* en el monasterio de la villa de Puerto de Plata el año de 1527 bajo la suposición de que respondía a la publicación (1526) del *Sumario de la natural historia de las Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo. Sin estar en desacuerdo con esta aseveración, Isacio Pérez (1994:45-59) señala que hay un "anecedente remoto", pues distingue el propósito de escribir y la decisión de redactar. Considera que fue antes de 1526 cuando fray Bartolomé decidió escribir su propia historia. La observación es justa: no se puede redactar sin antes haber retenido, compilado y clasificado el material que informará su historia. Luego concluye que con probabilidad la decisión la tomó Las Casas en el año de 1524. Supone que el motivo fue el carisma de la orden dominica y la posición de ésta frente a las atrocidades de sus conacionales. La segunda etapa de escritura fue el período 1540-1544 y la tercera se extiende de 1552 (la fecha del prólogo) hasta 1561, cuando dio por terminada el tercer volumen. Esta labor interrumpida constantemente duró 35 años y pretendió llegar hasta 1550. Sin llegar a saber a ciencia cierta el carácter de esta decisión, Las Casas dispuso en su testamento (1566) que su historia fuera publicada 40 años después de su muerte. Sin embargo, la primera impresión completa de su obra fue hasta 1875. En 1558-1559 se copió el primer y segundo libros y, según Isacio Pérez, hubo otra copia en 1563. La primera edición fue la del Marqués de la Fuensanta del Valle y de don José Sancho Rayón (Madrid,1875-1876) luego la de José María Vigil (México,1877) y, por último, la de Gonzalo Reparaz (Madrid,1927), todas realizadas a partir de la copia. Las contemporáneas son de Agustín Millares Carlo y Lewis Hanke (1951), Juan Pérez de Tudela

fray Bartolomé la falsificación de documentos o que mentía constantemente a través de la hipérbole sistemática.¹³ No obstante, hay reticencia para aceptar esta historia, ante todo debido a un pragmatismo político que hace de la *Historia de las Indias* una defensa a ultranza del indigena. Salta a la vista también una serie de registros discursivos -como el profético y el jurídico- que “enturbian” la exposición histórica hasta tornarla un tanto ininteligible. En resumidas cuentas, como afirma Hanke (1968:59), la *Historia de las Indias* es un discurso de difícil lectura:

Los defectos de la *Historia de las Indias* son fáciles de determinar. Está mal organizada, las narraciones se entremezclan en un tejer y destejer que confunden al lector y a veces se dejan inconclusas para introducir capítulos sin importancia. Las Casas podía escribir sucinta y brillantemente, y algunas veces lo hacía. Pero a menudo su prosa se sumerge en un mar de citas y referencias. La historia, asimismo, es un trabajo bien atestado, y como el volumen de su famoso contemporáneo, Jean Bodin titulado *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* puede ser descrito como un “confuso y enlodado riachuelo en cuya superficie flota una extraña mezcla de conocimientos”. [Esta última cita corresponde al estudio crítico sobre Jean Bodin elaborado por John Brown.]

Este tipo de cuestionamientos no es escaso y algunos ya han sido resueltas satisfactoriamente por los estudiosos de la obra. Isascio Pérez muestra, al colocar los títulos a cada uno de los capítulos, muestra que hay una organización rigurosa de la *Historia de las Indias*. Se admiten digresiones- como la que trata del Nilo-, pero en realidad son pocas y fray Bartolomé es consciente de ellas. En cuanto a la escritura prolija, machacona, llena de citas, referencias, juicios y argumentos, cabe decir que no son disfuncionales porque no sólo obedecen al factor pasión o, en último caso, son una mera violencia contra del canon historiográfico, sino que, en resumen, evidencian una compleja “historia de refutación” según la definición de Frankl (1963). Esto, desde mi punto de vista significa -dicho en pocas palabras- que es una historia

y Bueso (1957), André Saint-Lu (1986), Isascio Pérez (1994) se basan en el manuscrito original. Las discusiones sobre estos puntos se encuentran en los estudios introductorios de las ediciones contemporáneas.

¹³ Aquí es importante destacar el enorme valor y la paciente y sutil confrontación del dato lascasiano con los documentos y fuentes alternos realizado por Isascio Pérez en las notas de la edición de la *Historia de las Indias*; esta “probanza” lo lleva a decir que la crónica de Las Casas es una obra aquilatada por sus fuentes y la puntualidad de sus referencias. Sin embargo, ello no quiere decir que no se equivoque; el mismo Isascio Pérez se encarga de señalarlo e indagar los motivos de su falta. Este trabajo de anotación refuta la idea de que el fraile sevillano miente sistemáticamente.

que requiere de un margen mayor de prueba y argumentación para rebatir los puntos de vista que priman en la interpretación histórica de la nueva realidad. Esta impronta polémica toca de lleno a la *Historia de las Indias*. Además, lo que le parece a Hanke "una extraña y confusa mezcla de conocimientos" no es sino la muestra de una complejidad discursiva que proviene de la diversidad de fines de la historiografía del momento, asumidos en toda su amplitud y con un sesgo particular por Las Casas y claro, con su prosa apasionada.

Por otra parte, sopesada como fuente documental, la *Historia de las Indias* ha tenido un valor notable. En el siglo XVI Juan de Ovando y luego Antonio de Herrera acudieron al manuscrito; fray Antonio de Remesal, Juan Bautista Muñoz, Martín Fernández de Navarrete lo hicieron en siglos posteriores y, en nuestros días, notables historiadores como Marcel Bataillon, Samuel Morison, Consuelo Varela, entre otros, le han concedido un crédito notable.

El camino hacia el conocimiento y valoración de la *Historia de las Indias* desde que Lewis Hanke convocó a su estudio (1951), ha sido notable: destaca el tratamiento del prólogo de la *Historia de las Indias* (Mignolo, 1981, 1992), la más completa reflexión historiográfica dentro del *corpus* colonial latinoamericano; la filosofía de la historia de Las Casas, su concepción del devenir histórico y el sentido de la historia americana que se inauguraba han sido también objeto de varios estudios: Someda (1983), Hanke (1954), Queraltó (1976), Pérez Fernández (1989, 1994), Sánchez McGrégor (1991). La meditación política también ha sido vindicada (Sánchez McGrégor, 1991; Arias, 1990, 1991; Salas, 1986). Otras obras han considerado el uso que hace fray Bartolomé de sus fuentes y en algunas otros textos se han listado sus articulaciones - y sus desarticulaciones narrativas; se trata, en la mayoría de los casos, de estudios preliminares a las ediciones contemporáneas de la *Historia de las Indias* (Hanke: 1951; Pérez de Tudela, 1957; Saint Lu, 1986; Pérez Fernández, 1994). En esos prólogos, se ha reflexionado también sobre las vicisitudes de los originales, los propósitos de escribir y redactarla y el ideario. Destaca también el perseverante análisis del proceso de redacción y deslinde de las fuentes hecho por Pérez Fernández (1994) quien postula la posibilidad de leer una "Brevisima relación de la destrucción de África" (1989) conformada por los capítulos de la *Historia de las Indias* que dan cuenta del avance hispano y lusitano por las costas e islas africanas. Se ha indagado también la negativa de Las Casas para que su obra salga del convento

de San Gregorio (Valiadolid) y que sea leída por seculares (Cioranescu,1966; Bataillon,1976; Pérez Fernández,1994). El tema de la autobiografía -o autoescritura- ha sido acotado por Silva Silva Tena (1950) y Arias (1990); la lectura teológico-evangelizadora ha sido hecha por Gustavo Gutiérrez (1992) y por Castillo Mattasoglio (1993). Querahtó (1976), Salas (1974), (1986), Mignolo (1981, 1992) han indagado en torno a las pautas que rigen la comprensión histórica de fray Bartolomé, sin faltar las opiniones calificadas sobre diversos aspectos de la obra histórica: Soria (1974), Rivera (1978), Bataillon (1976), Sánchez Alonso (1947), Esteve (1964), Dujovne (1959), Fueter (1965). Tangencialmente se han tratado de establecer las relaciones que mantiene la *Historia de las Indias* con el resto de la obra de fray Bartolomé, en particular con la *Apologética* (Hanke,1951; Pérez Fernández 1989, 1994; O'Gorman,1967; Saint-Lu,1986; Abril,1992).

Ahora bien, no dirijo la investigación directamente al ideario lascasiano, sino que privilegio la forma en que se orienta la escritura de la historia a partir de la pragmática, de los fines. Dichos "propósitos", como dice el obispo de Chiapa, no siempre parece que sean por derecho históricos: la inclusión de elementos jurídicos, políticos, teológicos, proféticos que intersectan y componen la materia, así como la reconstrucción histórica de la *Historia de las Indias* no resulta del todo afortunada para algunos lectores. La reticencia, sobre todo, es respecto a su condición de arma política, porque si bien es el "alegato más serio y sólido" en defensa de los indígenas¹⁴ a la par que una consistente crítica a la conquista -para algunos un "extenso sermón"- se convierte en una historia de tesis,¹⁵ en una historia de argumentos

¹⁴ Salas lo ha dicho con claridad (1986a:228): "Ha sido una forma de lucha un arma más en sus manos poderosas e incansables, y él aunque sea historiador sólo se sirve de ella para realizar una inevitable demostración de sus teorías acerca de los indios y sobre la conducta arbitraria y abusiva de los españoles en las Indias [...] Su *Historia de las Indias* constituye, tal vez más que cualquiera de sus otros libros y folletos, el alegato más serio y sólido [...]"

¹⁵ La calidad de "tesis" de la *Historia de las Indias* viene fundada en la idea de que con frecuencia presenta argumentos más que acontecimientos, por un lado, por otro, y básicamente, supone que su articulación está concebida para demostrar en el plano de los hechos los principios que rigen su defensa del indígena. En este sentido, su *Historia* es, ante todo, un tratado que argumenta a favor del indígena, no una historia. Sobre este argumento Isacio Pérez (1994,I:291) dice: es la " [...] patraña más grave que se brinda para intentar descalificar la *Historia* del padre Las Casas y a su a su autor. El padre Las Casas, en su *Historia* consigna documentalmente los hechos, los cuales, por ello, son irrefutables; recurre a medios argumentales demostrativos que, que como tales, no tienen vuelta de hoja. Por este camino no parte de 'tesis preconcebidas', sino que llega a 'conclusiones históricas apodicticas'. ¿Qué le falta o qué le sobra?"

preconcebidos más que una narración hechos que, además, está cargada de una gran cantidad de juicios apasionados y parciales ¹⁶.

Para mí es una cuestión que puede ser denominada subjetividad y ha sido tratada en términos de una "pasión" ideologizada, maniquea, que lleva a la falsedad; es, dicho en otros términos, el síntoma inconcuso, no ya una simple carencia de objetividad, sino de una parcialidad incontrolable. Se deduce de esto, dicen los críticos de Las Casas, una utilización escasa o dolosa (consciente o inconscientemente) de las fuentes que da lugar a una comprensión del acontecer distante -en diversos grados- respecto a las expectativas que sugiere el material documental observable. Bien vale traer a colación el tópico contemporáneo de que el historiador no está exento de pasión, ni es neutral, ni objetivo; su condición de sujeto no puede ser negada; se le pediría a Las Casas una *epojé*, una objetividad difícil, porque él tiene ya un partido y, en consecuencia, una visión de la historia que le hace imposible responder a esta expectativa; pero ello no quiere decir que mienta: si bien sus intereses van más allá de la mera explicación histórica, son válidos, no hay que olvidarlo, en el canon de escritura de su tiempo y conforme a éste deben ser considerados. Lo que debe exigirse y observarse es la imparcialidad.

Los anteriores señalamientos sintetizan el punto de partida de mi investigación. Específicamente me propuse explicar cómo la *Historia de las Indias* asume la subjetividad del autor a través de la instancia del discurso ¹⁷ y, al mismo tiempo, describir su funcionamiento y

¹⁶ Tiene la *Historia de las Indias* un importante valor porque expresa una manera de percibir y entender la historia del Nuevo Mundo. En esta tesitura dice que hay que tener un máximo de cautela no sólo respecto a la posición que censura al obispo su apasionamiento, sino, sobre todo, a la que juzga negativamente la presencia de lo moral en la *Historia de las Indias*. Coincido, ampliamente con la crítica que hace Isascio Pérez (1994,1:228) a este tipo de posiciones: "Donde yo veo el problema es en que *no gusta* que el padre Las Casas se detenga a hacer esas consideraciones y enjuiciamientos oportunamente sobre los hechos que va relatando. Enjuiciamientos directos de tipo ético radicados en los primeros principios jurídicos, filosóficos y teológicos. Ciertamente, la ética, el derecho, la filosofía y la historia no son historia. Y ahora viene el sofisma. Luego esas disciplinas no tienen nada que decir sobre los sucesos históricos ni cuando éstos se relatan. *Relatarlos* es de la historia, enjuiciarlos será de la ética, etc. Volvemos a la preceptiva positivista. Pero entonces ¿por qué han de ser historia los relatos en que se presentan esos sucesos ya *enjuiciados* previamente o automáticamente, aunque ocultamente?"

¹⁷ Desde la perspectiva contemporánea la problematización, o mejor dicho, la percepción de la importancia y la consecuente reflexión sobre la historia como discurso, se manifestó en la indagación sobre la narratividad realizada por Arthur Danto (1989), Hayden White (1978,1992a,1992b), Paul Ricoeur (1995), Louis Mink (1978) y Jerzy Topolski (1985). En términos generales, podría pensarse que tales estudios conceden una mayor atención al producto final del trabajo del historiador en cuanto que lo consideran como una estructura verbal y narrativa; es el texto narrativo que conoce el lector y no consideran que el acto de escritura histórica sea un mero acto de

No pretendo, aclaro, seguir del todo la perspectiva del análisis discursivo, sino recobrar, para los efectos de un análisis concreto, algunas categorías teóricas y "advertencias" metodológicas, pensando siempre en ir más allá de un mero "análisis de contenidos" del texto histórico. Recorro a la retórica en tanto que en el siglo XVI (y en otros siglos) fue el instrumento -de carácter preceptivo- que apoyó la construcción textual tanto a nivel macrosintáctico como persuasivo y, en alguna medida, proporcionó algunas pautas para la argumentación.

Una inteligencia de la *Historia de las Indias* a la luz del mecanismo de objetivación que es el discurso, indaga en torno a los procedimientos que guían la escritura, entendida mínimamente como la preferencia por consignar ciertos hechos, ciertas fuentes (testimonios, documentos) y ciertas autoridades, junto con la opción por una organización discursiva que da pie a la explicación de los acontecimientos, así como a los recursos que buscan convencer al lector de una verdad.

En este sentido, y para hacer un análisis discursivo, es preciso partir de un hecho crucial: la *Historia de las Indias* participa no sólo en una disputa en torno a la verdad histórica, sino que tematiza el objeto "justicia" y organiza este discurso como un "proceso histórico" en el cual se recrean, en analogía al proceso judicial, los *officia*, así como las instancias y las estrategias discursivas propias de éste.

Este acto en pro de la justicia se inscribe al mismo tiempo en otro ámbito más amplio, pues induce un proyecto político y, en este sentido, pretende convencer al lector, a través de un detallado análisis histórico-político y jurídico-teológico, acerca de la validez de sus principios y de la certeza de sus apreciaciones en torno a lo que ha sido la construcción del orden social en Indias dentro de la dinámica histórica. El obispo propone otro orden en el cual tengan cabida los principios que valora como justos. Ese objeto discursivo, la justicia, será determinante para que la *Historia de las Indias* -atendiendo a las formas de articulación de los discursos que ha establecido la retórica- inscriba su estrategia argumental en el *genus iudiciale* y en el dominio de los objetos del saber jurídico. En consecuencia, la comprensión de la *Historia de las Indias* marca una lectura simultánea del plano histórico -en sentido estricto- y de las instancias del discurso jurídico, de tal manera que el "yo acuso" del fiscal sea también un "yo vi" propio del

testimonio histórico. Hay otro "yo acuso", el de la voz profética que condena la opresión del indio por los españoles. Por supuesto, también habrá de incidir en el discurso ejemplar de la historia y en el de la fama.

Se comprende, pues, la existencia de un discurso jurídico en la *Historia de las Indias*, el cual debe ser entendido como una forma de razonar, de construir y de vincular objetos discursivos pertenecientes a este ámbito, y no por ello deja de ser historia y se convierte, *ipso facto*, en un texto legal. Así, el testimonio puede ser tanto fuente histórica, como uno de los procedimientos probatorios en el marco de un proceso jurídico. Puede pensarse, entonces, que exista una lógica procesal en la argumentación histórica. Ello implica, en primer lugar, una peculiar manera de especificar, de construir lo pertinente, esto es, el mundo de los objetos sobre los cuales opera cada discurso, así como una jerarquización de los distintos dominios discursivos que integran la obra historiográfica. Implica, pues, la comprensión de las relaciones entre esos objetos del discurso. Tras él están también, por un lado, las reglas que pautan la producción del sentido y, por el otro, el marco institucional que soporta, en términos de práctica social, la producción discursiva. De ahí que los distintos enunciados puedan entrar en una dinámica de adaptación o de contradicción con respecto a los propósitos y reglas que rigen el discurso histórico como totalidad. Es idéntico el caso del discurso político o el del discurso profético o el ejemplar. Cada uno de esos discursos tiene sus directrices, sus reglas de enunciación particulares y sus objetos e influyen en la conformación textual de la *Historia de las Indias*, ya sea en los argumentos, en los recursos persuasivos o bien, en la narración.

Detrás de estos discursos y detrás del texto histórico mismo, visto como totalidad discursiva, está un marco axiológico. Es una estructura evaluativa que mantiene sus propias reglas de generación de sentido tanto en el plano narrativo como en el persuasivo y argumental y le proporciona un margen de coherencia al discurso lascasiano. Puede pensarse que permea todos los discursos que integran el texto.

El enfoque que propongo sustenta una concepción de la obra como una totalidad discursiva estructurada para los efectos de cierta estrategia comunicativa o de transmisión de significados (la instancia pragmática del discurso) que inciden sobre la organización propiamente semántica del discurso. Esta perspectiva acentuará la importancia del momento

analítico cuya búsqueda radica en tratar de responder a las cuestiones que giran en torno a la manera en que se construyen los significados que podrían ser propuestos como históricos, siempre considerando que la obra histórica forma parte de un género o tipo de escritura; y hablar de género significa que hay que observar la existencia de un conjunto de reglas, restricciones y permisiones que organizan la práctica historiográfica.

Como puede desprenderse de estas afirmaciones es patente que no pretendo estudiar el ideario político, jurídico, filosófico, evangelizador, utópico o escatológico del obispo en sí mismos, como contenidos que pueden ser limitados a un campo conceptual, sino que los observo en la medida en que son claves para acceder al entendimiento de la reconstrucción histórica propuesta en la *Historia de las Indias*, y que por razones metodológicas he juzgado apropiado considerarlas por separado. El objetivo puede ser logrado si se observan algunas marcas formales, junto con las reglas enunciativas específicas y los objetos discursivos. De ahí que plantee la existencia de un conjunto de discursos (jurídico, teológico, ejemplar etc.) que dan forma al discurso histórico, pero sin llegar a disolverlo, antes bien, lo constituyen. En este sentido, la retórica, en cuanto técnica del uso del discurso, junto con un conjunto de normas o convenciones historiográficas -aún no establecidas bajo la forma de textos especializados o preceptivas en España, sino hasta fines del siglo XVI-, proporcionaron algunas importantes pautas para observar el funcionamiento de los discursos que articulados en la *Historia de las Indias*. Ello implica que en ningún momento se pierden de vista las intenciones pragmáticas que regulan la propuesta de interpretación del texto y la respuesta que da el lector.

Los contenidos del trabajo se exponen en el orden siguiente: corresponde al primer capítulo mostrar las pautas discursivas que regulan la escritura histórica del siglo XVI. A continuación hago una revisión de la historiografía del Nuevo Mundo hasta mediados del siglo XVI y en el siguiente capítulo completo el anterior mostrando la perspectiva retórica de la crónica. En el tercer capítulo hablo sobre todo de la disputa en torno a la identidad política e histórica de los participantes y de la conciencia histórica que se generó y desde la cual se elaboraron las interpretaciones de la novedad indiana. En el capítulo cuarto analizo el discurso jurídico según la perspectiva retórica. Planteo no sólo el funcionamiento de las estrategias

retóricas propias del *genus iudiciale*, sino que hago una homología entre los elementos y situaciones que soportan el desarrollo del debate jurídico "efectivo" y el proceso judicial instaurado al interior de la *Historia de las Indias*. En el quinto capítulo se sigue la estrategia ejemplar especificada por la retórica en el *genus demonstrativum*. Se constata luego cómo Las Casas distribuye la fama entre los conquistadores y los indígenas, también en el marco del *genus demonstrativum*. Al final toco un aspecto atípico en el discurso histórico de aquel tiempo: el profetismo a la manera del Antiguo Testamento. Este discurso está vinculado con el proceso jurídico.

Por último, señalo algunas características de la edición de la *Historia de las Indias* que he utilizado. Es la edición del manuscrito original publicado en la colección titulada *Obras completas* de fray Bartolomé de las Casas en el año de 1994. Esta colección de 14 volúmenes (el primero consta de varios estudios sobre la obra de Las Casas, y presuntamente no salió de la imprenta) fue preparada por la Fundación "Instituto Bartolomé de Las Casas", a cargo de los dominicos de Andalucía, bajo la dirección de Paulino Castañeda Delgado. La transcripción del texto autógrafo corresponde a Miguel Ángel Medina y la fijación de fuentes bibliográficas la hizo a su cargo Jesús Ángel Barreda; el estudio preliminar y análisis crítico fue de Isascio Pérez Fernández. La obra está integrada por tres volúmenes (el tercero, cuarto y quinto de la colección), que corresponden a la distribución de periodos o décadas con que fueron originalmente concebidas por Las Casas; obviamente, este cambio obedece a razones de espacio y está bien indicado. Esta edición de la obra de fray Bartolomé tiene un carácter crítico, pero no ha pretendido ser una edición paleográfica, motivo por el cual se optó por la modernización de la escritura del texto, aunque se ha fijado el límite en el permitido por la condición crítica de la edición. También se ha aclarado la *Historia* con los epígrafes que ayudan a observar la coherencia que el obispo imprimió a su texto, así como con la redacción de sumarios en los capítulos que no anotó. Se interpolaron, además, palabras o frases con el propósito de subsanar deficiencias sintácticas, todo ello, por supuesto, se indica con los corchetes. El texto incluido en paréntesis angulares está en el autógrafo, pero al margen. Estos son algunos de los signos utilizados por Isascio Pérez que he considerado pertinente tener en cuenta para hacer las citas. Mis intervenciones en el texto las marco con negritas. Puede

encontrarse toda la información del caso, al final de los comentarios introductorios de Isacio Pérez. Citaré la *Historia de las Indias* como referencia directa y no bajo el título de la colección, *Obras completas*.

L LA ESCRITURA DE LA HISTORIA EN EL NUEVO MUNDO HASTA 1570

La historiografía colonial parte de una tradición bien asentada desde la *General estoria* de Alfonso el Sabio. Los diferentes reinos de la Península habían prestado una gran importancia a la historia: habían visto en ella un instrumento adecuado para afincar su identidad nacional y darla a conocer a los propios y extraños. No poco de ese afán nacionalista se nutrió de leyendas, pues con relativa frecuencia no se observó el mínimo rigor en la crítica de las fuentes: ante todo se trataba de glorificar y de dar fama a una nación y a sus dirigentes. No fue sino hasta el siglo XIV, y por influjos exteriores, que la historiografía empieza a afinar la crítica y a desconfiar de las fábulas: es la modernización de la historia por la vía del humanismo, mas tampoco hay que descartar los méritos propios de una tradición realista muy presente en las crónicas hispánicas. El reflejo inmediato del humanismo en la historiografía peninsular hay que ubicarlo sobre todo el cuidado por la escritura. La historia se vuelve un arte que tiene encomendada la tarea de formar monumentos literarios, ya sea en latín clásico o en un romance lacónico y elegante, siempre con la guía de la retórica ciceroniana y los modelos historiográficos romanos. Otros aportes del humanismo fueron los nuevos procedimientos para escribir la historia como el diálogo y la epístola. Sin embargo, en España queda francamente al margen lo que sería una de las aportaciones fundamentales del humanismo que encabezan Guicciardini y Maquiavelo: la explicación de los hechos y en general del curso histórico sin el recurso de la providencia.

Por otra parte, los géneros históricos dominantes en los siglos XIII, XIV y XV se plantean desde diferentes alcances: primero como reseñas de sucesos particulares coetáneos al

historiador: las historias, las crónicas y los anales. Luego hay otros en los que se refunden los textos históricos precedentes y el registro de nuevos acontecimientos para dar lugar a historias que abarcan un mayor lapso de tiempo. Destacan también al final de este periodo y sobre todo en el XVI -afirma Sánchez Alonso- las narraciones de viajes, las biografías colectivas, las individuales y las memorias autobiográficas y, al mismo tiempo, se componen historias universales, de ciudades, de órdenes religiosas, de instituciones y en menor medida se escriben episcopologios y hagiografías.

Pero, según los estudiosos de la historia, la gran novedad del momento fue la historiografía de Indias. Es, en primera instancia, una de las respuestas al descubrimiento, conquista y primera colonización del Nuevo Mundo. Abarca la historia natural, el pasado y el presente de los indígenas; averigua sus "costumbres" y registra y da una o varias explicaciones a los acontecimientos del encuentro entre los hispanos y los indígenas. No obstante, el registro de los hechos se hace no sólo para informar, para dar testimonio, sino también para justificar algo: méritos, justicia, honor y fama o para apoyar la evangelización; se hace historia, en suma, para fundar las nuevas sociedades indianas y para entender los nuevos acontecimientos dentro del tiempo cristiano.

Evidentemente, la historiografía indiana en el periodo que se considera no es del todo distinta a la facturada en España: existe una real continuidad de la tradición historiográfica, empero los sujetos de la historia, la radical novedad del encuentro multicivilizacional -con sus exigencias y condiciones interpretativas anejas- y las circunstancias políticas que involucraron a los historiadores -y la calidad social misma de éstos- decidieron los términos de una transformación que dio lugar a una nueva manera de hacer historia. Un factor crucial de esta particularización es el hecho que hubiera una exacerbada tensión por el establecimiento de la verdad histórica inscrita de lleno en la *disputatio* del Nuevo Mundo.

De acuerdo con esa heterogeneidad de propósitos, el registro histórico se plasma en una notable variedad de textos que ahora no se catalogan como históricos, sino como documentos: el diario de navegación y las cartas de Colón, junto con las relaciones de quienes como Pané acompañaron al Almirante, son los primeros testimonios de esta intención de dejar

constancia, aún dentro de una geografía imaginaria. Vendrían luego las relaciones de viajes a distintos puntos del continente, las "vidas", las informaciones u otro tipo de documentos administrativos, las crónicas e historias naturales, morales, particulares o generales, etc. En fin, éste es el numeroso y heterogéneo cuerpo de textos que rinde un testimonio histórico del acontecer. Este capítulo tiene el cometido de describir las condiciones de la escritura histórica en el momento en que fray Bartolomé redactó su *Historia de las Indias*.

La historia, un relato "verdadero"

El discurso histórico según las reflexiones del momento es definido como una narración "verdadera" *-rerum gestarum narratio-*: da cuenta de los hechos *res gestae* del presente y del pasado. Por "verdadero" se entiende la identificación tópica de la historia con el espejo: "La historia es como una tabla y espejo de toda la vida humana", sentenció Fox Morcillo en y luego añade: "Todo debe contarse: áspero duro e inameno, el historiador no tiene opción para escoger las cosas; no puede omitir ni pasar en silencio nada que sea digno de saberse, por más que favorezca a nuestros adversarios, por más que nos sea molesto y peligroso, por más que nos parezca modesto y pobre." (Frankl,1963:135). En estos mismos términos se expresa Vives (1948,II:421) "La historia es la imagen de la verdad. Esta imagen es exactísima, que no hace a la realidad ni mayor, ni menor". Pero tan sencilla como parece a primera vista: la verdad histórica, considerada como el registro de los hechos que efectivamente acaecieron, está condicionada por un espectro de intenciones, por una pragmática ("causa final") que no sólo no es ajena a la historia, sino que encuentra la sanción favorable de la institución, que ve en esas intenciones el término de los afanes del historiador. Este condicionamiento es de carácter moral. Hay que recordar que para plantear la verdad, el historiador se apoya más en criterios pragmáticos que en los lógico-semánticos: la calidad moral del testimonio y la intención final moralizante son los garantes de la verdad histórica, de ahí la paradoja de que una historia falsa narrada por un "hombre sabio" que cree hablar con la verdad, es verdadera en cuanto narración. Existen dos modalidades de verdad: *de dicto*, cuando el valor de verdad se atribuye a

la narración, y *de re*, cuando se le atribuye a lo extradiscursivo: acontecimientos, acciones, cosas (Mignolo 1982:368-372). Esto se explica por la falta de condiciones científicas de la historia del momento.

Según esto, no es raro tampoco que el historiador que se enfrenta a la posibilidad de herir la susceptibilidad de los "grandes" o de dañar la moral de la sociedad haciendo públicas noticias que pudieran generar el "escándalo"; su silencio es tenido por prudencia, pues desde la perspectiva didáctico-moral de la historia, la omisión de ciertos hechos aparece como una táctica discursiva regulada por la idea de que el ejemplo negativo -el que pretende disuadir- es menos edificante en cuanto que no muestra decoro y sustancia moral o bien porque puede dañar el tejido social con el "escándalo". Pero el historiador de Indias -como la mayor parte de los historiadores- no comparte este parecer: para ellos su testimonio es exacto, no calla nada, pero, claro, hay que suponer los límites de su mentalidad e ideología.

No obstante, dice Las Casas, "la verdad" captada por los sentidos puede no serlo si falta el saber que facilite su intelección, un saber basado en el "temor a Dios" y en una "no ancha conciencia" -según expresiones del obispo. Esto significa que la comprensión histórica va más allá de la mera percepción del acontecer, más allá de la particularidad del hecho: persigue obtener una visión de lo "causal inteligible". En este sentido, el historiador está dotado de un saber que lo faculta para comprender el verdadero sentido de los acontecimientos que se encuentra tras la "estéril superficie" captada por los sentidos.¹ Desde este ángulo, los hechos son de una consistencia distinta: detentan un peso específico "verdadero" que no puede ser captado o entendido cabalmente por el profano en la materia o, dicho de otra manera, por una persona poco cultivada según las reglas del saber formal.

Además la historia se definió como una tarea fundamentalmente narrativa -"*ad narrandum non ad probandum*"- y no se preocupó por las relaciones causales de los acontecimientos relatados. "En este sentido, el historiador es simplemente un 'expositor',

¹ No hay que perder de vista el señalamiento de Arón Guriévich (1990:205) hablando de los cronistas medievales, "Es evidente que la verdad desde el punto de vista de la época, era algo que se parecía poco a la verdad científica de los tiempos modernos: para los hombres de entonces la verdad había de responder a normas ideales, no había de conformarse a la marcha efectiva de los asuntos terrestres, sino a las prescripciones más elevadas del designio divino."

designación que se aplicaba todavía en el siglo XIV"(Orcástegui y Sarasa,1991:38); narrar, describir y comentar los hechos era su tarea; pero según la perspectiva tomista, la historia "en su expresión más alta y genuina" buscó enlazar los hechos siguiendo la relación causa- efecto. Según esto, la historia no es una ciencia dado que se ocupa de lo "individual" más que de lo "universal", que regido por leyes; sin embargo,

[...] podemos llegar a un conocimiento individual de lo histórico, mechando lo individual de la crónica con lo universal inteligible inmanente al proceso real histórico. Sólo cuando llegamos a descubrir lo causal inteligible en lo individual sensible, hemos llegado a penetrar en la realidad histórica total. De este modo, aunque lo individual formalmente tal, como es la sucesión contingente de la historia, no puede ser alcanzada por la inteligencia, puede serlo indirectamente por las causas universales e inteligibles, inmanentes al proceso histórico, que nos dan la visión sistemática de los hechos individuales y contingentes de la historia. Y es recién entonces, cuando a la captación de lo sucesivo humano en la simultaneidad y unidad de un concepto, que constituye el primer momento del saber histórico, es decir, la crónica sigue la penetración en las causas inteligibles inmanentes al desarrollo del acaecer individual humano, la sistematización inteligible de la crónica en conceptos universales-concretos que responden a la realidad completa e inteligible e individual, es recién entonces cuando se tiene la historia propiamente dicha."(Macnab,1940: 63-64)

Los fines

La historia presenta un conjunto de orientaciones discursivas que remiten a la idea de "utilidad" o "causa final"; a partir de ahí considero la existencia de una pragmática que actúa ya desde el proceso heurístico, en la selección e interpretación de los hechos, ya en el posterior vertimiento en una construcción textual. Estas funciones hacen patente la existencia de varios discursos - el jurídico, el ejemplar, el político, por ejemplo- que se integran en el texto histórico, considerado como una totalidad, que tiene su objeto discursivo (su materia) y sus estrategia argumental y persuasiva. Pero, según la propuesta analítica que mantengo, he considerado la oportunidad de tomar cada uno por separado y luego a analizarlo mediante el estudio retórico.

Los fines del registro histórico, del testimonio, quedan planteados de la siguiente manera:

INFORMAR. La historia se construyó también como fuente de información en los asuntos de Indias; era una tarea que no dejaba de ser política, sin embargo, ya no se orientaba de manera excluyente a la tarea de educar a los gobernantes en el hábito de la prudencia mediante la presentación de casos, o ejemplos, sino de suministrar un caudal de información más o menos fidedigna y, en muchos casos, de primera mano, para que provisionados de ese saber los dirigentes ejercieran sus funciones en la lógica del "buen gobierno", esto es, la del bien público por excelencia, la justicia.

Asimismo, la historia tuvo la función de informar a las instancias pertinentes acerca de la "calidad" de las nuevas tierras junto con sus recursos. Dice más claramente las Ordenanzas reales de 1571, emitidas a raíz de la visita de Ovando al Consejo en donde se mandaba: "tener siempre hecha descripción y averiguación cumplida y cierta de todas las cosas del Estado de las Indias, así de la tierra como de la mar, naturales y temporales, eclesiásticas y seglares, pasadas y presentes y que por tiempo serán, sobre que pueden caer gobernación y disposición de ley [...]"

EJEMPLARIZANTE. Desde este ángulo la historia tiene una función didáctico-moral: "es la maestra de la vida", la "nodriza de la prudencia", porque los acontecimientos del pasado enseñan a la persona -mediante el ejemplo- la manera de conducirse correctamente. Puede llegarse al extremo de convertir la especificidad del saber histórico en una moral casuística. Así Juan Costa en *De conscribendi historia; libri duo* (1591) concluye que "La historia no es otra cosa que la evidente y licita demostración de las virtudes y los vicios, cuyo estudio abarca la filosofía moral." (Montero, 1948: XXXVI). La historia pretende la edificación moral del lector.

POLÍTICO. Esta manera de orientar la construcción de la verdad histórica no está desvinculada de la anterior, pero está dirigida a la construcción del bien público. Supone que el gobernante encuentra en los hechos recogidos por la historia un caudal de casos que le sirven de experiencia para la conducción de los asuntos de gobierno. La historia, pues, "enseña" la virtud

de la prudencia política², esencial para quien conduce una nación: "El conocimiento y manejo de fuentes de las historias no es sólo útil y necesario para los nobles de quien se ha de componer el gobierno de las repúblicas, sino que pasa y llega a las soberanías de los troncos de la majestad de los reyes, como instrumento y medio por donde se consigue en las reales personas la incorruptible prudencia que pide el arte de reinar". (Fuentes y Guzmán, 1957:40)

En Indias será muy importante esta función porque el historiador tendrá siempre la tarea de informar, de proporcionar datos y elementos de juicio, ciertos o probables, a las instancias encargadas gobernar.³ Hay que recordar que el debate historiográfico fue una amplia reflexión en torno al sentido de la expansión española, siempre desde un plano político, no desligado de la perspectiva providencialista y jurídica. Por ello era esencial que las interpretaciones y juicios llevaran elementos suficientes para, según el caso, sustentar una argumentación y documentar las datos y aseveraciones sobre lo acontecido.

JURÍDICO. La historia mantiene un relieve jurídico porque en ella están consignados hechos que en un determinado momento pueden servir como prueba para fundar o deponer un derecho o bien intervenir como testimonio en un proceso.⁴ Sin duda, esta preocupación por el derecho,

² En tiempos más recientes, en concreto para los humanistas italianos, la historia adquirió el carácter de una teoría política. "La historia debía sacar de su documento verdadero o falso una lección, más que examinar los hechos en sí mismos, lo uno podía tener una utilidad política, lo otro no llega a lo mismo sino por rodeos." (Fueter, 1953:72)

³ Es evidente la importancia de esta tarea cuando Juan de Ovando visita el Consejo de Indias en 1569, descubre un gran desorden legislativo y sobre todo un desconocimiento de los problemas indianos que llevaron al Consejo a tomar resoluciones con una manifiesta ignorancia. Así, entre las resoluciones que tomó Ovando está la de que el Consejo se documente de todo lo que le atañe. En este sentido, una de las disposiciones centrales será la de crear el oficio de "historiador oficial" (Arocena, 1963:9-11). Este prurito informativo ya existía desde el arribo a América. Era una política de la Corona manifiesta en las capitulaciones de las empresas de conquista y descubrimiento, pero se vio acentuado, como lo señala Baudot (1983:15), "[...] durante la primera mitad del siglo que sucedió a la conquista y pretende un inventario cuidadoso de los recursos, en primer lugar, un conocimiento profundo de las particularidades materiales y humanas a continuación, de los territorios adquiridos recientemente."

⁴ Alfonso Mendiola confirma que, "[...] va a ser la praxis jurídica la que lentamente transformará la escritura de la historia. Los pleitos legales por la defensa de la propiedad de las tierras -heredadas por donación de los señores feudales-, en los que se veían inmersos los monasterios medievales, los fue obligando a organizar en archivos los documentos que la comunidad religiosa había recibido a lo largo de su historia. Esto creó la necesidad de paleógrafos, de darles un orden cronológico, de tratar de distinguir entre un documento antiguo y uno falso, y más adelante, de acompañarlos de una pequeña crónica. Y todo esto con la finalidad de vencer en los casos jurídicos en que se veían envueltos." (1991:69)

por la justicia, tiene una utilidad pública, pues sirve para el buen gobierno. De ahí que Vives (1948,II:649) observe que:

El derecho todo mana de la Historia, como lo demuestra aquél célebre capítulo del jurisconsulto Cayo, *Del origen del derecho*, pues contiene el derecho de los quirites; lo que los quirites supieron, determinaron, obraron; lo que el Senado decretó, lo que dictaron los magistrados, según sus poderes respectivos; lo que ordenaron los príncipes. Y todo esto, de dónde es? ¿Por ventura no es de la historia? Hasta el punto que el derecho romano y el de cualquier otro pueblo no es sino aquella parte de la historia que se ocupa de las costumbres de algún otro pueblo [...]"

Simultáneamente, como ya se ha asentado, la historia se convirtió en un testimonio al interior de una polémica de carácter judicial y, como consecuencia, los hechos narrados adquirieron el carácter de prueba empírica de las especulaciones y argumentaciones jurídicas y teológicas en torno a la condición de los indígenas y sobre la justicia de las guerras y el imperio español.

PREGÓN DE LA FAMA Y LA HONRA. Los historiadores recibieron el apelativo de "jueces de la fama e pregoneros de la honra", porque en su calidad de detentores de la memoria de una comunidad, les corresponde legar a las generaciones siguientes un registro de los acontecimientos y la memoria de los individuos que los realizaron. Además, en esta perspectiva, la historia aparece como un monumento en donde el material sobre el que trabaja el cronista es elaborado según la técnica de la buena escritura (arte) que proporciona la retórica: "Es, pues, [dice Fox Morcillo] la historia una narración verdadera, elegante y culta de alguna cosa dicha para que su conocimiento se imprima profundamente en el entendimiento de los hombres; adquiriendo eternidad, al consignarse en los monumentos históricos, las cosas que de suyo son frágiles y deleznales." (Menéndez Pelayo 1947:196).

Esta manera de concebir la historia va de la mano de otra que los historiadores no deben perder del todo de vista: el entretenimiento, que no es ajeno a la edificación. Vale recordar que la historiografía está considerada en la tradición retórica clásica como un tipo de discurso que recurre a las estrategias propias del género demostrativo y cuya misión no es tanto presentar una *quaestio*, sino, básicamente, trata de entretener -a partir de un *certum* (una certeza) - "honesta" y "amenamente".

INSCRIBIR EL QUEHACER HUMANO EN EL ORDEN DE LO SOBRENATURAL.

Según este propósito, la historia encuentra en la perspectiva sobrenatural de captar la realidad una manera de fundar la verdad histórica; la realidad sobrenatural es vista como la "última fuente y clave de la inteligencia de los sucesos históricos" o bien, en otras palabras, "como notoriedad de los actos de Dios en la Historia y como esencial orientación de los actos humanos en pro o en contra de la obra de Dios" (Frankl, 1963:237). Uno de los rasgos que acusa de esta manera de hacer historia es el recurso constante a la providencia para explicar el devenir de los actos humanos. "El fin de la historia [en el Medievo] consistía en adivinar en ella a Dios como señor de la misma predominando su providencia sobre las intenciones de los hombres." (Orcástegui y Sarasa:1991:46).

Los historiadores

Los historiadores formaron parte de grupos más o menos definidos por una identidad política e ideológica desde la cual procuraron cumplir su función como tales. Una lectura actual, que en principio proporciona la ventaja de una visión en conjunto y a distancia, puede advertir las repetidas intersecciones informativas, las fuentes compartidas, los supuestos ideológicos en contraposición, las líneas argumentales y temáticas capitales y sus bifurcaciones secundarias así como su pragmática y su ideología, porque el discurso histórico es un forma de práctica social. En este sentido, las historias se intersectan, se tejen en una trama compleja de respuestas que mantienen en pie la responsabilidad, no sólo de registrar y datar la historia, sino de avalar el proyecto ideológico. Se trata de posiciones ideológicas que hacían disentir o incluso plantear e interpretar la escritura de la historia desde perspectivas diametralmente opuestas: así, en el periodo de conquista y primera colonización, la perspectiva lascasiana era distinta de las demás maneras de construir la historia. La polémica en torno a la Cortés es otro tipo de ejemplo.

Es factible determinar de manera aproximada -como se ha venido haciendo- la existencia de cuatro grandes perspectivas para escribir la historia que dependen de la

condición social del escritor, de su ideología y de su posición y práctica dentro del marco social del momento. Importa decir que estos factores se encuentran conjugados y crean bastantes matices en la escritura de los textos.

1. Los militares

Las relaciones que escribieron los conquistadores⁵ tuvieron el propósito expreso de justificar su presencia como gente armada y narrar sus hazañas guerreras ("pacificación") junto con las de "descubrimiento", siguiendo normalmente el propósito de alcanzar la "fama, honra, y provecho" o bien, daban información para salvar dificultades de orden práctico, sea del orden jurídico, político o natural. La historia era también una forma de ejercer presión a las autoridades para obtener los títulos y mercedes que les correspondían. Las formas discursivas a las que constantemente recurrieron son las "relaciones" y las "cartas relatorias".

Para arrostrar el embate cuestionador de Las Casas, algunas historias adquirieron un cariz político más decidido: pretenden sustentar una política indiana que los favorezca y proporcionan noticias que sirvieran luego como prueba "jurídica". Tal es la polémica por la perpetuidad de la encomienda o bien la pugna por la legitimidad de la conquista armada como procedimiento idóneo para inducir al conocimiento del evangelio a los pueblos paganos. La dirección hacia el rubro de lo ejemplar es perceptible en cuanto que se trataba de ponderar y reproducir las virtudes del guerrero: la valentía, la fuerza, la tenacidad, la entereza moral con la que se soportan las adversidades y la inteligencia, previsión y prudencia de los adalides, sin olvidar, por supuesto, el celo religioso del caballero y el orgullo nacionalista e imperial que con frecuencia lo acompañaba. Así, concluye Bernal Díaz (1991:882), resumiendo la voz de la hueste llana:

Y si no basta lo bien que ya he dicho y propuesto de nuestras conquistas, quiero decir que miren las personas sabias y leidas esta mi relación desde el principio hasta el cabo, y verán que en ningunas escrituras en el mundo, ni en hechos hazañosos humanos, han habido hombres

⁵El historiador que relata las peripecias en las que participa no era en ningún momento un caso novedoso: en España era una situación por lo demás bastante común desde hacía algunos años

que más reinos y señoríos hayan ganado, como nosotros, los verdaderos conquistadores, para nuestro rey y señor [...]

2. Los humanistas

Centrada la atención en una manera particular de escribir, el estilo lacónico del humanista, es factible establecer una distancia respecto a los otros grupos a pesar de similitudes ideológicas; en efecto, historiadores humanistas como Juan Ginés de Sepúlveda y Francisco López de Gómara, hombres de letras latinas cuya perspectiva política y visión histórica está muy cercana al punto de vista del grupo anterior, también aquí, como letrado, está Pedro Mártir de Anglería que difiere de los anteriores porque parece un distante, aunque ferviente compilador del acontecer y catador de la naturaleza de las Indias. En este sentido, los historiadores humanistas se caracterizaron, más bien, por su cuidado por el estilo, por su conciencia de la plasticidad de la lengua y por la consigna de guardar la memoria histórica nacional en una forma digna y artística, un “limado y pulido estilo” En algunos casos se prefirió el latín (las *Décadas* de Anglería, *De orbis* de Sepúlveda) y en los que no sucedió así, el español imitó el laconismo de la lengua latina clásica (la *Historia general de las Indias* de Gómara). Se pensaba que la narración y el arte histórico debían estar a la altura de los de Roma, porque las hazañas del nuevo gran imperio exigían una dignidad semejante. Esta actitud, como lo observó Fueter, no favoreció el cuidado por la crítica documental, aunque sí se investigó en archivos y, en algunos casos, se vigiló la calidad y selección de los testimonios.

El caso paradigmático de historia es la de Gómara, quien en el más puro estilo humanista erigió un monumento historiográfico al nuevo *condotiero* de la Nueva España. No ignoraba que su monumento era también una suerte de probanza ante los nobles y funcionarios españoles, quienes se negaban a deponer su suspicacia ante los méritos de los hidalgos indianos, pues veían nacer el “feudalismo anárquico” latente en el aumento de la *honra* y *provecho* de los soldados y sus capitanes. En este sentido, Sepúlveda, considerado como uno de los mejores latinistas de España en ese momento, escribió una historia americana con el propósito de registrar lo esencial de los hechos que complementen sus argumentos en pro de la

legalidad de la conquista hispana. La obra no presenta, ciertamente, originalidad en la documentación: sigue los datos consignados por otros historiadores y, al igual que Gómara, recoge fundamentalmente el testimonio de Hernán Cortés. Se puede pensar que es una refundición de datos para legar a posteridad un precioso monumento según el estilo de Tito Livio, el más ciceroniano de los historiadores.

Una nota importante es que no estuvieron en Indias, es decir que no fueron testigos de vista, hecho que para algunos historiadores del periodo -Las Casas, Oviedo-disminuía la verdad de sus historias.

3. Los religiosos

Los principales historiadores religiosos del periodo son fray Bernardino de Sahagún, fray Toribio de Benavente, Motolinia y fray Bartolomé de Las Casas. Por lo común este grupo puso al servicio de la evangelización sus habilidades historiográficas. Desde ahí se ve su intención de colaborar en la edificación de la sociedad cristiana en Indias. La idea de servir de pregoneros de la fama, honra y gloria militares estuvo lejos de sus miras, aunque, conocedores de la frontera y acostumbrados al trato del gremio armado, mostraron las hazañas de la conquista, pero en el registro histórico no desplegaron todos los recursos del aparato epidíctico, porque su misión era otra: si la república indiana surgió de la derrota de las armas indígenas, los conquistadores espirituales tuvieron el imperativo de doblegar las fibras internas de resistencia al cristianismo que permanecían en el interior del neófito o incluso del pagano. Atentos a estos propósitos describieron con prolijidad las "costumbres", instituciones, religión e historia política indígena, actitud que les valió el calificativo de "etnógrafos"; en efecto, para lograr su propósito les fue indispensable efectuar la descripción de la "arquitectura intelectual" en la que se situaba el universo cultural del vencido y neófito. "[...] porque otros muchos pecados hay entre ellos muy graves, y que tienen necesidad de remedio: los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros y abusiones y ceremonias idolátricas no son perdidas aún del todo." (Sahagún,1989:31). Además, mostraron notables inquietudes escatológicas en torno al sentido de la historia a raíz de la conversión masiva de

indígenas o por la también masiva “destrucción” a manos de los españoles o su “acabamiento” por las epidemias .

Importa destacar que algunos de estos autores se convirtieron en severos críticos de los excesos de la conquista y del régimen de encomiendas e intervinieron abiertamente a favor de los indígenas, aunque sus posiciones se mostraron divididas en puntos centrales como la justicia de la guerra y la justicia de la encomienda y en mucho menor grado en torno a la identidad jurídico-teológica e histórico cultural del indígena. Así, debido a la urgencia evangelizadora, aún no había tiempo para la hagiografía ni para las historias de las órdenes religiosas ni para los episcopologios.

4. Los funcionarios

La Corona y en general las autoridades de Indias tuvieron la necesidad de la historiografía, en razón de que la consideraban como una fuente de información nada despreciable, justamente cuando la distancia imponía su cuota en la gobernabilidad de los territorios de ultramar. Entonces se creó la “historia oficial”, es decir, escrita por encargo de una autoridad. Distingue Carbia tres: “las que ordenaron para sí los monarcas”⁶, las que se realizaron por mandado del Consejo a partir de 1571 (crónica mayor)⁷ y “las que las autoridades del nuevo mundo crearon con distintas finalidades la “crónica menor”.

⁶ Carbia la equipara a la crónica oficial de Castilla y tuvo como propósito concreto que el rey rectificase su conducta en materia de gobierno.

⁷ A raíz de la visita del Consejo realizada por Juan de Ovando se creó el cargo de Cronista Mayor que estaría requerido a cumplir con el propósito de que el Consejo de Indias se mantuviera informado para decidir en términos de conocimiento, eficiencia y justicia. Dice la tercera ordenanza real (24 septiembre de 1571) que el cronista deberá “tener siempre hecha descripción y averiguación cumplida y cierta de todas las cosas del Estado de las Indias, así de la tierra como de la mar, naturales y morales, perpetuas y temporales, eclesiásticas y seglares, pasadas y presentes, y que por tiempo serán, sobre que puce caer gobernación y disposición de ley, y según la orden y forma del *título de las descripciones*, haciéndolas executar continuamente con mucha diligencia y cuidado” (Esteve, 1964:112-113). Para Carbia (1940:75-77) fue a raíz de las denuncias del clérigo Las Casas en 1517 que se gesta la necesidad de una crónica mayor y su tarea será, además de la de proporcionar información para el buen gobierno la de combatir a los “calumniadores” de España (1940:99-105).

Entre los cronistas que pudieran considerarse aquí están los que recibieron el encargo de registrar el acontecer por encargo de la Corona: Gonzalo Fernández de Oviedo y, posteriormente, en 1571 ya inaugurando el cargo de cronista mayor a Juan López de Velasco. Cabría considerar dentro de las crónicas de funcionarios a la *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España* de Alonso de Zorita (1585), dada su intención primera de dirimir la cuestión de los tributos indígenas ahondando en la organización económica y política de los indígenas. Este autor ha sido tenido dentro de la clase de los apologistas de los indígenas, en particular de los nahuas.⁸

La crónica

Han habido varios intentos por clasificar el discurso historiográfico de la colonia: está el criterio que hace caso a los autores, por un lado, desde la perspectiva que considera su condición étnico-cultural: así las crónicas están escritas por españoles (se incluyen los criollos), mestizos e indígenas; por el otro está el criterio del oficio o profesión más notable del historiador: religioso, soldado, funcionario, humanista, etc.; se ha sustentado el criterio cronológico: si data del periodo de descubrimiento, de conquista, o en el caso de Perú, de las guerras civiles. También se observa una tendencia clasificatoria en torno a los ciclos: el de Cortés, el de Pizarro o bien por la actitud de los cronistas ante estos personajes o, desde otro ángulo, por su actitud ante los grandes imperios del Nuevo Mundo. Sin ánimo de tomar partido, se pueden señalar insuficiencias en la operación cada una de estas clasificaciones. Coincido con Pease (1988:122) en que es preciso observar mejor el criterio cronológico acompañado de la observación en torno a las fuentes y su uso.

⁸Con posteridad aparecerá el grupo de los historiadores indígenas o mestizos, tanto en México como en el Perú; ellos pretenderán reivindicar el honor y la fama de sus antepasados, comando una versión que muchas veces difiere de las crónicas de las primeras generaciones. Garcilaso de la Vega, el Inca, Fernando Alvarado Tezozomoc, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Juan de Santacruz Pachacuti-Yamqui Salcamamayhua, tal vez sean una muestra significativa del alcance de esta perspectiva

Ahora bien, Walter Mignolo (1992), al analizar la "formación discursiva historiográfica" de Indias concluye que los textos asimilados por la costumbre al término "historia", o "crónica" son en realidad tres tipos discursivos: la "carta relatoria", la "relación" y la que se denomina indistintamente en ese momento "historia" o "crónica" y lo hace señalando las "características estructurales, discursivas y pragmáticas de los escritos, desde la perspectiva de la producción"(1992:56). La "carta relatoria" difiere de las cartas que intercambian los conquistadores con la Corona y sus representantes en Indias porque da cuenta con puntualidad o amplitud de un acontecimiento, sea descubrimiento o conquista; la carta simplemente pretende subsanar la falta de copresencia de los sujetos de la comunicación y puede ser, por ejemplo, una solicitud. La "relación" considerada como tipo discursivo no es el mero relato o informe, sino un principio organizativo regido por "el cuestionario" oficial elaborado por el Consejo Real y luego por el Consejo de Indias. Son informes solicitados por la Corona. Caben aquí textos como el de Sahagún que recurre a la "minuta", las relaciones geográficas o las que dan cuenta de la población como es la "Cédula, Instrucción y Memoria para la formación de las relaciones y descripciones de los pueblos de Indias, circuladas en 1577" (Vázquez.J.Z.1991:139-146). Finalmente, está la "historia", llamada en los siglos XVI y XVII, sin el mayor distingo, "crónica" o "anal", formas fuertemente estructuradas a partir del orden de los tiempos; también se le llama "relación" al texto historiográfico. Otros tipos de textos históricos son el "memorial" y el "diario"; ambos son formas escritas que sirven para acumular el material que después generará la historia. Según Mignolo, la "relación" da cuenta de los hechos sin suficiente "prolijidad" y "cumplimiento"; caso contrario es el de la "historia" y el "comentario", pero en este último no hay división en libros y capítulos (Mignolo,1981:380-386).

Los textos históricos más relevantes del periodo que va hasta la séptima década del siglo XVI son: las *Décadas del Nuevo Mundo* de Pedro Mártir de Anglería, publicadas a partir de 1511 y compiladas en forma de libro en 1530; *La conquista del Perú llamada la Nueva Castilla*, anónima, editada en 1534; la *Verdadera relación de la conquista del Perú* de Francisco de Xerez, publicada en 1534; la primera parte (de cinco) de la *Historia general y*

natural de las Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo impresa en 1535; *Los naufragios* de Alvar Nuñez Cabeza de Vaca impresos en 1542; el manuscrito de la *Historia del Nuevo Mundo* de Juan Ginés de Sepúlveda, data de 1547; la *Verdadera relación de lo sucedido en los reinos y provincias del Perú desde la ida a ellos del virrey Blasco Nuñez Vela hasta el desbarate y muerte de Gonzalo Pizarro* de Nicolao de Albenino cuyo manuscrito data de 1549; la *Historia general de las Indias* de Francisco López de Gómara, publicada en 1552; la *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* de Agustín de Zárate fechada en 1555; la *Apologética historia sumaria, que termina Las Casas* entre 1551 y 1559 y la *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*, la publica en 1552; la *Crónica del Perú* de Pedro Cieza de León, impresa en 1553; la *Relación de muchas cosas acaecidas en el Perú* escrita en 1552 por Cristóbal de Molina o Bartolomé Segovia; la *Suma y narración de los incas* es de Juan de Betanzos es de 1557. Hacia 1558 finaliza Gerónimo de Vivar su *Crónica y relación copiosa de los reynos de Chile*; un año después Juan Polo de Ondegardo hace lo mismo con *El mundo de los incas* y en 1561, Bartolomé de Las Casas pone el punto final a la *Historia de las Indias*; en 1566 fray Diego de Landa concluye la *Relación de las cosas de Yucatán* y *La Rebelión de Pizarro en el Perú* y *Vida de Pedro de la Gasca* de Juan Calvete es terminada entre los años de 1565 y 1567.

Fuentes y crítica

La naturaleza del conflicto de la verdad, señala Pagden, está relacionado con los procedimientos que tiene una cultura para delimitarla y en la España del siglo XVI aún prima el criterio de la autoridad:

[...] the question, in a culture whose scientific procedures were so bound by the appeal to *authoritates*, was how to make the text once created, authoritative. The answer was an appeal not to other texts (for there were non), nor to internal coherence, the logic of argument, the structure of the analogy, and so on, but to the authorial voice. It is "I" who has seen what no other being has seen alone is capable of giving credibility to the text. If the reader chooses to believe what he or she reads, is because he or she is willing to privilege that writer's claims to authority over all others and not, in this case,

because it might seem to the reader to be inherently plausible or internally consistent. (Pagden, 1991:150-151)

Pero con cierta frecuencia la novedad del Nuevo Mundo ponía en entredicho a la tradición apodictica europea. Es cierto que al historiador le surgieron preguntas relativas a la forma de interpretar la nueva información o acerca de las autoridades en que debía apoyarse, sobre todo en una materia "nunca antes vista dicha ni oída" y luego ¿cómo autoriza las narraciones históricas en el marco de un complicado debate ideológico, la llamada disputa del Nuevo Mundo? La explicación histórica se convirtió entonces en una manera de mostrar y de seguir, incluso con argumentos, una polémica que siguió la forma de una *causa*, ya sea acusando o defendiendo a un actor o una tesis. El testimonio y las fuentes adquieren entonces el carácter de "evidencia" judicial como lo advierte Rolena Adorno (1992:228):

Authority and the notions of evidence and testimony are pertinent to both the historiographic and the juridical traditions. Erudite works such as a Gómara's history and Las Casas's *Apologética* are exemplary and novel because they draw the traditions together, relying on ancient authority and contemporary eyewitness testimony. In that fluid zone there was room for movement, and distinctions blurred.

En este contexto la manera que se tenía para fincar un testimonio creíble era la presencia del historiador en los hechos o la experiencia personal. En muchos casos los historiadores no fueron simples testigos presenciales, sino protagonistas. Fernández de Oviedo, Las Casas, o Bernal Díaz llegaron al extremo de descalificar las historias de los que no experimentaron el Nuevo Mundo. Según esto, sólo estaban realmente habilitados los que tuvieran la experiencia de una materia "tan nueva"⁹: los que escribieron desde Europa -pensaban- mostraron una mayor preocupación por el estilo de su narración que por la verdad:

⁹ Fernández de Oviedo marca la necesidad de que el historiador esté en Indias para que pueda ejercer una mejor crítica de las fuentes: "Yo estoy maravillado cómo algunas personas se han puesto a escribir las cosas de acá desde Europa (cuyos nombres es mejor que se callen que no que se digan), pues hablan a tientos en lo que no ven ni pueden entender sin su presencia, e informados de quien no conocen, pues que aunque estando en esta tierra, conviene, en lo que hombre no ve, aunque cerca de aquí acaezca o haya lo que dice, conocer al que habla en otras provincias, e saber que persona es, porque sus palabras se acepten o tomen por burlas o veras. Y así he hallado muchos y he oído cosas que, aunque las escucho, ni las niego ni las apruebo, puesto que en mis borradores para mi acuerdo las noto; pero no las escribo en limpio, sin que mis ojos me desengañen, si es posible verlas, o que halle contextes que me satisfagan. (1959, IV.267)

Pero será a lo menos lo que yo escribiere historia verdadera e desviada de todas las fábulas que en este caso otros escritores desde España a pie enxuto, han presumido escrebir con elegantes e no comunes letras latinas e vulgares, por informaciones de muchos de diferentes juicios, formando historias más allegadas buen estilo que a la verdad de la cosa que cuentan; porque ni el ciego sabe determinar colores, ni el ausente assi testificar estas materias como quien las mira. (1959,1:29)

En síntesis, se piensa que la observación directa de lo que ocurre es una acumulación de experiencia que sirve para dar con la clave de los hechos humanos. Sin embargo, la condición de testigo presencial no era por sí misma suficiente para detentar la verdad: se argumentaba que por "interés" o por efecto de las "pasiones" el testigo que experimentó lo hechos podría mentir. Las Casas, por ejemplo, se muestra en la *Historia de las Indias* como un testigo y como un historiador ajeno al interés material: se acredita como un sacerdote que va en pos del bienestar espiritual de los hombres, sean españoles o indígenas, justamente como corresponde a su función de obispo.

El saber, las letras del testigo y las del historiador, son también un factor muy importante porque no siempre se alcanza a entender el significado de los hechos: sólo se entiende la "estéril superficie". La experiencia y las letras dan la posibilidad de manejar una amplia información sobre la materia, información que podría plantearse como la capacidad de polemizar en torno a las narraciones de otros historiadores en los rubros de la plasmación de los acontecimientos y el de su interpretación. Pero, por ejemplo, la falta de letras la acredita Bernal Díaz recordando su condición de cristiano viejo, hidalgo y hombre de confianza de Cortés (Fuggle, 1990:333-342). Oviedo acredita su saber en su nombramiento de cronista oficial y en su experiencia de muchos años en Indias. En suma, el historiador debe probar su condición de ser digno de fe y confiable: no basta en Indias con pregonario.

Es evidente que para componer una historia general al historiador no podía bastarle su propia experiencia: la magnitud territorial no era sobrellevable sin el auxilio de otros testigos. El historiador reunía información de primera mano, de testigos presenciales, junto con otra de "segunda mano", reconocida por la fórmula "dice que". En el primer caso se trata de "relaciones": cartas e informes, dirigidos al historiador o bien entrevistas a algún testigo. Aquí

el punto crítico es la calidad de los testigos. Las condiciones de credibilidad serán las mismas que para el testigo directo, pero ahora la responsabilidad del historiador la de seleccionar a sus informantes: “[...] podrían haberme engañado [dice Fernández de Oviedo (1959, IV:7)] los que me dieron relación de ellas”. La alternativa será la consulta de diferentes testigos así como su evaluación y confrontación con otros documentos o fuentes indirectas. Así, dice este autor, identificado con el partido de Velázquez antes de historiar la acción de Cortés:

Además desto, digo que yo tengo cédulas reales ahora que los gobernadores me envíen relación de lo que tocare a la historia de sus gobernaciones, para esas historias. Y escribí e avisé al Marqués del Valle, don Hernando Cortés para que me enviase la suya, conforme a lo que subcesivamente mandaba, e remitiome a unas cartas misivas que le escribió a Su majestad de lo subcedido en aquella conquista, e no curó de más; e de esas, e de lo que me informaron [...]

Con respecto a la tradición es evidente que ya hay proyecciones míticas europeas. Son relatos que, retomados en el proceso mismo de la incorporación de la “cuarta parte del mundo” a la órbita cristiana, dieron un sentido histórico al encuentro y pretendieron fundar también las bases del acercamiento jurídico entre los pueblos de este y el otro lado del Atlántico. El deslinde *grosso modo* obedeció a dos cuestiones: primero el origen de los indios; la cuestión quedó planteada en saber si eran descendientes de alguna de las tribus perdidas de Israel, si venían de África, Asia, etc. La otra era aclarar si ya habían sido evangelizados (la leyenda dice que por Santo Tomás Apóstol) o si habían estado bajo el dominio temporal de la cristiandad en tiempos lejanos. Estos relatos tenían alcances, en muchos casos, jurídicos y teológicos, lo cual significa que podrían legitimar o favorecer determinadas formas de acción en Indias. En este sentido, me parece, no hubo un reverente acatamiento de la tradición; por el contrario, ante la novedad de la materia, no bastaron las autoridades como la de Aristóteles; la palabra de la Antigüedad podría ser desdicha, no así la de la Biblia y los Padres, pero había que interpretar los hechos y demostrar lo acertado de la interpretación de acuerdo a las autoridades jurídicas y teológicas del momento.

Ahora bien, contextualizada la historiografía indiana con respecto a la peninsular se observa que si bien hay cambios, también es preciso anotar que existe una evidente relación

de continuidad con respecto a la historiografía del siglo XVI en Europa y, en concreto, en España. Es evidente que más que la quiebra de una tradición lo que puede observarse es la modificación de ésta en un intento de cumplir con la misión u objetivos que se ha propuesto. Varios de los historiadores del momento se encuentran más vinculados con la más pura tradición historiográfica española. Pienso en Gómara, en Sepúlveda, en Anglería, incluso el mismo Las Casas, que a primera vista resulta bastante heterodoxo, se encarga de referir en su prólogo a la *Historia de las Indias* las autoridades historiográficas del Viejo Mundo que lo llevaron a escribir en la forma que todos conocemos. Se hablará de un "interés etnográfico" que ahora está muy cuestionado; pero lo que importa rescatar aquí es la observación de Fueter es la que se abordan temas no tocados suficientemente por la historia, temas que van más allá de lo político: hay una historia de la civilización presente en el prurito informativo de las historias. En esto, señala Fueter, hay antecedentes en el Medioevo (1953:322). También los portugueses hicieron relatos históricos en donde se observa el cuidado por la descripción de los lugares y los pueblos (Tate, 1970: 287).

Pero hay historias que sí tienen un cuño más novedoso, según los estudiosos de la historiografía (Salas, Fueter, Esteve Barba, Sánchez Alonso): son las que describen a los pueblos indígenas. Las referencias son más o menos obvias: la *Historia general de las cosas de la Nueva España* de Sahagún (terminada hacia 1568) o la *Historia de los indios de la Nueva España* (concluida en 1541) de Motolinía o la misma *Apologética historia sumaria* de Las Casas (fechaada entre 1555 y 1559). También hay elementos de novedad en la descripción de la geografía, botánica y zoología del Nuevo Mundo, descripciones que se encuentran articuladas en forma orgánica, pues lo común era que al presentar el lugar donde se desarrollan los hechos se incluyeran como marco necesario de la descripción de los hechos mismos. De igual forma, pueden aparecer en la narración datos de la historia natural de manera asistemática, con marcado carácter digresivo, como curiosidad, como maravilla que muestra la omnipotencia de la naturaleza o del creador de ella.

En cuanto a los historiadores, es evidente que hay un cambio importante; Tate (1970:281) sostiene que los historiadores españoles del siglo XV son, por lo común, gente de

gran cultura ya no era el "noble de segunda categoría ni el escribiente o notario adscrito a una casa de príncipes o nobles" el que escribía la historia: con mayor frecuencia era un erudito formado en la universidad que tenía un cargo administrativo o bien se trataba de un maestro independiente dispuesto a recibir encargos de la Corona. Refiere Tate (1970:280) que, a diferencia de los siglos anteriores, el historiador ya no trabaja bajo el control del rey, sino que opera de manera independiente bajo su consejo. En Indias no sucede lo mismo: Fernández de Oviedo, Cieza de León no son los letrados típicos. En cuanto a las "cartas relatoras", escritas por los participantes desde el lugar y en el momento -o poco después- de los sucesos narrados, no puede pensarse en la novedad indiana sino en los términos de afán descriptivo de las provincias y sus moradores, lo cual contrasta con la intención de narrar sólo sucesos bélicos de la relación peninsular.

No hay novedad absoluta respecto a los géneros históricos aunque sí se hace la notable e importante excepción en obras como el de Sahagún, cuya forma y contenido lo acerca más a una enciclopedia medieval. Si se observa una mayor profusión de algunos géneros como el relato de viajes, que junto con un sin fin de cartas relatoras en lo que Sánchez Alonso llama el género de "reseñas de sucesos particulares". La biografía o "vida" que en España es cultivada en este momento con abundancia, no encuentra la misma fuerza en América, aunque la historia de Gómara puede verse como la biografía de un héroe.

Respecto del manejo de la técnica historiográfica es importante recordar dos cosas: primero, que se le concede un peso fundamental a lo visto y lo vivido, de ahí que las crónicas den la impresión de un realismo superior al de la Península, en donde los historiadores tienen aún presentes las autoridades de las tradiciones medievales: puede decirse incluso que es una visión más o menos completa, más o menos clara de las nuevas tierras y gente pero, por supuesto, sin perder de vista los límites de la mentalidad de ese tiempo. Segundo, la polémica en Indias propició un evidente cuidado, diría jurídico, en lo que respecta a la selección y crítica de las fuentes. No hay que olvidar tampoco que la "lejanía" con respecto al centro del poder y la necesidad constante que éste tenía de conocimiento para ejercer el gobierno es un factor importante para el oficio histórico.

Finalmente, queda por aclarar la cuestión relativa a la composición del texto histórico, a su articulación interna desde la perspectiva retórica. Este aspecto he decidido tratarlo en el siguiente capítulo debido a que hago también la exposición metodológica del análisis que realizaré de la *Historia de las Indias*.

II. EL DISCURSO HISTÓRICO: UNA PERSPECTIVA RETÓRICA

El estudio del texto histórico indiano desde la perspectiva de la retórica es un enfoque que ha contado con pocos estudios¹ y no se tiene -también desde este ángulo- una visión de conjunto de la problemática que pone en juego este planteamiento. En este sentido, los cronistas dejaron pocas reflexiones, pero muy valiosas en cuanto que reflejan su modo de acercarse al discurso histórico. En el ámbito hispánico y en general en casi todos los países del occidente europeo, se observó, debido al influjo de la cultura humanista, un gran cuidado por la escritura de la historia y éste se mostró inseparable de la retórica. En el siglo XVI se encuentran ya en España varios tratados de carácter perceptivo que hacen patente ese cuidado por la retórica de la historia: *De historia institutione* (1557) de Sebastián Fox Morcillo; "Memorial de las cosas para escribir historia" (titulado así por el editor en 1892) de Juan Páez de Castro y *De conscribenda rerum historia libri duo* (1591) de Juan Costa, son una muestra de ello. Encontré también un apoyo substancial en las reflexiones que sobre la historia y la retórica hace Luis Vives en *De las disciplinas* (1531). Al mismo tiempo, ante la dificultad de obtener estos textos, consideré necesario consultar dos preceptivas del siglo XVII, pues, según el autorizado juicio de Benito Sánchez Alonso (1946,1) resulta factible suponer que a este nivel no existen diferencias substanciales en el ámbito hispánico -si se piensa exclusivamente en las preceptivas- entre estos momentos historiográficos. Las obras a las que me refiero son *De la historia para entenderla y escribirla* (1611) de Luis Cabera de Córdoba y *Preceptos historiales* de Francisco Fuentes y Guzmán (1694). Las obras muestran una marcada preocupación por la forma de la exposición histórica (*dispositio* y *elocutio*) más que por la investigación misma: la historia es considerada un arte verbal según el gusto del humanismo

¹ Entre lo más completos de este tipo se cuentan el estudio de Pedro León (1973) sobre Pedro Cieza de León, González Echeverría (1983), Arias, (1990), Mignolo (1981,1992), Pupo Walker (1984) y también Esteve Barba (1964) y Sánchez Alonso (1944) hacen ocasionales reflexiones sobre la retórica del texto histórico.

Sin embargo, hay que tener muy presente que en el ejercicio concreto de la escritura con frecuencia los historiadores rebasaron los dictados más estrechos de los preceptos o reglas del arte de historiar, ello no significó que dejaran atrás todos los principios y prácticas que regulaban la escritura de la historia, sino, más bien, que su asimilación y puesta en marcha resultó sobrepasada por las necesidades cognoscitivas y expresivas (acompañadas también por estrategias persuasivas) del autor, radicadas en su particular experiencia vital y en sus ideas políticas. Además, en el periodo que estudio (hasta 1570), no se hicieron realmente presentes los dictados de los preceptistas de la escritura histórica, aunque muchas de sus reflexiones, en mayor o menor medida estaban en mente de quienes hacían la historia, sobre todo entre quienes compartían la historiografía humanista. De ahí que sea pertinente plantear la función de la retórica más allá del uso que hacen de ella los humanistas.³ La respuesta es más o menos evidente: la retórica formaba parte del *Trivium*, junto con la gramática y la dialéctica y es, por consiguiente, una disciplina integrada al sistema de enseñanza en gran parte del occidente cristiano. La función de la retórica en el Medioevo y en el periodo al que nos acercamos se concentra en el carácter de “retórica moral” dirigida a la enseñanza de la Verdad cristiana, sin embargo su campo de acción llegaba hasta la poesía y la epístola ya en siglo XI. Sin embargo, subsisten las “tradiciones clásicas”, sobre todo la de Cicerón con *De inventione* y la *Rethorica ad Herenium*, atribuida a este autor hasta el siglo XVI. Es significativo también que en estos momentos la oratoria forense, considerada como una parte de la ciencia política, se encuentre aun vinculada profundamente al Derecho.

Por otra parte, no hay que perder de vista que, como observa Alfonso Reyes, la retórica para Aristóteles es “un instrumento para el bien de la sociedad humana”; es la fuerza para encontrar hábilmente y con inteligencia los recursos persuasivos para tratar un asunto desde la opinión:

³ La historia humanista al estilo de Bruni muestra una fuerte preferencia por convertir el texto histórico en monumento literario que se lograba mediante un “estilo brillante” -por supuesto en latín. Fueter concluye que este monumento era la apología de un estado y, generalmente, la reconstrucción histórica se dirigía hacia la figura glorificada y glorificante de un héroe. Sin embargo, a pesar de haberse librado del providencialismo, los defectos son obvios para Fueter: el arte no permitió la ciencia; la exaltación del héroe, la explicación social; el patriotismo, la objetividad. Luego vienen los florentinos Maquiavelo y Guicciardini y sus seguidores, “la historiografía del Renacimiento”, dice Fueter, destinada a dar lecciones de política en cuanto que proporcionaba ejemplos para las deducciones políticas. Las consecuencias de esta falta de interés por el hecho en sí, dice Fueter, es la falta de crítica y erudición en los textos.

La opinión tiene que ser la premisa del razonamiento retórico. Lo simplemente verosímil condenado en el Fedro, tiene pues que ser el heraldo de las certezas filosóficas. Descubierta ya el silogismo, como pesada catapulta de la conclusión necesaria, se ve la necesidad de montar al lado, para la retórica, otra máquina de más ágil maniobra, que no se cargue con el raro proyectil de los universales, sino con las piedras de la misma calle: opinión, indicio, ejemplo. (Reyes, XIII:1961)

Pero también es necesario no perder de vista a la retórica como una fuente de recursos para argumentar y persuadir. En este sentido es factible sustentar, a reserva de las aclaraciones convenientes que vendrán a continuación, la pertinencia de un análisis retórico de la *Historia de las Indias*.

Ahora bien, para comprender más ampliamente la cuestión de la retórica me he dirigido hacia el *Manual de retórica literaria* (1975) de Heinrich Lausberg, que es una extensa exposición y estudio de la retórica clásica (Aristóteles, Cicerón, Quintiliano), junto con *El Antijovio de Gonzalo Jiménez de Quesada y las concepciones de realidad y verdad en la época de la Contrarreforma y el manierismo* de Viktor Frankl (1963), me permitieron reconocer la complejidad y singularidad del *corpus* historiográfico colonial del siglo XVI. Comprendí tal especificidad considerando que las historias o crónicas pueden ser observadas como un todo estructurado dentro del cual existe una articulación de discursos; cada uno de ellos puede ser aislado y observado a partir del supuesto de que construyen su propio objeto, su materia, y de que recurren a un soporte argumental propio y a estrategias de persuasión. Este conjunto de discursos puede también postularse al observar las intenciones (*utilidades*, dirían los retóricos y preceptistas) que se encuentran subordinadas (no siempre armónicamente) a la intención del texto histórico, visto, de manera muy laxa y tópica, como el registro verdadero de hechos pasados.

Propongo, pues, iniciar el análisis postulando que en un mismo texto histórico confluyen varias modalidades discursivas que cuentan con sus propias reglas de construcción, sus objetos y expectativas respecto a la posible comprensión del receptor. Considero que el estudio del discurso supone el análisis del entrecruzamiento de series textuales que constituyen objetos, enunciados (en el sentido que propone Foucault), estrategias argumentales y persuasivas que remiten a los contenidos ideológicos que producen el sentido.

El ángulo de análisis que planteo y desde el cual supongo la existencia de ese conjunto discursivo para la comprensión del texto histórico se sustenta en parte en la retórica³ y por ella empiezo. .

La retórica⁴ es el *ars bene dicendi* y en cuanto técnica de la construcción del discurso, presupone una serie de reglas que la instrumentan como práctica o estrategia para dirigir y organizar la construcción de un texto conforme a un fin (*utilitas*). Dicho en otras palabras, esta disciplina no sólo suministra las pautas de organización de los textos (unidad y coherencia) sino, además, enuncia un inventario de normas que encauzan la utilización de los recursos argumentales y persuasivos requeridos para cumplir los fines pragmáticos marcados o no por la misma disciplina. También su definición se resuelve en términos de técnica de persuasión, deliberación y discusión.⁵ Es su tentativa, según Perelman (1994:39), la de proponer "[...] los *medios discursivos* que sirven para obtener la adhesión del auditorio [...]". Incluso, se persigue " [...] captar una adhesión suficientemente intensa, sacudir la inercia del oyente o atraerlo." (Lausberg,1993:84). Su técnica persuasiva es la argumentación, distinta de la demostración de las ciencias exactas.

De gran importancia para la dirección y, por ende, para la efectividad persuasiva del discurso es el conocimiento del público al que está dirigido: el *público*, el receptor del mensaje, está formado por aquellos a quienes pretende influir el enunciador del mensaje mediante su argumentación; la primera tarea de éste, en consecuencia, será la de formarse una idea cercana,

³Van Dijk considera a la retórica clásica como un "precedente histórico de la ciencia del texto" en tanto que estaba orientada, entre otras más, a la descripción de los textos y a determinar sus funciones específicas (1983:19).

⁴ A partir de la segunda mitad del siglo XX existe un renovado interés por la retórica luego de un olvido que data desde principios del siglo XIX. Se considera a este saber no ya como un inerte listado de figuras retóricas que aparece en los manuales de literatura. Perelman en 1959 ve su tratado de argumentación como una "*nueva retórica*" en la medida en que los autores griegos, romanos y del Renacimiento la plantearon como el "arte de persuadir y convencer, la técnica de la deliberación y de la discusión"(Perelman,1994) . A mediados de los sesenta Lausberg hace la síntesis de la Retórica clásica en tres volúmenes. A partir de este texto vienen los tratados estructuralistas; destaca el del Grupo M de la Universidad de Lieja (1970), que estudia fundamentalmente la *elocutio* y desde la teoría literaria se observa la expresividad literaria o bien se estudia cómo está hecha una obra. Luego el giro pragmático que se le ha dado a los estudios del lenguaje pone de nuevo de relieve a la retórica, pero ahora se observa el contexto de enunciación, la situación comunicativa.

⁵ Aunque de hecho todo discurso en tanto proceso de comunicación se inscribe en una lógica de persuasión en la que el escucha espera obtener algo del emisor del discurso y el emisor una respuesta a su demanda incluida en el mensaje. Así, transcribo a van Dijk (1983:21-22) "Queremos que él (el oyente) sepa lo que nosotros sabemos (le facilitamos informaciones), pero además queremos que haga lo que decidamos. Pedimos, ordenamos y recomendamos."

tanto psicológica como social, de su público -aunque puede pensar en un *público universal*- con el propósito de ganar eficacia. La consecuencia de esta concepción es que en la argumentación no importa de manera exclusiva cuánto es lo que piense éste sobre lo verdadero o convincente "sino cuál es la opinión de aquellos a quienes va dirigida la argumentación." (1994:61). Esta perspectiva, que desde diversos puntos de vista ha sido censurada, se justifica desde la retórica clásica hasta la teoría de la argumentación contemporánea por la concepción de que el público adopta actitudes y prácticas siguiendo las opiniones y no exclusivamente las certezas demostradas ni por la dirección de saberes adoptados por una comunidad epistémica definitiva. No por ello se soslaya la cuestión de "la verdad" ni se deja el camino de la ética o de la ciencia, pero ese es un asunto que atañe de manera específica a cada disciplina que recurre a la argumentación. La retórica, en este sentido, se define como una técnica que apoya a las diversas disciplinas para forjar una estrategia en la construcción argumental (y persuasiva) de sus discursos inscritos en el marco de un género y frente a la opción de públicos diversos.

Importa advertir que la preocupación por las condiciones de recepción del discurso llevó a la retórica, ante la heterogeneidad del posible auditorio, a postular la existencia de un público de carácter *universal*⁶ que no excluye al *auditorio de élite* o, dicho de otra manera, a un auditorio que pese a ser particular, se instituye como universal, como el científico, pero que puede verse también como un público especialista que conoce las reglas de formación de los discursos de su ámbito de competencia.

Ahora bien, para lo efectos de esta investigación he decidido abordar a la retórica desde la perspectiva de los géneros y desde la "teoría de la materia", y queda al margen la "teoría de la elaboración", que comprende la *inventio, dispositio, elocutio, memoria* y *pronuntiatio*.

Para seguir el funcionamiento de los géneros, de los tipos discursivos que postula la retórica (sus objetos, sus reglas de organización, sus estrategias persuasivas, etc.) es preciso entender primero cómo se explica el proceso de construcción del discurso. Hay una secuencia que da cuenta de ello: la *res* de un discurso transita por varios momentos de elaboración que

⁶Según Perelman (1994:75-76), este público está relacionado directamente con lo que se piensa como *verdadero* y *universalmente válido*.

van desde su estado de materia bruta hasta el momento en que se encuentra en situación de enunciación, es decir, ya terminada. El estadio inicial de la *res* es la *materia*, el objeto o tema sobre el cual versará el discurso. Luego se determinan la posición y el papel que desempeñan los participantes del discurso: el emisor, el objeto del discurso, el público y posteriormente se establecen relaciones (*aptum*) entre cada uno de éstos. Establece también que con frecuencia se identifica la existencia de partes que hablan del mismo asunto desde distintos ángulos, lo que conduce a la formulación del objeto (la *materia* del discurso) en términos de *quaestio*, de *controversia*. De ahí se desprende también que los objetos del discurso se dividan en atención a su grado de complejidad y, sobre todo, importa para la perspectiva retórica (desde la *controversia*), según el punto sintáctico discutido, los *status*. El *status* es definido como la "cuestión capital" y por su origen tiene que ver con el carácter agonístico del proceso criminal puesto que sirve de base a la *causa* y ha de servir para su tratamiento posterior (*actio*).⁷ Otras determinaciones dan cabida al carácter de *quaestio* o señalan la importancia que entraña para el conjunto del discurso.⁸

A partir del *status* se plantea la *quaestio*, es decir "las cosas que en cualquier disputa se procuran averiguar", dice Salinas (1980:89),⁹ y se hace a partir del punto de vista sintáctico. En el *status coniecturae* el juez se pregunta por el verbo (*an fecerit*), si se hizo o no el hecho y quién lo hizo (*quis fecerit*); en el *status finitionis* la pregunta es por el objeto en acusativo (*quid fecerit*) y tiene que ver con el contenido de la acción, es decir, la definición del hecho; si la pregunta es por el adverbio, la orientación es hacia el carácter jurídico de la acción (*an recte fecerit*); es decir, si la pregunta es por el valor del acto, su clase o cualidad tiene lugar al *status qualitatis*. Por último en el *status traslationis* se cuestiona la validez misma de la *actio*: el juez se formula la pregunta *An actio iure intendatur*; en otros términos, la pregunta es acerca de la competencia del tribunal: ¿corresponde a este tribunal juzgar el caso?

⁷En palabras de Salinas (1980:88) "Estado es lo principal que en la causa se intenta, a lo cual el que habla refiere, o debe referir, todo lo que dice, y que tiene cuidado el que oye de saber."

⁸ El tratamiento del *status* y sus tipos se desarrollarán en el cuarto capítulo.

⁹ Vale señalar que en la España del siglo XVI se escribieron varias retóricas. El Rhetorical Seminar identificó 33 *artes rhetoricae*, 15 *artes concionandi* y 5 *artis dictaminis*. (Garrido, 1998)

La división fundamental de los objetos del discurso encuentra su sustento en la relación que pretende el emisor u orador con respecto al receptor u oyente y simultáneamente da lugar a los géneros retóricos:

1º si el orador considera al oyente como ser pasivo que mantiene un interés contemplativo en la (*materia*) y en la formulación literaria (*verba*) del discurso debido a la cualidad *certum* de la materia resulta el *genus demonstrativum* cuyo caso modelo es "el discurso pronunciado ante una reunión solemne en alabanza de una persona o una comunidad". Perelman arroja nueva luz sobre la concepción de éste género al plantearlo dentro del campo de la argumentación, porque también pretende la persuasión.¹⁰

2º si el orador tiene al oyente como árbitro, es debido a que la *materia* tiene la cualidad de *dubium*, de duda, de incertidumbre. El oyente se presenta como activo y el orador aparece como "parte", es decir, representa y asume un interés; esto es, su discurso es parcial y trata de ganar para su causa al árbitro de la decisión.

Luego, una vez que se ha entablado la relación del objeto con el público, surge la propuesta de los tres *genera* aristotélicos cuya constitución proviene de una división de la *materia* en relación a los receptores del mensaje junto con la división de las *quaestiones*. Ahora bien, si la materia es *res dubia* y el asunto pertenece al pasado, el escucha es tratado por el orador bajo la figura del juez. Se habla aquí de *genus iudiciale*. Si el oyente se ubica en el futuro y es interpelado como miembro de una asamblea que toma decisiones políticas, el discurso pertenece al *genus deliberativum*.

De esta manera resultan los tres géneros (*genera rhetorices*) en los materias del discurso: el género judicial (*genus iudiciale*), el género deliberativo (*genus deliberativum*) y el género demostrativo (*genus demonstrativum*). Con premura, dado que serán tocados en detalle en el desarrollo del trabajo, expondré las pautas definitorias de los géneros: El *genus iudiciale* tiene como caso modelo el discurso emitido ante un tribunal; los jueces deben dar un veredicto

¹⁰ Para Perelman, (1994:99) "[...] la argumentación del discurso epidictico se propone acrecentar la intensidad de la adhesión a ciertos valores, de los que quizá no se duda cuando se los analiza aisladamente, pero que podrían no prevalecer sobre otros valores que entrarían en conflicto con ellos." Además, en la medida en que en el *genus demonstrativum* se recurre con facilidad a un orden universal, como fiador de los valores universales, el orador se vuelve un "educador".

sobre un acontecimiento que sucedió en el pasado. La calificación de los hechos es del orden de lo justo /injusto (*iustum/iniustum*) y hay dos oficios (*officia*): la acusación (*accusatio, intentio*) y la defensa (*depulsio defensio*). En la *inuentio* básicamente se recurre al desarrollo argumental.

El *genus deliberativum* tiene como caso modelo el discurso pronunciado ante una asamblea que se ha reunido para deliberar con el propósito de tomar una decisión respecto a una acción futura que el orador aconseja o, por el contrario, desaconseja. La calificación de la acción responde a la alternativa útil/inútil (*utile/inutile*) y los oficios son aconsejar (*suadere*) y desaconsejar (*dissuadere*). En la *inuentio* el centro de gravedad son los *exempla*.¹¹

En cuanto al *genus demonstrativum*, como hace un momento he dicho siguiendo a Perelman, y de manera contraria a la perspectiva tradicional, considero que si hay *quaestio*, y que por ende, la materia no es un *certum*. Sin embargo, se mantiene la calificación que se pretende conseguir del asunto tratado (*honestum/ turpe*) y sus correspondientes oficios: alabar (*laudare*) y vituperar (*vituperare*). Es factible observar aquí a los discursos que giran en torno al reconocimiento de la fama y la honra.

Además, aclaro que junto con estos discursos descritos por la retórica como géneros, en la *Historia de las Indias* se hace presente un discurso que califico como "profético" y está vinculado estrechamente con la estrategia judicial de la *Historia de las Indias*.

Varios de estos tipos discursivos resultan extraños desde nuestra concepción de la tarea histórica, sin embargo, tienen carta de naturalidad en el marco historiográfico del siglo XVI. No son discursos que anulan el texto histórico, no socavan la naturaleza de los objetos y las reglas construcción de la historia, pero sí imponen condiciones y alcances a la escritura de la historia, por ello es preciso situarlos teniendo en cuenta sus propósitos, las distintas *utilidades* o fines que rigen la historiografía del momento. Pero esta heterogeneidad de fines discursivos dista mucho de ser comprendida cuando se trata la *Historia de las Indias*, como se verá adelante, pues, por citar un caso, la ejemplaridad es mal entendida con frecuencia cuando no se tiene en cuenta que opera desde las estrategias textuales. En este sentido, si Las Casas fustiga

¹¹Hay que entender el *exemplum* como una de las formas de la *argumentatio*. El *exemplum* tiene una fuente fuera de la *causa* del asunto que se discute, es una prueba no relacionada de manera directa con la prueba que atañe a la *causa*, es en su totalidad independiente del hecho que se trata en la *causa*. (Lausberg, 1975:349)

constantemente a los protagonistas de la conquista, no basta con entender esta , "dureza verbal", en términos de un apasionamiento y mucho menos hay que endilgarle un "odio" a los españoles; hay que leer la estrategia textual ejemplar y jurídica. Lo mismo sucede con las estrategias discursivas que atañen a la historia, en tanto que se instituye en pregonera de la fama. De ahí que sea preciso ver a través de la *Historia de las Indias*, a un Las Casas vigoroso, pregonero de la infamia de la conquista y a un restaurador de la honra y fama (léase al conjunto como dignidad) de los infamados y avergonzados indígenas. Me parece, desde este ángulo, que mal se habla del odio del obispo de Chiapa hacia los conquistadores, pues el vituperio sistemático es una estrategia a la que recurre tanto el abogado como el exegeta de la fama y juez de la honra. Existe esa "pasión", en ningún momento puede negarse, pero lo que importa advertir también es cómo se ciñe a los mecanismos expositivos del discurso (sea del tipo que sea) y luego cómo incide en la construcción del sentido histórico.

Siguiendo con la pragmática del discurso histórico en el periodo en cuestión, vale observar que debe entenderse al tenor del fin político explícito o, mejor dicho, como análisis histórico-político -y por ello como un ejercicio político. Puede ser considerada no sólo bajo la idea de un "espejo" que muestra a los nobles gobernantes las causas y las consecuencias de su conducta y las opciones de acción adecuadas, sino también son "espejos" de las *res gestae* de un pasado, más lejana (por supuesto, se incluyen también las de los antecesores en el ejercicio del gobierno) que, a manera de ejemplo, es decir de experiencia, ilustran a los políticos para que se rijan por la virtud de la prudencia, esto es, según los principios del buen gobierno.

No sucede lo mismo con el que he llamado "discurso profético", aunque tiene cartas de presentación: en la historia, el profeta encuentra los signos de la Providencia, lee la *res gestae* para dar un sentido al presente en función del futuro, de la promesa de salvación; aunque, pensando en Las Casas, el objeto "justicia" junto con el estilo, del mensaje es lo que remite al profetismo del Antiguo Testamento. Una manera semejante de concebir la historia se halla en la teología de la historia, que busca los signos de la voluntad divina en el derrotero de las acciones humanas. Cabe preguntarse también acerca de cómo es que la teoría retórica se instituye en estrategia para organizar el texto histórico. A tal asunto se le da lugar en los siguientes capítulos, pero me parece oportuno no dejar inadvertido cómo es que está organizado -desde la perspectiva de la retórica- un texto histórico de ese tiempo, porque lo

rigen reglas de escritura, procedimientos heurísticos, objetos discursivos y propósitos (pragmática) diferentes a los nuestros. A estos aspectos los preceptistas de la historia junto con los retóricos les denominaron "partes" del discurso que es un asunto de la *dispositio*; éstas son: el "exordio", la "descripción", la "digresión", la "oración", el "elogio", el "discurso", el "juicio", el "pronóstico" y la "sentencia".

El "exordio" es equiparable a lo que llamamos ahora "introducción" o "prólogo"; la "descripción" tiene el mismo sentido que el que nosotros le concedemos, al oponerla a la narración y se aclara que es una de las tareas principales del historiador. La "digresión", que tanto se evita ahora, tiene la función de proporcionar "claridad y ornamento" a lo que se escribe y se recomendaba la moderación. Cuando se habla de "oración" la referencia es hacia el "ornato"; es una manera de escribir con cierta "afectación" que pretende marcar una diferencia con respecto al ejercicio cotidiano de la lengua. El "elogio" es una alabanza y trata de la "amplificación de los ilustres hechos y dichos por la fama". En este sentido, resulta un tanto difícil -en un principio- que el historiador censure a los "grandes", aunque sí lo hace con regularidad. El "juicio" es la evaluación de los hechos que se relatan; de manera particular se indaga en el plano de las motivaciones y competencias de los sujetos que dieron lugar a las acciones o acontecimientos. Además, "es una de las partes esenciales de la historia, que es para dar luz en las integrantes aora y claridad a las cosas."¹² (Cabrera, 1948:109). En el "discurso" tiene asiento la ejemplaridad y la estrategia polémica de cuño político contenida en el *genus demonstrativum*: "Sirvese este discurso de la comparación de las cosas, para elegir lo más útil y honesto; es oración que diversas cosas junta, confiere entre ellas lo que tienen, para mostrar la mayoría o igualdad, comparando semejantes a semejantes, y contrarios a contrarios [...] "(1948:110-111). También el "pronóstico" tiene el talante político (propio del género

¹²Para el acto de juzgar, que parece ser el más complejo, y en el que el historiador precisa de todas sus conocimientos, y el arsenal de la retórica junto un conocimiento de las pormenores sociales, respecto a lo que puede decaerse a los gobernantes o a los poderosos en la delicada materia de los asuntos públicos, situación que también incide en la fama y honor de éstos. La cautela del historiador residida no sólo en la acostumbrada perorata en favor de la "fortaleza de ánimo" y en su habilidad persuasiva sino también en su habilidad -desde nuestro siglo, considerada propiamente historiográfica- no sólo para narrar o registrar los acontecimientos sino también para explicar "las causas" de las que surgieron -aunque este mecanismo de explicación mantiene fuertes componentes psicológicos y éticos-: las circunstancias temporales y espaciales, la manera como se llevaron a cabo los hechos en relación con el fin perseguido. Sólo así podrá decir en qué se acertó y en qué no y luego pasar a reprender a los personajes que no obraron bien; no se trataba, pues, de la mera construcción de sentencias.

deliberativo), tanto por su orientación temporal hacia el futuro, como por las materias que toca (Estado y guerra): "Con este discurso se pasa al querer prevenir en lo futuro con madura prudencia, argumentando de las cosas del estado presente y del exemplo de las passadas, lo que seria en lo porvenir." (Cabrera, 1948:113)

Es claro que las "partes" que integran el texto histórico, de una manera u otra, se articulan en la unidad textual con las estrategias, con los objetos, en suma, con un conjunto de discursos (el ejemplar, el político, el jurídico, etc.) al interior de una estrategia global de escritura

Ahora bien, la tarea del historiador, vista desde la preceptiva histórica en el nivel de la *inventio*, consiste en la localización de los acontecimientos (*materia*) que reúnen las condiciones de ser historiables y luego plantear su articulación discursiva (*dispositio*), suministrando algunas de las pautas que regulan la correlación de los eventos en el marco de una unidad y una coherencia temporal y causal (narrativa) que faculte, si así se pretende, el seguimiento e interpretación de los acontecimientos o bien, que dé cabida a otro nivel de intenciones, de objetivos, que los refiero en términos de pragmática de la historia, tal y como son sancionados por la tradición histórica del momento. Estos objetivos pretenden "mover los ánimos del lector" y su razón, en suma persuadirlo, no sólo mostrarle documentalmente el acontecer.

Una consideración más: desde la perspectiva retórica resulta palmaria la existencia de un debate, de una confrontación expresada en la calificación de la *res*, la materia histórica. Ésta tiene el carácter de *res dubium* y por ello conduce a una *quaestio*. La *quaestio* da lugar a una *disputatio* en la que se dirimió, a la par que la política del Nuevo Mundo, el sentido del acontecer, la explicación y justificación histórica de los eventos desde posiciones ideológicas encontradas. En consecuencia, la reconstrucción histórica, tradicionalmente adscrita al género demostrativo (esta adscripción significa que el género demostrativo no planteaba la materia como un *dubium* sino como un *certum*), en el contexto del Nuevo Mundo, como bien se ha percibido, fue una forma de hacer política, de expresar y hacer valer los intereses de un miembro de un grupo o de todo éste más o menos definidos en torno a la construcción de un orden social que tuviese un carácter legítimo, esto es, sustentado en las normas del derecho divino, natural y de gentes.

Ahora bien, detrás de esa subjetividad del historiador se encuentra un sistema de valores, de actitudes, de creencias y saberes. Esto significa una presencia de lo ideológico que da cabida a una práctica social -entre las que se incluye la discursiva- del autor en su presente histórico y la coyuntura en que se desenvuelve colectivamente. En este sentido, Foucault entiende el concepto de "práctica discursiva" como un conjunto de reglas de escritura que envuelven y someten al sujeto desde que participa en el discurso dentro de un aparato ideológico, una coyuntura política y una relación de fuerzas sociales. De ahí que una condición capital para indagar en torno al sentido de la *Historia de las Indias* reside en el entendimiento de la situación discursiva -o condiciones de enunciación- que la informan¹³, pues ahí se localizan las estrategias discursivas que fundan y regulan la escritura del texto, tanto en los aspectos heurísticos como en su plasmación verbal.

Ahora bien, es evidente que se precisa una delimitación del concepto de ideología y sin el afán llegar a una problematización, anoto algunas demarcaciones en torno a la manera en que opera lo ideológico en el discurso.

La ideología es considerado por Teun van Dijk (1980) como un "sistema cognitivo" en la medida en que es una "representación mental" guardada en la memoria que puede ser usada para interpretar acontecimientos, acciones y comprender discursos e interacciones. La concepción de lo ideológico en términos de sistema da a entender el carácter estructurado del cuerpo informativo almacenado en la memoria (juicios, representaciones), aunque esto no indica que se presenten disfunciones, contradicciones en su interior. También se entiende que esta sistematización indica el papel que supone la ideología en cuanto soporte para actividades de codificación y decodificación de mensajes. La ideología es, además, un "sistema social" dado que "[...] es compartida por los miembros de un grupo (o subcultura) y porque su conducta puede controlarse por ella"(1980:37). De acuerdo con esto, un miembro de un grupo

¹³ Las condiciones de emisión dentro del contexto histórico-discursivo, entendido como las relaciones sociales en que se encuentra inscrito, el lugar histórico de los actores-enunciadores en una situación dada. Como bien lo advierten Noemi Goldman y Regine Robin, (1989:35) "El discurso es definido como discurso en relación a sus condiciones de producción (marco institucional, aparato ideológico en el cual se inscribe, coyuntura política específica, relación de fuerzas), consideradas no como simple contexto de circunstancias sino como condiciones que caracterizan el discurso, que lo constituyen, y el discurso es comprendido como proceso, es decir como práctica en el sentido otorgado por Foucault."

que actúa a través de una ideología no es un "sujeto individual (psíquico), sino un sujeto colectivo", porque al actuar, al recoger un cuerpo de valores, además de sus intereses privados, representa siempre intereses colectivos; es decir, el individuo en cuanto tal, es interpelado por la ideología. De aquí deriva que la ideología tenga el importante cometido de describir, explicar e interpretar y más aún, de proporcionar las pautas que justifican la situación política de un grupo o una colectividad y, en este mismo sentido, da una orientación a la acción histórica de ese grupo o comunidad.

Hay otra determinación importante: la vinculación de lo ideológico con lo político. Van Dijk plantea que en cuanto sistema cognitivo la ideología está "[...] relacionado con las cuestiones "socialmente relevantes" como lo señalan la política, la religión, el arte, la educación" (1980:37). Lo ideológico es tal, porque influye en la transformación, la modificación o el mantenimiento de un orden social determinado. Es obvio que las magnitudes de esa incidencia resultan a la postre muy variables.¹⁴

Todo discurso en el campo de lo "socialmente relevante" o, en última instancia, político, tiene por consiguiente una identidad ideológica, lo cual no quiere decir que se apueste por la disolución de la representación de la realidad política, sino que se opta por plantearla como una construcción social cuya elaboración responde no sólo a los consensos sino también a las imposiciones. Así Ricoeur (1986:280) siguiendo el punto de vista de Geertz (1995), observa que la ideología se refiere en última instancia al poder en tanto que "La función de la ideología consiste en hacer posible una entidad política autónoma al proveer conceptos llenos de autoridad que le den sentido al suministrar imágenes persuasivas por medio de las cuales puede captarse sensatamente". Esta atención al papel de la autoridad es lo que lleva a Ricoeur

¹⁴ He dejado de lado la "concepción negativa" de la ideología entendida básicamente como una forma de poder ligada a las relaciones que se establecen para la dominación. Es por citar un caso la posición de Thompson (1990:257): "estudiar la ideología equivale a estudiar las formas en que el sentido (la significación) sirve para mantener relaciones de dominación." Desde este punto de vista la ideología es un código que articula los factores que inciden en la dominación. Pero también es un discurso que tiende a "ocultar la verdad" de manera consciente o no consciente y esto según los *habitus* (Bourdieu) que genera la pertenencia a un grupo social. En este sentido la tradición marxista observa que la ideología es una "falsa conciencia", una falsa percepción de la realidad. Considero que convendría mantener la definición neutral de ideología por una razón práctica, ante todo: la forma apriorística en que se postula la existencia de una perspectiva "verdadera" y de otra "falsa" lleva evidentemente al error del dogmatismo y el maniqueísmo. En este sentido, es evidente que un discurso desde la parte contraria al poder dominante, puede trazar sus propios ocultamientos y mistificaciones, aunque pretenda científicidad y un radio crítico amplio. Todo discurso en el campo de "lo socialmente relevante" tiene una identidad política. Esto no quiere decir que se apueste por la disolución de la realidad política, sino que se plantea como una construcción social elaborada por consensos e imposiciones.

a concebir que "[...] el lugar específico de la ideología existe en la política, pues la política es el terreno en que las imágenes básicas de un grupo suministran en definitiva reglas para ejercer el poder."

En este sentido, concluye Geertz (1985:189), "[...] los esquemas culturales -religiosos, filosóficos, estéticos, científicos, ideológicos- [...] son *programas* [que] suministran un patrón o modelo para organizar procesos sociales y psicológicos." Lo ideológico, continúa el antropólogo, no es tanto un "esquema cultural" como una manera de aprehender la realidad que permea con mayor o menor intensidad todos esos "esquemas culturales".

III LA DISPUTA POR LA HISTORIA

No hay duda de que la historia en las Indias se escribía en términos de lo que Frankl (1963:96) llamó "historia de oposición" o "historia de refutación" cuya intención estaba encaminada "[...] no sólo a retener un trozo de realidad, sino también a refutar otra descripción de la misma realidad, y escrita, por consiguiente, no sólo en vista de la imagen del hecho en cuanto tal, sino con miras a otra interpretación del mismo, hasta tal punto, que toda la exposición histórica aparece orientada por la exposición del adversario." En efecto, había una fuerte polémica entre los historiadores, porque aún no se proponía del todo una verdad oficial, una verdad que fijara del todo la posición de las instancias autorizadas en torno a ciertos aspectos de la realidad del Nuevo Mundo de suma importancia. Gerbi (1982) llamó a este marco conflictivo "la disputa del Nuevo Mundo". Según él, ésta comienza desde el Descubrimiento, pero, en sentido estricto, no es el arribo de Colón y su encuentro con los "salvajes" lo que desata la controversia, pues no media un profundo extrañamiento con respecto a la condición del habitante de esas tierras: los europeos ya cuentan con el depósito de maravillas y novedades de Marco Polo; además, los portugueses y castellanos mantienen un trato frecuente con los pueblos de África desde hace más de cien años.¹ En fin, Colón arriba a Asia, y su percepción de los nativos no es sino una respuesta a su estancia en tierras exóticas, un *topos* donde la

¹ Hasta fines del siglo XV el mundo era prácticamente desconocido para los europeos. A pesar de que la India, China y algunas islas del océano Índico fueron visitadas por viajeros y comerciantes, su representación en los mapas era bastante deficiente. Se ignoraban las costas que limitaban China y en general los trazos geográficos y humanos del "Oriente" eran más que vagos. África terminaba en la cordillera del Atlas; de hecho era vista como un pequeño continente situado en su totalidad por encima de la línea del Ecuador. No fue sino hasta 1434 que sus costas occidentales fueron navegadas. Pero, los primeros avances fueron hacia el occidente; incursionando desde fines del siglo XIV en el "mar tenebroso" los portugueses se apropiaron gradualmente de las islas Azores, Madeira y Cabo Verde, y los castellanos de las Canarias. Otro avance mayúsculo fue el paso de Bartolomé Díaz por el Cabo de Buena Esperanza (1484), hecho que abría nuevas puertas al comercio europeo con el Oriente.

maravilla y la diferencia muestran el poder de Dios y la Naturaleza. No queda lugar para lo radicalmente diferente: los caribes son identificados con los cinocéfalos y los tainos con hombres que aún permanecen en la Edad de Oro. Entonces, la respuesta acerca de quiénes son los indígenas no es difícil para el Almirante: infieles y súbditos del Gran Khan. Sin embargo, toma posesión de las tierras: es un acto de incorporación (*per acquisitionem* y *non per bellum*), de apropiación de una *res nullius* (Morales Padrón, 1975:133-139). El supuesto es que los infieles carecen de soberanía y dominio efectivos al faltarles el conocimiento del Dios verdadero, fuente de la que proviene la legítima posesión de los bienes terrenales y la soberanía. Es el vicario de Cristo en la tierra (*Dominus Orbi*) quien administra la prerrogativa de repartir los bienes y quien sanciona esa posesión. En esta línea justificatoria aparece la idea de la mutua conveniencia: los indígenas serán quienes obtengan el mayor beneficio: recibirán a Dios y una forma "civil" de vida; en cambio, responderán al esfuerzo evangelizador con su fuerza laboral y bienes.

Mayor revuelo causa la comprobación de que las islas de ultramar en realidad son un nuevo continente, el *Mundus Novus* de Vespucio. Éste es el "verdadero" "descubrimiento": hay una "cuarta parte" en la tierra, poblada por "otra" humanidad, por paganos cuya existencia no ha sido prevista por nadie. Sin embargo, hay categorías elaboradas por los juristas medievales que bien sirven para reducir la alteridad de los indígenas. Se habla de "bárbaros", "paganos", "infieles", "idólatras", "herejes", etc. Como lo asienta Pagden (1988:31), al referirse a Vespucio y Pigafetta y, en general, a los intérpretes posteriores, América²: "[...] rara vez se veía como algo nuevo [...] era simplemente como una extensión, en un nuevo espacio geográfico, tanto de las dimensiones conocidas como de las fantásticas del mundo atlántico, tal como se conocía por los escritos de los comentaristas antiguos y modernos."

Sin embargo en 1511 surge la crisis de la "novedad indiana" cuando Montesinos y sus compañeros dominicos no ven ya la disminución vertiginosa de la población indígena como una muestra del *furor Dei*, sino como una consecuencia de la política indiana que permite a los

² Para Américo Vespucio la idea de que las tierras recientemente descubiertas deberían llamarse "Nuevo Mundo" obedecía a que los antiguos autores supusieron que no existía continente alguno al sur del Ecuador, otros pensaron que sí, pero que estaba deshabitado.

conquistadores y encomenderos el abuso sistemático del poder.³ Entonces apelan a la conciencia del monarca y sus letrados para que vigilen el cumplimiento de la misión apostólica que les ha sido encomendada. Esta denuncia muestra un largo esfuerzo teológico-jurídico y político para vencer los esquemas mentales arraigados en la cultura hispana y, de manera particular, en ciertos grupos sociales para quienes es normal o justificable, en vista al "Sumo Bien", la relación violenta -la guerra con los hombres. De ahí que sea impostergable dirimir la condición del indígena y el tipo de vínculo que legítimamente pueden mantener los españoles con ellos. Se investiga, entonces, la condición histórica, jurídica y teológica del indígena. Los resultados directos de estas indagaciones son, entre otros, un afinamiento de las categorías que identifican al otro⁴ superando las burdas descripciones y categorías que usan los navegantes.

El enfrentamiento adquirió mayor dimensión cuando ambas partes recurrieron al Rey. El provincial de los dominicos de Castilla, fray Alonso de Loaysa y el mismo Rey, en respuesta a un informe enviado por Diego Colón, reprimieron al padre Córdoba, pues en su denuncia estaba implícito el cuestionamiento del dominio del rey sobre los nuevos territorios. Entonces, fray Antonio de Montesinos aclara que los propósitos de la denuncia eran los de enmendar la tiranía que vejaba y exterrinaba al indígena. Como contestación al informe, el

³ Además, sin ser el propósito, el Sermón de Adviento cuestionó indirectamente los derechos de dominio de la Corona y llamó a las conciencias del rey y de algunos de sus letrados a cuidar el cumplimiento de la misión apostólica. La denuncia siguió el tenor del sermón, de sobra conocido, que siempre constituye un referente para entender el cariz que tomó el debate: Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad[sic] habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras, mansas y pacíficas donde tan infinitos dellas, con muerte y estragos nunca oídos, habéis consumido [en] que, de los excesivos trabajos que les dáis, incurren y se os mueren y, por mejor decir, los matais por sacar y adquirir oro cada día? Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine y cognozcan a su Dios y criador [sic] sean bautizados, oigan misa guarden las fiestas en domingos? ¿Estos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? Esto no sentís? Tened por cierto, que en el estado [en] que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo. (1994:1762)

Las Casas narró el inmediato desconcierto de los encomenderos y de las autoridades que reaccionaron violentamente: fray Antón de Montesinos debía ser castigado -cito al obispo de Chiapa que recoge la opinión general- por "sembrador de doctrina nueva, nunca oída". Los colonos interpretaron las palabras en términos de un *deservicio* al Rey. El domingo siguiente, a pesar de las amenazas, Montesinos predicó en los mismos términos y anunció que se negaría la confesión a todos los encomenderos.

⁴ Aclara Guy Rozat (1995:11) que el sentido de novedad indiana, para la mayoría de los evangelizadores franciscanos, no es realmente geográfico-especial sino teológico: América era el reducto del demonio y estaba siendo expulsado.

Rey convocó a una junta en Burgos, el primer acto oficial en el cual se trató -como lo llamaría Las Casas- la "reforma" de Indias y el debate por la justicia y dignidad del indígena. El punto central de la discusión fue saber si legítimamente el Rey podía poseer las tierras y usufructuar el trabajo de los indígenas. Y la conclusión fue que sí.

Según esto, la condición de infiel no significa negar la posesión y disfrute de los bienes, porque la *ratio*, como lo postula el Derecho natural, es suficiente para el dominio; tampoco, por sí sola la infidelidad, es causa de guerra justa. En lo que parece una incongruencia, Palacios Rubios considera que los infieles que han aceptado la soberanía castellana también pierden su soberanía política: "Estos señores y caciques, antes de su conversión al cristianismo, no tenían en absoluto poder alguno, ni prelación, ni jurisdicción por propio derecho, sino en virtud de un cierto conocimiento precario por parte de la Iglesia, y que tampoco los tienen hoy ni pueden usarlos, por prohibirlo Vuestra Majestad." (Palacios Rubios:1954:52). Concluye Zavala entonces que (1954:LXXXIX) "[...] el primitivo Derecho natural ampara a los gentiles en lo que respecta a personas y bienes, pero no en lo que da al derecho de gobernar a sus súbditos."⁵

En cuanto al trabajo de los indios que se han incorporado pacíficamente, Palacios Rubios resuelve que deberá ser prestado en los mismos términos que los otros súbditos de España.⁶ Esta idea, plasmada en las ordenanzas de Burgos, no significó la supresión de la encomienda, aunque, de acuerdo a la política protectora de la Corona, si se trató de moderarla y dispensar un trato atento a la dignidad humana de los indígenas. En estas leyes se hizo explícita la condición libre y racional del indígena, así como la inmediata e indefectible necesidad de su conversión.⁷

⁵Esta situación se presenta debido a que Palacios Rubios (1954:110-111) sostiene, de acuerdo con el Ostiense, la supremacía de la Iglesia sobre los infieles: "La iglesia, que en virtud de un consentimiento precario permite a los infieles poseer la jurisdicción, sin que dicho consentimiento les transfiera el dominio ni la posesión [...] sino tan sólo una especie de desamación, duradera únicamente mientras perdure la aquiescencia y voluntad de aquella [...]"

⁶Palacios acepta la institución de la encomienda como idónea debido a la baja capacidad de raciocinio de los indígenas que traducido en términos de política significaba "ineptitud" e "incapacidad" para gobernarse y siguiendo -aunque no de manera estricta- la teoría de la servidumbre natural de Aristóteles propone el tutelaje de los indígenas, precisamente a través de la encomienda

⁷El "buen tratamiento" que debía dispensarse al indígena tal como fue propuesto en estas ordenanzas consistía entre otras en concederle un descanso de 40 días después de 5 meses de trabajo; una alimentación que incluyera la carne (considerando también los días festivos); debían recibir hamacas, vestidos y habitación y se prohibe cargarles

Pero Fray Pedro de Córdoba objetó algunas de las disposiciones que surgieron de estas ordenanzas de ahí que se convocara a una nueva junta en Valladolid (1513). Otra razón para esta reunión es la próxima expedición de Pedrarias, "el Justador" a tierras continentales. La cuestión era ahora la justicia de la guerra, la causa directa de los malos tratos que después recibían los indígenas. Los dominicos argumentaron que los indígenas vivían pacíficamente en sus tierras con plena legitimidad y propiedad de sus bienes y no habían injuriado a los españoles. El corolario de esta posición jusnaturalista era que los indígenas son racionales y libres. La contraparte argumentaba, junto con el título pontificio de donación, la pérdida del dominio debido a la idolatría o a su condición de infieles. Los dominicos cedieron y Palacios Rubios preparó el Requerimiento.⁸

De regreso a La Española, fray Pedro de Córdoba y sus compañeros de orden planearon un importantísimo ensayo que mostraría en los hechos la posibilidad de la evangelización apostólica. Se trataba de la colonización de la costa de Parí (Florida), todavía no tocada por los españoles, pero esta obra fue frustrado por los mismos conquistadores igual que el de Las Casas⁹ en Cumaná.¹⁰

así como el maltrato verbal, los azotes, los palos y la reclusión. A las mujeres debía respetársele su condición de encintas y no hacerlas trabajar. En lo que toca a lo espiritual, se postula que deberán establecerse templos por todas partes de modo que puedan asistir a misa con facilidad y un adoctrinamiento "con dulzura" y obligatoria, sacramentos gratuitos etc. Y para lograr el cumplimiento de estas leyes se nombrarán dos visitadores.

⁸ En el "primer ciclo" dice Silvio Zavala, el dominio se fundaba "[...] o en la ampliación de jurisdicciones y valores propios de Occidente (Autoridad temporal del Papa, jurisdicción universal del emperador), o en deprimir la categoría jurídica del indio por ser bárbaro, pecador, infiel, vicioso; hallado alguno de estos títulos se concluía el deber de los indios de someterse pacíficamente, y que si se resistían podían los europeos declararles la guerra (1971:15). El mejor representante de este ciclo es Juan López Palacios Rubios. Pueden citarse además los nombres de Matías de Paz Gregorio López, Fernández de Enciso.

⁹ Por este tiempo Las Casas, que ya había mudado su condición de encomendero, se dirigió a España con el cometido de "remediar" a las Indias. Al regente Cisneros y a Adriano de Utrecht les pidió la abolición de la encomienda y la incorporación de los indígenas como tributarios directos del rey, es decir, como vasallos libres al igual que los de Italia y Aragón. Una decisión de tal magnitud precisó de mayores informes. El regente solicitó entonces a los monjes Jerónimos una indagación en torno a la capacidad de ejercer la norma civil que tenían los naturales; si la tenían, eran libres. La abrumadora mayoría de colonos contestó que no. Supuso Las Casas que la gente interesada en la servidumbre de los indios fue la entrevistada y de nuevo partió a España para refutar los informes. Esta vez consiguió una entrevista con Jean le Sauvage, el Gran Canciller de Carlos V, que accedió a su petición de ayuda, pero con la muerte de éste, la conducción de la política indiana recayó de nuevo en Fonseca, quien de inmediato neutralizó la labor que en favor de los indios había logrado Las Casas apoyado en el Memorial acerca del gobierno de los indios hecho en el Convento de San Esteban, en Salamanca por 13 teólogos dominicos. En este documento se avalaba la capacidad de los indios para recibir la fe cristiana y se declaraba herética la afirmación contraria (Casas.1994.III:2177). Se procedió a realizar un esfuerzo de evangelización pacífica en la costa de Cumaná con

Hacia 1540, la lectura pública (1539) de *De Indis* de Vitoria, marca el hito de la madurez de las posturas teológico-jurídicas que corresponden al llamado "segundo ciclo" de la controversia de América. Desde la cátedra universitaria, los teólogos-juristas de Salamanca inauguran el "segundo ciclo" en el tratamiento de la justicia del dominio español. Este ciclo es mucho menos uniforme y se distingue del anterior, en esencia, por dos razones: no se aceptan como títulos válidos para la expansión ni la autoridad universal del Papa en lo temporal, ni la jurisdicción universal del emperador. Además, señala Zavala, no se pretende justificar el dominio español en la depresión de la "categoría jurídica del indio por ser bárbaro, pecador, infiel, vicioso". En resumidas cuentas "[...] los títulos que podrían justificar las relaciones de los cristianos con los gentiles habían de ser más depuradas y de carácter más universal" (Zavala, 1984:36). Se trata, pues, de hacer un uso más congruente de la ley natural que el que hizo Palacios Rubios, lo cual significaría roces -que posiblemente Palacios Rubios quiso evitar- con el Rey. Los indígenas quedan como menores de edad, como *insensati*, como niños y no como siervos por naturaleza, incapaces de ejercer la razón práctica o frónesis, porque viven en un estado de "semirrationalidad" debido a su "pobre y bárbara educación"; son una especie de "niños naturales" -"[...] no una tercera especie de animal, entre el hombre y el mono, criada de Dios para el mejor servicio del hombre." (Pagden, 1988:147) que pueden ser tutelados mientras llegan a la mayoría de edad, al uso total de la razón.¹¹ Los indígenas, por consiguiente, poseen derechos de propiedad, pero no están en capacidad (*facultas*) de ejercerlos. La Corona puede tutelarlos, es decir, asumir la soberanía, pero no está habilitada para poseer sus bienes. Así Vitoria, en el marco del derecho natural, recusa los argumentos que estiman que los indígenas

labriegos castellanos. Este proyecto -que algunos han calificado como "utopía"- fracasó por la intervención de los buscadores de perlas

¹⁰Este un punto polémico especialmente por el sentido que se le ha dado al concepto de utopía. Hay que descartar el sentido de "irrealizable" o de "descabellado" tal y como lo señalan Marcel Bataillon (1976:45-60) y José Maravall (1982:173-190) quien pondera la estrecha relación del proyecto lascaiano con su actividad política. Posteriormente, en este último sentido, y no sin paradoja, Jesús Torrecilla y Baton Rouge hablan de "utopía práctica" (1992:39-52:98-102) o "utopía empírica" (Cro, 1983:53-68). También se han tratado de construir, no sin contradicciones, las diversas relaciones con la obra de Moro (Baptiste, 1990:61-67) y sus vínculos a través de la postulación del "género utópico" (Cro, 1983:3-5) así como la relación de la utopía con la idea de "Edad Dorada" y la imagen del "buen salvaje" (Maravall, 1982:155-173).

¹¹Es patente que esta imagen del indígena se contraponen a la del *servi a natura* debido a que mantenía en potencia los derechos derivados de la facultad racional, derechos que los haría efectivos cuando tuvieran la "mayoría de edad".

pueden perder la posesión de sus bienes (*dominium rerum*)¹² por ser pecadores, o infieles. De la primera afirma que es una herejía al estilo de Lutero y Calvino, pues el hombre sí tiene derecho a dominio civil aun cuando esté en pecado mortal. Tampoco el paganismo, ni la infidelidad son causa de la pérdida de dominio, porque éste deriva de la racionalidad. La apropiación de los bienes puede hacerse, según el derecho de gentes, cuando se impide el derecho a viajar (*ius peregrinandi*) y comerciar, se trata, pues, del título de la comunicación natural que incluye también el derecho a la predicación (*ius predicandi*). Según esto, hay un derecho a predicar la religión cristiana, aunque no se obliga a aceptarla.¹³ La religión, en suma, no crea derechos, pero es causa de guerra justa el que se impida el ejercicio de éstos. En tal sentido, la guerra tiene la misión de dar seguridad a los predicadores del Evangelio y a los neófitos. Sin embargo, Vitoria sabe que este título da lugar a los abusos de la conquista.¹⁴ También acepta como causa de guerra, despojo y soberanía, la defensa de los inocentes ante la "tiranía" del sacrificio y canibalismo, pecados antinatura. Otro título reside en la elección "verdadera y voluntaria" de la soberanía española debido a que los indígenas se muestren dispuestos a reconocer en los españoles cualidades como "humanidad y sabia administración". La defensa de los aliados ante la amenaza de otra nación es otro título y, finalmente, pone en duda el título de la superioridad social de los españoles y la inferioridad del indígena. Ante esta situación los españoles asumen el papel de jueces y pueden apropiarse de los bienes -o explotar los recursos- de los indígenas, si lo juzgan adecuado y si lo permitía la condición pusilánime del indígena. El despojo efectivo de los bárbaros proviene de los derechos obtenidos a partir de la victoria en una guerra justa (es decir, que esté amparada por un título

¹²Afirma Vitoria (1985:28) que los indígenas "[...] estaban pública y privadamente, en pacífica posesión de las cosas: luego absolutamente (si no consta lo contrario) deben ser tenidos por verdaderos señores, y no se les puede despojar de su posesión en tales circunstancias."

¹³Vitoria dice que la predicación del Evangelio es un mandato para el cristiano; la creencia en el dios cristiano tiene el valor de verdad absoluta e implica la salvación y la felicidad. La predicación asume también el carácter de "corrección fraterna", que es un asunto de derecho natural. Por último, por la condición de prójimo del indígena.

¹⁴Resulta interesante observar la precaución de Vitoria (1985:67-68) que advierte muy bien las posibles circunstancias de este título: "Yo no dudo que no haya habido necesidad de acudir a la fuerza de las armas para poder permanecer allí los españoles, pero temo no haya ido la cosa más allá de lo que el derecho y lo honesto permitían."

justo y conducida rectamente¹⁵): "*Es lícito resarcirse con los bienes del enemigo de los gastos de la guerra y de todos los daños causados por él injustamente*. Así, la guerra acepta el despojo de todos los vencidos incluso puede cautivarseles, pues "*la libertad y cautividad se señalan como bienes de fortuna*." Los argumentos de soberanía (*dominium iurisdictionis*) que Vitoria plantea a la Corona presentan dos grandes opciones: una, si surgía del consentimiento de los gobernantes indígenas y, otra, sin éste. La primera se resuelve acatando la autoridad del Emperador, pero sin que medie el temor; la segunda, sin el consentimiento de los gentiles, es decir, mediante la violencia, tanto física como psicológica. Ya no se acepta, repito, la validez del dominio universal del Emperador, ni la autoridad temporal universal del Papa, ni el derecho de descubrimiento. Fray Bartolomé es partidario de estos argumentos, sin embargo, no consideraba a los indígenas como menores de edad que debían ser tutelados.

En junio de 1540 llegó de nuevo Las Casas a España, con el convencimiento de lograr una reforma definitiva de Indias. Hasta febrero de 1542 esperó junto con Jacobo de Testera la entrevista con el Emperador en Valladolid. Su información movió la conciencia del soberano ya tocada por las *Relecciones* de Vitoria y convocó a una Junta extraordinaria a resultas de la cual salieron las *Leyes Nuevas*¹⁶, aprobadas en polémicas sesiones a las que ocasionalmente

¹⁵"*La única y sola causa justa de hacer la guerra es la injuria recibida*" aclara Vitoria y, además, la injuria debe ser grave y no debe promoverse por deseo de poder gloria o provecho particular de un príncipe. Tampoco es legítimo que la divergencia religiosa sea una causa para promover la guerra (1985:81-82).

¹⁶ Las *Leyes Nuevas* de 1542 (proclamadas oficialmente en marzo de 1544) se dirigieron a normar en forma distinta las relaciones entre los indios y españoles ya no a través del marco institucional de la encomienda, la conquista y la esclavitud. El núcleo de estas leyes es la protección del indígena: "Y porque nuestro principal yntento y voluntad siempre ha sido y es de la conservación y agniento de yndios y que sean yntroducidos y enseñados en cosas en las cosas de nuestra sanxia fee cathólica y bien tratados como personas libres y vasallos nuestros, como lo son, encargamos y mandamos a los del dicho nuestro Consejo tengan siempre muy gran atención y especial cuydado sobre todo de la conservación y buen gouierno y tratamiento de los dichos yndios, y de saber como se cumple y executa lo que por nos está ordenado y se ordenare para la buena gouernación de las nuestras Yndias y administración de la justicia en ellas, y de hazer que se guarde, cumpla y execute, sin que en ello aya remisión, falta, ni descuydo alguno." (Morales Padrón, 1979). Las primeras leyes (1 a 9) determinaron la reorganización del Consejo de Indias con el propósito de alcanzar un mejor cumplimiento de su tarea protectora. En este mismo camino se optó por hacer un reajuste administrativo en Indias y se planteó la reorganización de las Audiencias para el mejor cumplimiento de la política indigenista de la Corona (leyes 10 a 20). En las leyes 20 a 25 se establecen lineamientos para el trato de los indígenas: se proscribió la esclavitud indígena o cualquier otro tipo de trabajo forzoso; manda asimismo la libertad de los indios cuyo propietario no demuestre su legítima posesión. Esto significa que el indio adquiere la condición de vasallo de los reyes de España. Se estipulan, de acuerdo a esta calidad del indígena, las modificaciones a las encomiendas o repartimientos (leyes 26 a 33) para que en un plazo más o menos cercano todos los indígenas dejarán esta relación; además ya no se encomendarán más indios y las encomiendas que se vayan vacando pasarán a la

asistió el Emperador. Otra consecuencia de la intervención de Las Casas fue la visita al Consejo de Indias, que terminó con la destitución y sanciones a varios consejeros que habían procedido en contra de los intereses de la Corona.

La reacción de los encomenderos fue violenta y a través de *súplicas*, amenazas y rebelión, impidieron su ejercicio. El temor a una insurrección masiva de los colonos (iniciada en Perú por Gonzalo Pizarro) a la par que la protesta de otros sectores entre los que había seglares y regulares hizo que se derogaran rápidamente las disposiciones que habían atacado la encomienda y, en cambio, se mantuvieron las que expresaban la política protectora en Indias. La encomienda no fue extirpada, pero sí se modificó; además se limitó el poder de los encomenderos, al otorgarse a las Audiencias facultades amplias para controlar y ordenar la vida social del indígena.

Como era evidente, la política indiana siguió debatiéndose en la ambigüedad y en la disputa, situación que pretendió superarse en las juntas de Valladolid de 1550-1551¹⁷. El núcleo de las tesis que se dirimieron fue el de la justicia de la guerra de conquista. Esto supuso una confrontación en torno a la identidad (teológica, histórica y jurídica) del indígena como supuesto para determinar los títulos justos de guerra, *dominium rerum* y soberanía, finalmente, a resultas de la contienda, se establecería la forma en que debiera gobernarse la república cristiana de Indias.

La contienda se centró en cuatro títulos de dominio que expuso Sepúlveda y que Las Casas contestó:

Primer argumento: la barbarie del indígena es *a natura*. Se hace patente en el carácter "vicioso" -"amoral", "pecaminoso"- de sus costumbres ("inhumanas y bárbaras", es decir, no respeta "las leyes de la naturaleza"), en su falta de escritura y de capacidad de gobierno y en síntesis por su falta de "prudencia" que los pone en un estado de "inhumanidad"; o bien no son "civiles". Esta irracionalidad hace a los indígenas *servi a natura*, incapaces de gobernarse a sí mismos, faltos

Corona. También se pretendió controlar la fuente de prebendas, los descubrimientos (leyes 34 a 37) y reformar el sistema tributario (ley 39).

¹⁷ Es preciso advertir que existen dos niveles de debate: el oral y el escrito. Del primero el punto de referencia es el "Sumario" de Domingo de Soto; del segundo resta tanto la *Apología* latina de Sepúlveda como la *Apología* de Las Casas.

de "prudencia política". Las Casas refuta esta tesis diciendo que Aristóteles distinguió cuatro tipos de Bárbaros y sólo a un tipo corresponde el *sentido propio*: la tercera clase es la que expresa el *sentido propio* del concepto (no de la etimología, que correspondería al segundo): son los hombres "[...] faltos de razón, de una moral conveniente al hombre y de aquellas cosas que entre todos los hombres han sido admitidas por la costumbre."(1975:128). No existe en ellos la vida social como tal y son "propensos a hacer daño a los demás hombres". Con todo, no pierden la cualidad de prójimos y, por lo tanto, la opción a la salvación; esto significa que no debe mediar una relación de violencia y explotación sino de educación. Y aunque su forma de gobierno sea deficiente -hasta semejarse a la tiranía- es legítima según el derecho natural y divino, de ahí que es injusta la guerra para dominarlos. Son pocos, y es una herejía sostener lo contrario, porque se atenta contra la perfección de Dios.

Segundo argumento: los pecados de los bárbaros contra la ley natural: la idolatría y sacrificios humanos. "La ignorancia de tales pecados a nadie excusa, y por los mismos, Dios destruyó a los pueblos pecadores que habitaban la Tierra prometida y la mayor parte inmolaban víctimas humanas.", dice Sepúlveda (1941:61-62). Es obligatoria la intervención de los cristianos para salvar y proteger al prójimo. La refutación del fraile dominico subraya la falta de jurisdicción sobre los infieles que no están sometidos a la Iglesia y no podrán ser castigados por muy atroces que sean sus crímenes: no son súbditos *en acto* de Cristo, luego, tampoco de la Iglesia. Dios juzga a quien está fuera de la Iglesia.

Tercer argumento: evitar el asesinato de los inocentes que eran inmolados a los dioses. El supuesto de la tesis es el de la obligación, por Derecho natural, de "todos los hombres probos y humanos" de ayudar al prójimo y, ante todo, en el caso de que la vida de éste corra peligro. Las Casas acepta que la Iglesia sí puede impedir la matanza de inocentes, pero no está habilitada para el castigo al carecer de jurisdicción *en acto*. Y si una intervención ocasionara un mal mayor al que pretende reparar (matanza de otros inocentes) es inválida.

Cuarto argumento: la salvación de los infieles. El punto de partida es la legitimidad -por derecho natural y divino- de "[...] corregir a los hombres que van derechos a su perdición y atraerlos a la salvación aun contra su propia voluntad" (1941:65). Existen dos caminos para la evangelización: la predicación pura y la exhortación acompañada de fuerza y temor a los castigos, no para obligar a creer sino para quitar los impedimentos a la evangelización. Descarta Sepúlveda la posibilidad de evangelización pacífica por considerarla "temeraria", es decir, por "tentar a Dios" (puesto que los indígenas se encuentran en un estado de inferioridad en el uso de razón); además, genera grandes obstáculos y puede producir "muy poco ó ningún fruto"(1941:143). El segundo camino es el idóneo debido a la escasez de predicadores, a la rareza de milagros y a la reducida presencia del don de lenguas. La réplica de fray Bartolomé a esta tesis tendrá como punto de partida la interpretación de la "Parábola del banquete nupcial". El obispo de Chiapa descarta la lectura literal e interpreta la palabra "compeler" como una "invitación", como persuasión no como obligación. La única vía válida para difundir el Evangelio es la predicación y el ejemplo cristianos. Además los indígenas son una clase particular de infieles¹⁸ sobre los cuales no rige la potestad española, ni mediaba la acusación de haber injuriado a algún pueblo cristiano.

Los resultados de las deliberaciones de esta junta, y su continuación en el año siguiente, no fueron conocidos de manera inmediata y aún ahora son poco claros. El parecer que se conoce es el resumen de Soto, junto con versiones, tanto de Las Casas como de Sepúlveda (1979:155-160) de que los jueces les había favorecido (Hanke,1985:144-145;1974:121-122; Zavala,1977:137-151).

Como resultado de estas indagaciones y otras posteriores¹⁹ se prohibieron las guerras de conquista, descubrimientos y poblaciones (Real provisión del 13 de mayo e Instrucción de

¹⁸Las Casas (1976:316-317) apunta que los infieles son de cuatro tipos: en la primera ubica a los moros que viven bajo la jurisdicción de los cristianos; en la segunda señala a los apóstatas y los herejes, esto es, cristianos que se han desviado de la norma general; los turcos y los moros forman la tercera clase: ellos viven en tierras de la cristiandad e injurian a los cristianos; por último, existe la categoría de los idólatras y los infieles que viven "en provincias remotísimas"; sobre ellos legalmente no hay soberanía ni imputación de injuria a los cristianos.

¹⁹ En años posteriores son impartidas varias lecturas indianas o que afectan directamente la *questio* (en algunos casos publicadas) por maestros en diversas áreas (teología, filosofía, artes) de Salamanca: Domingo de las Cuevas (1551), Pedro de Sotomayor (1551), Vicente Barrón (1552), Juan de Guevara (1556), Juan de la Peña (1559), Fernando Pérez (1559), Pedro Hernández (1561), Mancio de Corpus Christi (1564), Bartolomé Medina (1565), Luis García del Castillo (1573), Pedro de Aragón (1576), Domingo de Guzmán (1577), Domingo Báñez (1577), Pedro

1556 dirigida a virreyes y gobernadores, Reales cédulas de 1563, 1568 y leyes de 1573), pero, en la práctica, siguieron, aunque en una escala mucho más reducida. Años antes (1551) se abolió la esclavitud del indígena (confirmada en 1554) y se emitieron ordenanzas para devolver tierras a los indios y se aceptó que enviaran procuradores a España para hacer efectivas sus demandas. La encomienda, por otra parte, recibió un tratamiento muy variado: el Consejo de Indias aceptó la perpetuidad (1556, 1559), pero es claro que pronto se concedieron menos; y ya fines del siglo XVIII es sólo un vestigio. Una vez conquistados los grandes imperios, se inició el periodo de evangelización pacífica, y se llevaron a cabo juntas de teólogos para tratar la restitución (1560, 1566); en este sentido tal vez el acontecimiento que pone fin a este periodo es la firma y ratificación el Tratado de Paz Perpetua entre Tito Cusi Yupanqui y Felipe II en 1569.

Una de las consecuencias significativas de esta nueva percepción que se gesta en la Escuela de Salamanca acerca de la duda indígena, es una conciencia histórica más aguda que proviene de un incipiente y temperado relativismo en la comprensión del hombre habitante del Nuevo mundo. Pero no se plantea un entredicho del paradigma occidental: más bien éste se hace universal, pues en su taxonomía y ejes de comprensión (la ley natural y divina) muestran los signos de una visión diferente de la relación entre los gentiles y los cristianos, pero siempre respecto a los patrones cristianos y civilizados. Esta universalización consistió en cimentar y poner en práctica la igualdad ontológica del ser humano o en otras palabras el universalismo cristiano. No se entiende ya el Nuevo Mundo a partir del "ser asiático" o de la mera proyección de la dimensión mítica europea -que jamás dejó de estar presente en las posibilidades del espacio exónico-, sino de la observación de las naciones indias en la Historia.

de Ledesma (1580), Juan Vicente (1582); también maestros de otras universidades disertaron desde el claustro: Juan de Maldonado, maestro de la Universidad de París, Pedro Luis, Maestro de la Universidad de Évora (1574), José de Acosta, maestro de la Universidad de Lima (1576), Francisco Suárez (1580), maestro de la Universidad de Roma, Pedro de Orri-gosa (1598), y Juan de Sandoval y Zapata (1609) maestros de la Universidad de México. Se escribieron también importantes tratados como: *Tratados Relecciones de infidelitate* (1553), *De incis* (1557), *De iustitia et iure* (1563), *De bello infidelium et insularum* (1578), Alonso de Veracruz, Francisco Vitoria, Luis de Molina, Domingo de Soto, respectivamente.

Es evidente que la experiencia y la información que se adquieren en torno a la nueva situación, junto con los marcos evaluativos y comprensivos que dirigen la percepción histórica, evidencian una escisión de la conciencia histórica española respecto al modo de proceder de España en las Indias lo cual da lugar a, por lo menos, dos grandes propuestas de explicación del sentido histórico. Cada una tiene una respuesta a las tres *quaestio* que componen la duda indiana: el derecho de soberanía (*imperium* o *dominium iurisdictionis*), el de propiedad (*dominium rerum*) y la justicia de la guerra. La resolución de la "duda indiana" depende, pues, en buena medida, de la respuesta que se le dé a la identidad de los sujetos, porque para plantear y resolver las *quaestio* es preciso anotar quiénes eran los indígenas y qué papel juegan en la historia, y lo mismo para los españoles.

Bien, adelanto que la diferencia ideológica entre estas interpretaciones de la historia se funda en que, para una, el dominio hispano *de facto* es injusto y para la otra justo. Desde la primera perspectiva se persigue el retorno a una situación histórica de los indígenas en que les reconozca sus derechos y, por consiguiente, la justicia de su "liberación" y resistencia a la tiranía *de facto*. La otra expresa que el dominio es justo porque se funda en el rezago histórico (cultural y moral) de los indígenas, un retraso que valida la supresión de su identidad en forma por lo demás violenta y su subordinación política que entrañaba expoliación.

Ahora bien, en el planteamiento de la identidad de los sujetos destaca un punto común a estas dos perspectivas de la historia: el indígena ve disminuida drásticamente su capacidad de gestarse, es decir, su opción a tener una identidad histórica y a narrarla desde sus parámetros propios. Será, pues, otro sujeto, el español, quien hará la historia y desde su conciencia histórica comprenderá y evaluará la empresa indiana y al indígena. Un logos y una concepción del movimiento histórico se impuso y desde ellos se propone una historia única, la de la salvación cristiana.

La historia de la frontera "atlántica" de España persigue, entre otros fines, no sólo mostrar al indígena desde una perspectiva etnográfica, sino ubicarlo en la historia de los pueblos, con criterios de orden psicológico, político-cultural y religioso. Dos aspectos limitan esta tarea: un marcado etnocentrismo y un pragmatismo evidente que no sobrelleva bien la diferencia cultural. Este reconocimiento es imprescindible para la acción legítima en Indias y

maravilla y la diferencia muestran el poder de Dios y la Naturaleza. No queda lugar para lo radicalmente diferente: los caribes son identificados con los cinocéfalos y los tainos con hombres que aún permanecen en la Edad de Oro. Entonces, la respuesta acerca de quiénes son los indígenas no es difícil para el Almirante: infieles y súbditos del Gran Khan. Sin embargo, toma posesión de las tierras: es un acto de incorporación (*per acquisitionem* y *non per bellum*), de apropiación de una *res nullius* (Morales Padrón, 1975:133-139). El supuesto es que los infieles carecen de soberanía y dominio efectivos al faltarles el conocimiento del Dios verdadero, fuente de la que proviene la legítima posesión de los bienes terrenales y la soberanía. Es el vicario de Cristo en la tierra (*Dominus Orbi*) quien administra la prerrogativa de repartir los bienes y quien sanciona esa posesión. En esta línea justificatoria aparece la idea de la mutua conveniencia: los indígenas serán quienes obtengan el mayor beneficio: recibirán a Dios y una forma "civil" de vida; en cambio, responderán al esfuerzo evangelizador con su fuerza laboral y bienes.

Mayor revuelo causa la comprobación de que las islas de ultramar en realidad son un nuevo continente, el *Mundus Novus* de Vespucio. Éste es el "verdadero" "descubrimiento": hay una "cuarta parte" en la tierra, poblada por "otra" humanidad, por paganos cuya existencia no ha sido prevista por nadie. Sin embargo, hay categorías elaboradas por los juristas medievales que bien sirven para reducir la alteridad de los indígenas. Se habla de "bárbaros", "paganos", "infieles", "idólatras", "herejes", etc. Como lo asienta Pagden (1988:31), al referirse a Vespucio y Pigafetta y, en general, a los intérpretes posteriores, América²: "[...] rara vez se veía como algo nuevo [...] era simplemente como una extensión, en un nuevo espacio geográfico, tanto de las dimensiones conocidas como de las fantásticas del mundo atlántico, tal como se conocía por los escritos de los comentaristas antiguos y modernos."

Sin embargo en 1511 surge la crisis de la "novedad indiana" cuando Montesinos y sus compañeros dominicos no ven ya la disminución vertiginosa de la población indígena como una muestra del *furor Dei*, sino como una consecuencia de la política indiana que permite a los

² Para Américo Vespucio la idea de que las tierras recientemente descubiertas deberían llamarse "Nuevo Mundo" obedecía a que los antiguos autores supusieron que no existía continente alguno al sur del Ecuador, otros pensaron que sí, pero que estaba deshabitado.

conquistadores y encomenderos el abuso sistemático del poder.³ Entonces apelan a la conciencia del monarca y sus letrados para que vigilen el cumplimiento de la misión apostólica que les ha sido encomendada. Esta denuncia muestra un largo esfuerzo teológico-jurídico y político para vencer los esquemas mentales arraigados en la cultura hispana y, de manera particular, en ciertos grupos sociales para quienes es normal o justificable, en vista al "Sumo Bien", la relación violenta -la guerra con los hombres. De ahí que sea impostergable dirimir la condición del indígena y el tipo de vínculo que legítimamente pueden mantener los españoles con ellos. Se investiga, entonces, la condición histórica, jurídica y teológica del indígena. Los resultados directos de estas indagaciones son, entre otros, un afinamiento de las categorías que identifican al otro⁴ superando las burdas descripciones y categorías que usan los navegantes.

El enfrentamiento adquirió mayor dimensión cuando ambas partes recurrieron al Rey. El provincial de los dominicos de Castilla, fray Alonso de Loaysa y el mismo Rey, en respuesta a un informe enviado por Diego Colón, reprimieron al padre Córdoba, pues en su denuncia estaba implícito el cuestionamiento del dominio del rey sobre los nuevos territorios. Entonces, fray Antonio de Montesinos aclara que los propósitos de la denuncia eran los de enmendar la tiranía que vejaba y exterminaba al indígena. Como contestación al informe, el

³ Además, sin ser el propósito, el Sermón de Adviento cuestionó indirectamente los derechos de dominio de la Corona y llamó a las conciencias del rey y de algunos de sus letrados a cuidar el cumplimiento de la misión apostólica. La denuncia siguió el tenor del sermón, de sobra conocido, que siempre constituye un referente para entender el cariz que tomó el debate: Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué auctoridad[sic] habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras, mansas y pacíficos donde tan infinitos dellas, con muerte y estragos nunca oídos, habéis consumido [en] que, de los excesivos trabajos que les dáis, incurren y se os mueren y, por mejor decir, los matáis por sacar y adquirir oro cada día? Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine y cognozcan a su Dios y criador [sic] sean bautizados, oigan misa guarden las fiestas en domingos? ¿Estos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amellos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? Esto no sentís? Tened por cierto, que en el estado [en] que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo. (1994:1762)

Las Casas narró el inmediato desconcierto de los encomenderos y de las autoridades que reaccionaron violentamente: fray Antón de Montesinos debía ser castigado -cito al obispo de Chiapa que recoge la opinión general- por "sembrador de doctrina nueva, nunca oída". Los colonos interpretaron las palabras en términos de un *deservicio* al Rey. El domingo siguiente, a pesar de las amenazas, Montesinos predicó en los mismos términos y anunció que se negaría la confesión a todos los encomenderos.

⁴ Aclara Guy Rozat (1995:11) que el sentido de novedad indiana, para la mayoría de los evangelizadores franciscanos, no es realmente geográfico-espacial sino teológico: América era el reducto del demonio y estaba siendo expulsado.

Rey convocó a una junta en Burgos, el primer acto oficial en el cual se trató -como lo llamaría Las Casas- la "reforma" de Indias y el debate por la justicia y dignidad del indígena. El punto central de la discusión fue saber si legítimamente el Rey podía poseer las tierras y usufructuar el trabajo de los indígenas. Y la conclusión fue que sí.

Según esto, la condición de infiel no significa negar la posesión y disfrute de los bienes, porque la *ratio*, como lo postula el Derecho natural, es suficiente para el dominio; tampoco, por sí sola la infidelidad, es causa de guerra justa. En lo que parece una incongruencia, Palacios Rubios considera que los infieles que han aceptado la soberanía castellana también pierden su soberanía política: "Estos señores y caciques, antes de su conversión al cristianismo, no tenían en absoluto poder alguno, ni prelación, ni jurisdicción por propio derecho, sino en virtud de un cierto conocimiento precario por parte de la Iglesia, y que tampoco los tienen hoy ni pueden usarlos, por prohibirlo Vuestra Majestad." (Palacios Rubios:1954:52). Concluye Zavala entonces que (1954:LXXXIX) "[...] el primitivo Derecho natural ampara a los gentiles en lo que respecta a personas y bienes, pero no en lo que da al derecho de gobernar a sus súbditos."⁵

En cuanto al trabajo de los indios que se han incorporado pacíficamente, Palacios Rubios resuelve que deberá ser prestado en los mismos términos que los otros súbditos de España.⁶ Esta idea, plasmada en las ordenanzas de Burgos, no significó la supresión de la encomienda, aunque, de acuerdo a la política protectora de la Corona, sí se trató de moderarla y dispensar un trato atento a la dignidad humana de los indígenas. En estas leyes se hizo explícita la condición libre y racional del indígena, así como la inmediata e indefectible necesidad de su conversión.⁷

⁵Esta situación se presenta debido a que Palacios Rubios (1954:110-111) sostiene, de acuerdo con el Ostiense, la supremacía de la Iglesia sobre los infieles: "La iglesia, que en virtud de un consentimiento precario permite a los infieles poseer la jurisdicción, sin que dicho consentimiento les transfiera el dominio ni la posesión [...] sino tan sólo una especie de detentación, duradera únicamente mientras perdure la aquiescencia y voluntad de aquella [...]"

⁶Palacios acepta la institución de la encomienda como idónea debido a la baja capacidad de raciocinio de los indígenas que traducido en términos de política significaba "ineptitud" e "incapacidad" para gobernarse y siguiendo -aunque no de manera estricta- la teoría de la servidumbre natural de Aristóteles propone el tutelaje de los indígenas, precisamente a través de la encomienda.

⁷El "buen tratamiento" que debía dispensarse al indígena tal como fue propuesto en estas ordenanzas consistía entre otras en concederle un descanso de 40 días después de 5 meses de trabajo; una alimentación que incluyera la carne (considerando también los días festivos); debían recibir hamacas, vestidos y habitación y se prohíbe cargarles

Pero Fray Pedro de Córdoba objetó algunas de las disposiciones que surgieron de estas ordenanzas de ahí que se convocara a una nueva junta en Valladolid (1513). Otra razón para esta reunión es la próxima expedición de Pedrarias, "el Justador" a tierras continentales. La cuestión era ahora la justicia de la guerra, la causa directa de los malos tratos que después recibían los indígenas. Los dominicos argumentaron que los indígenas vivían pacíficamente en sus tierras con plena legitimidad y propiedad de sus bienes y no habían injuriado a los españoles. El corolario de esta posición jusnaturalista era que los indígenas son racionales y libres. La contraparte argumentaba, junto con el título pontificio de donación, la pérdida del dominio debido a la idolatría o a su condición de infieles. Los dominicos cedieron y Palacios Rubios preparó el Requerimiento.⁸

De regreso a La Española, fray Pedro de Córdoba y sus compañeros de orden planearon un importantísimo ensayo que mostraría en los hechos la posibilidad de la evangelización apostólica. Se trataba de la colonización de la costa de Paria (Florida), todavía no tocada por los españoles, pero esta obra fue frustrado por los mismos conquistadores igual que el de Las Casas⁹ en Cumaná.¹⁰

así como el maltrato verbal, los azotes, los palos y la reclusión. A las mujeres debía respetársele su condición de encintas y no hacerlas trabajar. En lo que toca a lo espiritual, se postula que deberán establecerse templos por todas partes de modo que puedan asistir a misa con facilidad y un adoctrinamiento "con dulzura" y obligatoria, sacramentos gratuitos etc. Y para lograr el cumplimiento de estas leyes se nombrarán dos visitadores.

⁸ En el "primer ciclo" dice Silvio Zavala, el dominio se fundaba "[...] o en la ampliación de jurisdicciones y valores propios de Occidente (Autoridad temporal del Papa, jurisdicción universal del emperador), o en deprimir la categoría jurídica del indio por ser bárbaro, pecador, infiel, vicioso; hallado alguno de estos títulos se concluía el deber de los indios de someterse pacíficamente, y que si se resistían podían los europeos declararles al guerra (1971:15). El mejor representante de este ciclo es Juan López Palacios Rubios. Pueden citarse además los nombres de Matías de Paz Gregorio López, Fernández de Enciso.

⁹ Por este tiempo Las Casas, que ya había mudado su condición de encomendero, se dirigió a España con el cometido de "remediar" a las Indias. Al regente Cisneros y a Adriano de Utrecht les pidió la abolición de la encomienda y la incorporación de los indígenas como tributarios directos del rey, es decir, como vasallos libres al igual que los de Italia y Aragón. Una decisión de tal magnitud precisó de mayores informes. El regente solicitó entonces a los monjes Jerónimos una indagación en torno a la capacidad de ejercer la norma civil que tenían los naturales; si la tenían, eran libres. La abrumadora mayoría de colonos contestó que no. Supuso Las Casas que la gente interesada en la servidumbre de los indios fue la entrevistada y de nuevo partió a España para refutar los informes. Esta vez consiguió una entrevista con Jean le Sauvage, el Gran Canciller de Carlos V, que accedió a su petición de ayuda, pero con la muerte de éste, la conducción de la política indiana recayó de nuevo en Fonseca, quien de inmediato neutralizó la labor que en favor de los indios había logrado Las Casas apoyado en el Memorial acerca del gobierno de los indios hecho en el Convento de San Esteban, en Salamanca por 13 teólogos dominicos. En este documento se avalaba la capacidad de los indios para recibir la fe cristiana y se declaraba herética la afirmación contraria (Casas, 1994, III:2177). Se procedió a realizar un esfuerzo de evangelización pacífica en la costa de Cumaná con

Hacia 1540, la lectura pública (1539) de *De Indis* de Vitoria, marca el hito de la madurez de las posturas teológico-jurídicas que corresponden al llamado "segundo ciclo" de la controversia de América. Desde la cátedra universitaria, los teólogos-juristas de Salamanca inauguran el "segundo ciclo" en el tratamiento de la justicia del dominio español. Este ciclo es mucho menos uniforme y se distingue del anterior, en esencia, por dos razones: no se aceptan como títulos válidos para la expansión ni la autoridad universal del Papa en lo temporal, ni la jurisdicción universal del emperador. Además, señala Zavala, no se pretende justificar el dominio español en la depresión de la "categoría jurídica del indio por ser bárbaro, pecador, infiel, vicioso". En resumidas cuentas "[...] los títulos que podrían justificar las relaciones de los cristianos con los gentiles habían de ser más depuradas y de carácter más universal" (Zavala, 1984:36). Se trata, pues, de hacer un uso más congruente de la ley natural que el que hizo Palacios Rubios, lo cual significaría roces -que posiblemente Palacios Rubios quiso evitar- con el Rey. Los indígenas quedan como menores de edad, como *insensati*, como niños y no como siervos por naturaleza, incapaces de ejercer la razón práctica o frónesis, porque viven en un estado de "semirracionalidad" debido a su "pobre y bárbara educación"; son una especie de "niños naturales" -"[...] no una tercera especie de animal, entre el hombre y el mono, criada de Dios para el mejor servicio del hombre." (Pagden, 1988:147) que pueden ser tutelados mientras llegan a la mayoría de edad, al uso total de la razón.¹¹ Los indígenas, por consiguiente, poseen derechos de propiedad, pero no están en capacidad (*facultas*) de ejercerlos. La Corona puede tutelarlos, es decir, asumir la soberanía, pero no está habilitada para poseer sus bienes. Así Vitoria, en el marco del derecho natural, recusa los argumentos que estiman que los indígenas

labriegos castellanos. Este proyecto -que algunos han calificado como "utopía"- fracasó por la intervención de los buscadores de perlas

¹⁰Este un punto polémico especialmente por el sentido que se le ha dado al concepto de utopía. Hay que descartar el sentido de "irrealizable" o de "descabellado" tal y como lo señalan Marcel Bataillon (1976:45-60) y José Maravall (1982:173-190) quien pondera la estrecha relación del proyecto lascaiano con su actividad política. Posteriormente, en este último sentido, y no sin paradoja, Jesús Torrecilla y Barón Rouge hablan de "utopía práctica"(1992:39-52;98-102) o "utopía empírica" (Cro, 1983:53-68). También se han tratado de construir, no sin contradicciones, las diversas relaciones con la obra de Moro (Bapiste, 1990:61-67) y sus vínculos a través de la postulación del "género utópico" (Cro, 1983:3-5) así como la relación de la utopía con la idea de "Edad Dorada" y la imagen del "buen salvaje"(Maravall, 1982:155-173).

¹¹Es patente que esta imagen del indígena se contraponen a la del *servi a natura* debido a que mantenía en potencia los derechos derivados de la facultad racional, derechos que los haría efectivos cuando tuvieran la "mayoría de edad".

pueden perder la posesión de sus bienes (*dominium rerum*)¹² por ser pecadores, o infieles. De la primera afirma que es una herejía al estilo de Lutero y Calvino, pues el hombre si tiene derecho a dominio civil aun cuando esté en pecado mortal. Tampoco el paganismo, ni la infidelidad son causa de la pérdida de dominio, porque éste deriva de la racionalidad. La apropiación de los bienes puede hacerse, según el derecho de gentes, cuando se impide el derecho a viajar (*ius peregrinandi*) y comerciar, se trata, pues, del título de la comunicación natural que incluye también el derecho a la predicación (*ius predicandi*). Según esto, hay un derecho a predicar la religión cristiana, aunque no se obliga a aceptarla.¹³ La religión, en suma, no crea derechos, pero es causa de guerra justa el que se impida el ejercicio de éstos. En tal sentido, la guerra tiene la misión de dar seguridad a los predicadores del Evangelio y a los neófitos. Sin embargo, Vitoria sabe que este título da lugar a los abusos de la conquista.¹⁴ También acepta como causa de guerra, despojo y soberanía, la defensa de los inocentes ante la "tiranía" del sacrificio y canibalismo, pecados antinatura. Otro título reside en la elección "verdadera y voluntaria" de la soberanía española debido a que los indígenas se muestren dispuestos a reconocer en los españoles cualidades como "humanidad y sabia administración". La defensa de los aliados ante la amenaza de otra nación es otro título y, finalmente, pone en duda el título de la superioridad social de los españoles y la inferioridad del indígena. Ante esta situación los españoles asumen el papel de jueces y pueden apropiarse de los bienes -o explotar los recursos- de los indígenas, si lo juzgan adecuado y si lo permitía la condición pusilánime del indígena. El despojo efectivo de los bárbaros proviene de los derechos obtenidos a partir de la victoria en una guerra justa (es decir, que esté amparada por un título

¹²Afirma Vitoria (1985:28) que los indígenas "[...] *estaban pública y privadamente, en pacífica posesión de las cosas: luego absolutamente (si no consta lo contrario) deben ser tenidos por verdaderos señores, y no se les puede despojar de su posesión en tales circunstancias.*"

¹³Vitoria dice que la predicación del Evangelio es un mandato para el cristiano; la creencia en el dios cristiano tiene el valor de verdad absoluta e implica la salvación y la felicidad. La predicación asume también el carácter de "corrección fraterna", que es un asunto de derecho natural. Por último, por la condición de prójimo del indígena

¹⁴Resulta interesante observar la precaución de Vitoria (1985:67-68) que advierte muy bien las posibles circunstancias de este título: "Yo no dudó que no haya habido necesidad de acudir a la fuerza de las armas para poder permanecer allí los españoles; pero temo no haya ido la cosa más allá de lo que el derecho y lo honesto permitían.

justo y conducida rectamente¹⁵): "Es lícito resarcirse con los bienes del enemigo de los gastos de la guerra y de todos los daños causados por él injustamente. Así, la guerra acepta el despojo de todos los vencidos incluso puede cautivárseles, pues "la libertad y cautividad se señalan como bienes de fortuna." Los argumentos de soberanía (*dominium iurisdictionis*) que Vitoria plantea a la Corona presentan dos grandes opciones: una, si surgía del consentimiento de los gobernantes indígenas y, otra, sin éste. La primera se resuelve acatando la autoridad del Emperador, pero sin que medie el temor; la segunda, sin el consentimiento de los gentiles, es decir, mediante la violencia, tanto física como psicológica. Ya no se acepta, repito, la validez del dominio universal del Emperador, ni la autoridad temporal universal del Papa, ni el derecho de descubrimiento. Fray Bartolomé es partidario de estos argumentos, sin embargo, no consideraba a los indígenas como menores de edad que debían ser tutelados.

En junio de 1540 llegó de nuevo Las Casas a España, con el convencimiento de lograr una reforma definitiva de Indias. Hasta febrero de 1542 esperó junto con Jacobo de Testera la entrevista con el Emperador en Valladolid. Su información movió la conciencia del soberano ya tocada por las *Relecciones* de Vitoria y convocó a una Junta extraordinaria a resultas de la cual salieron las *Leyes Nuevas*¹⁶, aprobadas en polémicas sesiones a las que ocasionalmente

¹⁵"La única y sola causa justa de hacer la guerra es la injuria recibida" aclara Vitoria y, además, la injuria debe ser grave y no debe promoverse por deseo de poder gloria o provecho particular de un príncipe. Tampoco es legítimo que la divergencia religiosa sea una causa para promover la guerra (1985:81-82).

¹⁶ Las *Leyes Nuevas* de 1542 (proclamadas oficialmente en marzo de 1544) se dirigieron a normar en forma distinta las relaciones entre los indios y españoles ya no a través del marco institucional de la encomienda, la conquista y la esclavitud. El núcleo de estas leyes es la protección del indígena: "Y porque nuestro principal yntento y voluntad siempre ha sido y es de la conservación y agmento de yndios y que sean ynstruidos y enseñados en cosas en las cosas de nuestra sancta fee cathólica y bien tratados como personas libres y vasallos nuestros, como lo son, encargamos y mandamos a los del dicho nuestro Consejo tengan siempre muy gran atención y especial cuydado sobre todo de la conservación y buen gouierno y tratamiento de los dichos yndios, y de saber como se cumple y executa lo que por nos está ordenado y se ordenare para la buena gouernación de las nuestras Yndias y administración de la justicia en ellas, y de hazer que se guarde, cumpla y execute, sin que en ello aya remisión, falta, ni descuydo alguno." (Morales Pedrón, 1979). Las primeras leyes (1 a 9) determinaron la reorganización del Consejo de Indias con el propósito de alcanzar un mejor cumplimiento de su tarea protectora. En este mismo camino se optó por hacer una reajuste administrativo en Indias y se planteó la reorganización de las Audiencias para el mejor cumplimiento de la política indigenista de la Corona (leyes 10 a 20). En las leyes 20 a 25 se establecen lineamientos para el trato de los indígenas: se proscribió la esclavitud indígena o cualquier otro tipo de trabajo forzoso; manda asimismo la libertad de los indios cuyo propietario no demuestre su legítima posesión. Esto significa que el indio adquiere la condición de vasallo de los reyes de España. Se estipulan, de acuerdo a esta calidad del indígena, las modificaciones a las encomiendas o repartimientos (leyes 26 a 33) para que en un plazo más o menos cercano todos los indígenas dejen esta relación; además ya no se encomendarán más indios y las encomiendas que se vayan vacando pasarán a la

asistió el Emperador. Otra consecuencia de la intervención de Las Casas fue la visita al Consejo de Indias, que terminó con la destitución y sanciones a varios consejeros que habían procedido en contra de los intereses de la Corona.

La reacción de los encomenderos fue violenta y a través de *súplicas*, amenazas y rebelión, impidieron su ejercicio. El temor a una insurrección masiva de los colonos (iniciada en Perú por Gonzalo Pizarro) a la par que la protesta de otros sectores entre los que había seglares y regulares hizo que se derogaran rápidamente las disposiciones que habían atacado la encomienda y, en cambio, se mantuvieron las que expresaban la política protectora en Indias. La encomienda no fue extirpada, pero sí se modificó; además se limitó el poder de los encomenderos, al otorgarse a las Audiencias facultades amplias para controlar y ordenar la vida social del indígena.

Como era evidente, la política indiana siguió debatiéndose en la ambigüedad y en la disputa, situación que pretendió superarse en las juntas de Valladolid de 1550-1551¹⁷. El núcleo de las tesis que se dirimieron fue el de la justicia de la guerra de conquista. Esto supuso una confrontación en torno a la identidad (teológica, histórica y jurídica) del indígena como supuesto para determinar los títulos justos de guerra, *dominium rerum* y soberanía, finalmente, a resultas de la contienda, se establecería la forma en que debiera gobernarse la república cristiana de Indias.

La contienda se centró en cuatro títulos de dominio que expuso Sepúlveda y que Las Casas contestó:

Primer argumento: la barbarie del indígena es *a natura*. Se hace patente en el carácter "vicioso" -"amoral", "pecaminoso"- de sus costumbres ("inhumanas y bárbaras", es decir, no respeta "las leyes de la naturaleza"), en su falta de escritura y de capacidad de gobierno y en síntesis por su falta de "prudencia" que los pone en un estado de "inhumanidad"; o bien no son "civiles". Esta irracionalidad hace a los indígenas *servi a natura*, incapaces de gobernarse a sí mismos, faltos

Corona. También se pretendió controlar la fuente de prebendas, los descubrimientos (leyes 34 a 37) y reformar el sistema tributario (ley 39).

¹⁷ Es preciso advertir que existen dos niveles de debate: el oral y el escrito. Del primero el punto de referencia es el "Sumario" de Domingo de Soto; del segundo resta tanto la *Apología latina* de Sepúlveda como la *Apología* de Las Casas.

de "prudencia política". Las Casas refuta esta tesis diciendo que Aristóteles distinguió cuatro tipos de Bárbaros y sólo a un tipo corresponde el *sentido propio*: la tercera clase es la que expresa el *sentido propio* del concepto (no de la etimología, que correspondería al segundo): son los hombres "[...] faltos de razón, de una moral conveniente al hombre y de aquellas cosas que entre todos los hombres han sido admitidas por la costumbre."(1975:128). No existe en ellos la vida social como tal y son "propensos a hacer daño a los demás hombres". Con todo, no pierden la cualidad de prójimos y, por lo tanto, la opción a la salvación; esto significa que no debe mediar una relación de violencia y explotación sino de educación. Y aunque su forma de gobierno sea deficiente -hasta semejarse a la tiranía- es legítima según el derecho natural y divino, de ahí que es injusta la guerra para dominarlos. Son pocos, y es una herejía sostener lo contrario, porque se atenta contra la perfección de Dios.

Segundo argumento: los pecados de los bárbaros contra la ley natural: la idolatría y sacrificios humanos. "La ignorancia de tales pecados a nadie excusa, y por los mismos, Dios destruyó a los pueblos pecadores que habitaban la Tierra prometida y la mayor parte inmolaban víctimas humanas.", dice Sepúlveda (1941:61-62). Es obligatoria la intervención de los cristianos para salvar y proteger al prójimo. La refutación del fraile dominico subraya la falta de jurisdicción sobre los infieles que no están sometidos a la Iglesia y no podrán ser castigados por muy atroces que sean sus crímenes: no son súbditos *en acto* de Cristo, luego, tampoco de la Iglesia. Dios juzga a quien está fuera de la Iglesia.

Tercer argumento: evitar el asesinato de los inocentes que eran inmolados a los dioses. El supuesto de la tesis es el de la obligación, por Derecho natural, de "todos los hombres probos y humanos" de ayudar al prójimo y, ante todo, en el caso de que la vida de éste corra peligro. Las Casas acepta que la Iglesia sí puede impedir la matanza de inocentes, pero no está habilitada para el castigo al carecer de jurisdicción *en acto*. Y si una intervención ocasionara un mal mayor al que pretende reparar (matanza de otros inocentes) es inválida.

Cuarto argumento: la salvación de los infieles. El punto de partida es la legitimidad -por derecho natural y divino- de "[...] corregir a los hombres que van derechos a su perdición y atraerlos a la salvación aun contra su propia voluntad" (1941:65). Existen dos caminos para la evangelización: la predicación pura y la exhortación acompañada de fuerza y temor a los castigos, no para obligar a creer sino para quitar los impedimentos a la evangelización. Descarta Sepúlveda la posibilidad de evangelización pacífica por considerarla "temeraria", es decir, por "tentar a Dios" (puesto que los indígenas se encuentran en un estado de inferioridad en el uso de razón); además, genera grandes obstáculos y puede producir "muy poco ó ningún fruto"(1941:143). El segundo camino es el idóneo debido a la escasez de predicadores, a la rareza de milagros y a la reducida presencia del don de lenguas. La réplica de fray Bartolomé a esta tesis tendrá como punto de partida la interpretación de la "Parábola del banquete nupcial". El obispo de Chiapa descarta la lectura literal e interpreta la palabra "compeler" como una "invitación", como persuasión no como obligación. La única vía válida para difundir el Evangelio es la predicación y el ejemplo cristianos. Además los indígenas son una clase particular de infieles¹⁸ sobre los cuales no rige la potestad española, ni mediaba la acusación de haber injuriado a algún pueblo cristiano.

Los resultados de las deliberaciones de esta junta, y su continuación en el año siguiente, no fueron conocidos de manera inmediata y aún ahora son poco claros. El parecer que se conoce es el resumen de Soto, junto con versiones, tanto de Las Casas como de Sepúlveda (1979:155-160) de que los jueces les había favorecido (Hanke,1985:144-145;1974:121-122; Zavaia,1977:137-151).

Como resultado de estas indagaciones y otras posteriores¹⁹ se prohibieron las guerras de conquista, descubrimientos y poblaciones (Real provisión del 13 de mayo e Instrucción de

¹⁸Las Casas (1976:316-317) apunta que los infieles son de cuatro tipos: en la primera ubica a los moros que viven bajo la jurisdicción de los cristianos; en la segunda señala a los apóstatas y los herejes, esto es, cristianos que se han desviado de la norma general; los turcos y los moros forman la tercera clase: ellos viven en tierras de la cristiandad e injurian a los cristianos; por último, existe la categoría de los idólatras y los infieles que viven "en provincias remotísimas"; sobre ellos legalmente no hay soberanía ni imputación de injuria a los cristianos.

¹⁹ En años posteriores son impartidas varias lecturas indígenas o que afectan directamente la *quaestio* (en algunos casos publicadas) por maestros en diversas áreas (teología, filosofía, artes) de Salamanca: Domingo de las Cuevas (1551), Pedro de Sotomayor (1551), Vicente Barrón (1552), Juan de Guevara (1556), Juan de la Peña (1559), Fernando Pérez (1559), Pedro Hernández (1561), Mancio de Corpus Christi (1564), Bartolomé Medina (1565), Luis García del Castillo (1573), Pedro de Aragón (1576), Domingo de Guzmán (1577), Domingo Báñez (1577), Pedro

1556 dirigida a virreyes y gobernadores, Reales cédulas de 1563, 1568 y leyes de 1573), pero, en la práctica, siguieron, aunque en una escala mucho más reducida. Años antes (1551) se abolió la esclavitud del indígena (confirmada en 1554) y se emitieron ordenanzas para devolver tierras a los indios y se aceptó que enviaran procuradores a España para hacer efectivas sus demandas. La encomienda, por otra parte, recibió un tratamiento muy variado: el Consejo de Indias aceptó la perpetuidad (1556, 1559), pero es claro que pronto se concedieron menos, y ya fines del siglo XVIII es sólo un vestigio. Una vez conquistados los grandes imperios, se inició el periodo de evangelización pacífica, y se llevaron a cabo juntas de teólogos para tratar la restitución (1560, 1566); en este sentido tal vez el acontecimiento que pone fin a este periodo es la firma y ratificación el Tratado de Paz Perpetua entre Tito Cusi Yupanqui y Felipe II en 1569.

Una de las consecuencias significativas de esta nueva percepción que se gesta en la Escuela de Salamanca acerca de la duda indiana, es una conciencia histórica más aguda que proviene de un incipiente y temperado relativismo en la comprensión del hombre habitante del Nuevo mundo. Pero no se plantea un entredicho del paradigma occidental: más bien éste se hace universal, pues en su taxonomía y ejes de comprensión (la ley natural y divina) muestran los signos de una visión diferente de la relación entre los gentiles y los cristianos, pero siempre respecto a los patrones cristianos y civilizados. Esta universalización consistió en cimentar y poner en práctica la igualdad ontológica del ser humano o en otras palabras el universalismo cristiano. No se entiende ya el Nuevo Mundo a partir del "ser asiático" o de la mera proyección de la dimensión mítica europea -que jamás dejó de estar presente en las posibilidades del espacio exótico-, sino de la observación de las naciones indias en la Historia.

de Ledesma (1580), Juan Vicente (1582); también maestros de otras universidades diseñaron desde el claustro: Juan de Maldonado, maestro de la Universidad de París, Pedro Luis, Maestro de la Universidad de Évora (1574), José de Acosta, maestro de la Universidad de Lima (1576), Francisco Suárez (1580), maestro de la Universidad de Roma, Pedro de Orriosa (1598), y Juan de Sandoval y Zapata (1609) maestros de la Universidad de México. Se escribieron también importantes tratados como: *Tratados Relecciones de infidelitate* (1553), *De indis* (1557), *De iustitia et iure* (1563), *De bello infidelium et insularum* (1578), Alonso de Veracruz, Francisco Vitoria, Luis de Molina, Domingo de Soto, respectivamente.

Es evidente que la experiencia y la información que se adquieren en torno a la nueva situación, junto con los marcos evaluativos y comprensivos que dirigen la percepción histórica, evidencian una escisión de la conciencia histórica española respecto al modo de proceder de España en las Indias lo cual da lugar a, por lo menos, dos grandes propuestas de explicación del sentido histórico. Cada una tiene una respuesta a las tres *quaestio* que componen la duda indiana: el derecho de soberanía (*imperium* o *dominium iurisdictionis*), el de propiedad (*dominium rerum*) y la justicia de la guerra. La resolución de la "duda indiana" depende, pues, en buena medida, de la respuesta que se le dé a la identidad de los sujetos, porque para plantear y resolver las *quaestio* es preciso anotar quiénes eran los indígenas y qué papel juegan en la historia, y lo mismo para los españoles.

Bien, adelanto que la diferencia ideológica entre estas interpretaciones de la historia se funda en que, para una, el dominio hispano *de facto* es injusto y para la otra justo. Desde la primera perspectiva se persigue el retorno a una situación histórica de los indígenas en que les reconozca sus derechos y, por consiguiente, la justicia de su "liberación" y resistencia a la tiranía *de facto*. La otra expresa que el dominio es justo porque se funda en el rezago histórico (cultural y moral) de los indígenas, un retraso que valida la supresión de su identidad en forma por lo demás violenta y su subordinación política que entrañaba expoliación.

Ahora bien, en el planteamiento de la identidad de los sujetos destaca un punto común a estas dos perspectivas de la historia: el indígena ve disminuida drásticamente su capacidad de gestarse, es decir, su opción a tener una identidad histórica y a narrarla desde sus parámetros propios. Será, pues, otro sujeto, el español, quien hará la historia y desde su conciencia histórica comprenderá y evaluará la empresa indiana y al indígena. Un logos y una concepción del movimiento histórico se impuso y desde ellos se propone una historia única, la de la salvación cristiana.

La historia de la frontera "atlántica" de España persigue, entre otros fines, no sólo mostrar al indígena desde una perspectiva etnográfica, sino ubicarlo en la historia de los pueblos, con criterios de orden psicológico, político-cultural y religioso. Dos aspectos limitan esta tarea: un marcado etnocentrismo y un pragmatismo evidente que no sobrelleva bien la diferencia cultural. Este reconocimiento es imprescindible para la acción legítima en Indias y

proviene de la concepción cristiana de la historia del hombre. Según esto, los humanos son iguales, no hay pueblos elegidos; no hay una sociedad cuyos destinos sean más importantes que los demás. Es una "[...] historia universal cuyo tema [...] [es] el desarrollo general de la comunicación de los propósitos de Dios respecto al hombre." (Collingwood, 1952:56) De ahí que la historia se remonte al origen del mundo y al surgimiento de las razas y población de los territorios, y vaya hasta la meta humana, la salvación. En este sentido, todas las historias particulares se subordinan a una historia sagrada. ¿Cuál era la posición del indígena en esta historia? Bien, la pregunta se responde directamente a partir de su ubicación en un momento de esa historia. El mundo vive la última edad. En efecto hay una periodización del acontecer. La historia cristiana durante el Medioevo concebía que la transitoriedad histórica afecta a la substancia misma de los sujetos históricos. Transitoriedad reflejada -en vista de la existencia de un plan divino- en la división de la historia en periodos, dotados cada uno de características propias. La historia se concibe "[...] in terms of a development in time, either by simply accenting the ultimate aim of the sequence of years, the end of this world, or by insisting that the succession of ages signaled substantial changes in the human situation." (Breisach, 1994:139).

Los acontecimientos centrales de la periodización²⁰ son la creación, y la parusia -simultánea al juicio final. Se encuentra la irrupción de Cristo en la historia (la Encarnación). La vastedad temporal entre estos dos momentos se organizó en edades, imperios, edades de la vida

²⁰Gurjevich expone a propósito de las *aeones mundi* que en la visión de mundo medieval el tiempo sagrado coexistía con el profano siendo aquél el "único auténtico". De ahí que el tiempo bíblico no era "transitorio" sino "absoluto". Con el acto de la "redención" el tiempo tuvo una duración particular en la que los "plazos" estaban a punto de "cumplirse" o ya se "habían cumplido". Dios reinaba ya, el tiempo había alcanzado su plenitud, habían llegado los "últimos tiempos", el "fin del mundo", pero el tiempo no se había acabado del todo en la solución final. De ahí que no sea sino hasta finales de la época medieval (siglo XII, aproximadamente) que se inicie una comprensión cronológica del mundo por parte del historiador. Puede pensarse que a partir de ese siglo los acontecimientos mundanos tuvieron mayor relieve debido a su carácter ejemplar, jurídico sobre todo para conocer algunos aspectos de la manifestación de la voluntad divina en un tiempo futuro. Razón directa fue una percepción del cambio que se estaba dando en el mundo cristiano y particularmente en la esfera teológica se presentaba una nueva relación entre el hombre y Dios: "But as historians and historically-minded theologians coped with the accelerating pace of change, they were affected by a subtle contemporary shift in the perceived relationship between God and human beings. So far believers had seen God primarily as a stern judge, to be approached by the penitent and awestruck sinners in fear and trembling; presently human beings sought to bridge the hierarchical gap between them and God through such human emotions as love and affection. That view tended to elevate human affairs to a new importance and to transform Christ's entrance into the world from a unique atonement for human sins into a challenge to have human nature resembled more closely God's image." (Breisach, 1994:139)

y edades de la Gracia y de la Ley. El esquema de las edades²¹ del mundo más popular en la Edad Media, es el de San Agustín. Según él, el mundo estaba marcado por la sucesión de seis edades históricas análogas a seis edades humanas: la de la creación de Adán al diluvio (*infantia*), del diluvio hasta Abraham (*pueritia*), desde Abraham a David (*adolescencia*), de David al exilio en Babilonia (*iuventus*), del exilio al nacimiento de Cristo (*senior*) y del nacimiento de Cristo al final (*senectus*). Es evidente que en la conciencia histórica medieval, como lo anota Guriévich (1990:146), "había un matiz de pesimismo histórico": se vivía en el fin de mundo en un clima de decadencia moral. De ahí que fuese perceptible una idea de involución (*mundus senectus*), no de progreso en el tiempo profano.

En ninguno de estos esquemas existe la noción de progreso: ésta apareció a fines de la Edad Media; sin embargo, la idea no es nueva pues proviene de los padres de la Iglesia. Se trata de una nueva concepción de la relación del hombre con Dios según la cual la historia es el proceso de educación de la humanidad. Es decir, hay un progreso que se entiende como perfeccionamiento moral que se manifiesta en la vida histórica-cultural de los pueblos. Conforme a esto se encuentran pueblos en diferentes grados de desarrollo, moral, cultural e histórico. Pero, hay distinciones importantes de estos estadios: hordas de salvajes que no viven en ciudades, los bárbaros, los civilizados o políticos, y el *homo renatus* cristiano. En efecto, la distinción histórica-cultural se operó, pues, en términos de un vivir social y un vivir histórico

²¹ En esta línea Breisach explica que el primer esquema evolutivo es de el Abad Hugo de San Víctor (siglo XII) quien divide al mundo en tres edades: la ley natural, la de la ley escrita y el tiempo de gracia. En la primera, que sucede después de la Caída, la humanidad se encuentra separada de Dios y es débil en mente y cuerpo. Es una fe rudimentaria. La segunda se refiere únicamente a los judíos, pero a pesar de ello, la humanidad se encuentra sacramentalmente más cerca de Dios. Finalmente, toda la humanidad tiene una unidad sacramental con Dios, es el periodo de la plenitud y universalidad de la fe. Otra manera de plasmar el "progreso" la sustentó Joaquín de Fiore. Su esquema propone la existencia de tres grandes épocas y en cada una de ellas dominan sucesivamente las tres personas de la Santísima Trinidad: la época del Padre o del Antiguo Testamento; la del Hijo, o del Nuevo Testamento y la del Espíritu Santo. Cada una revela una nueva faceta de la divinidad y, con ello, se establece el perfeccionamiento progresivo del ser humano. También en la misma perspectiva, Otón de Freising que reelabora la teoría de San Jerónimo surgida de las profecías de Daniel- interpreta la historia como una sucesión de cuatro imperios (*translatio imperii*). El último es el Imperio Romano (los anteriores son el asirio, el persa y el griego) cuyo poder ha sido transferido sucesivamente a los bizantinos y luego a los francos y otros germanos. El Imperio Romano está ya en una etapa de senectud. No obstante, el historiador halla que ciertas características en Occidente temperan, si no es que invalidan, tal juicio; y ello tiene que ver con la savia nueva de la religión cristiana

distintos y, al mismo tiempo, "retrasados" conforme a los tiempos que vivía la cristiandad y el resto del mundo.²²

La pregunta, entonces es por el lugar de los indígenas en esa historia que admite el progreso y cuyo fin es la Salvación. Pero, primero la pregunta es por la condición histórica y cultural, esto es, por el vivir del indígena. El punto de partida es la postulación de una esencia humana constante en el tiempo²³, la Razón, un logos que se muestra a través de expresiones concretas y definidas. Esto implica una posición etnocéntrica y desde ella se estableció el paradigma de hombre y de civilización con respecto al cual tiene que medirse la humanidad. Se deduce un único proceso o sentido histórico: el de la salvación. Así, para comprender y evaluar el devenir de un pueblo, su desarrollo histórico, su grado de perfección, es preciso ir más allá de la dicotomía *polis/natura*, que privilegia la observación de la razón a través de las obras que genera; importa, ante todo, evaluar el estado moral de los pueblos, eso según los parámetros cristianos. Pongo como punto de referencia más acabado la reflexión de Las Casas desarrollada en su *Apología*²⁴ que desde un enfoque en el que predominaba el tomismo, analiza el sentido de la palabra "bárbaro"; el término englobó la diversidad humana de las culturas y de las historias particulares, siempre en referencia a una y, al mismo tiempo, asumió los términos jurídicos y teológicos de la polémica indiana: el derecho de soberanía (*dominium iurisdictionis*) junto con el de propiedad (*dominium rerum*), vistos de manera muy general y en el contexto histórico de Indias, como una cuestión que atañe a la libertad política. De acuerdo con esto la evolución o progreso humano, queda planteada también en una secuencia de imágenes o categorías: "el salvaje", "el bárbaro", "el político" y el *homo renatus* o cristiano.²⁵ Puede observarse que el progreso histórico, cultural y moral van totalmente unidos.

²²Las Casas sostuvo, ante los que plantearon el argumento de la inferioridad del indio por haber sido "llamados" hasta la "hora undécima", la gratitud del amor de Dios. (Gutiérrez, 1992.307-310)

²³Esta esencia puede verse como una unidad psicológica y biológica del ser humano: los hombres, dice Pagden (1988:98), al tener esa unidad no pueden diferir demasiado en cuanto a sus actividades sociales y culturales: los hombres forman parte de una misma polis mundial. Detrás del supuesto de la unidad se encuentra el sistema evaluativo de una sociedad que cree estar convencida de que sus valores están sustentados en la estructura de la realidad.

²⁴A fines del siglo XVI Acosta presentó también una propuesta en *De procurandâ indorum salute* (1984).

²⁵El "salvaje" a quien Aristóteles llama "fiera" es "todo hombre cruel, inhumano, fiero y violento, alejado de la humana razón y por impulso de la ira o de la naturaleza [...] se hace duro, áspero, pendenciero, intolerable y

Suponiendo la unidad esencial del género humano, las formas de explicación del atraso en el proceso histórico cuya meta es la salvación son las siguientes: la primera es que el Demonio ha engañado a los indígenas, ha obnubilado su razón y les hace tomar el bien por el mal. Esta tesis la mantienen un elevado número de religiosos y el grupo conquistador, aunque ciertos sacerdotes encuentran la semilla del cristianismo en el modo de vivir de los indígenas. La tesis de Las Casas, afirma que los indígenas están en una situación de inferioridad, porque son "pueblos nuevos"; y, sin menoscabar la condición de madurez política de los indígenas, señala que les hace falta sólo las palabras evangélicas, pues habían alcanzado un alto grado de desarrollo cultural, que es un proceso en el que "ninguno nace enseñado".²⁶ También tiene en cuenta la tesis del engaño del Demonio, pero no ocupa un lugar determinante.

La diferencia entre ambas posiciones es patente: por un lado, la primera sostiene que la razón no "funciona" cabalmente en el seno de las comunidades indígenas debido al influjo de una fuerza superior, el Demonio, quien les impide un ejercicio correcto de esta potencia. El indígena no razona correctamente, ni hay posibilidad de que lo haga si antes no se combate esta fuerza, es decir, si no se extirpan las idolatrías junto con los *habitus* y las instituciones sociales que provienen directamente de ellas. La diferencia cultural e histórica del indígena es negativa y radicalmente diferente. Con todo, se reconoce la potencia, la facultad de la razón. La segunda sustenta la idea de que la razón sólo está "subutilizada", esto es: el indígena no ha llegado todavía a la plenitud del uso de esta facultad: las imperfecciones en su modo de vida se

cruel y se precipita hacia crímenes que sólo perpetrarían las bestias fieras habitantes de las selvas." (1975:125); luego viene el "bárbaro" "propriadamente dicho": son "[...] aquellos hombres que, por empio y pésimo instinto, o por malas condiciones de la región que habitan son crueles, feroces, estóridos, estúpidos y ajenos a la razón, los cuales no se gobiernan ni con leyes, ni con derecho, ni cultivan la amistad, ni tienen constituida la república o la ciudad de una manera política, más aún, carecen de príncipes, leyes e instituciones" (1975:128). La tercera clase de bárbaros comprende a " todos aquellos que no conocen a Cristo" porque [...] todo hombre, por muy perfecta que sea su administración política, todo hombre, por gran filósofo que sea, está expuesto a las máximas barbaries, esto es, a los peores vicios si no está imbuido de los misterios de la filosofía cristiana" (1975:142).

²⁶ La unidad del género humano tiene como base la racionalidad: si la esencia, si la naturaleza humana es la razón, no es lógica la existencia de diferencias substanciales entre los hombres (Tomás de Aquino *S. Th. I-II, q. 1, a. 1*). Sin embargo, si existen diferencias de carácter accidental que dependen por entero del transcurrir social del ser humano. Dicho en otros términos, son la vida humana en y las cosumbres, entendidas como una segunda naturaleza, los elementos que modelan el desenvolvimiento histórico del ser humano, siempre en vista del fin último.

lo impiden, pero, en sí, podía discernir totalmente, como cualquier hombre, porque poseía la capacidad de razonar y los *prima praecepta*²⁷. Sus errores se fundan en su vivir histórico, en su falta de conocimiento del cristianismo. Cabría una tercera razón en la explicación del atraso del indígena: que la influencia del medio geográfico haya impedido el desarrollo de su potencia racional.²⁸ Las Casas muestra que no hay obstáculos para que la razón del indígena no funcione cabalmente y cierra el paso a los supuestos del determinismo climático.²⁹

Grandes dudas hay entre Las Casas y sus partidarios en torno a la calidad del progreso en la historia que haya generado la empresa india: la gran mortandad y, en muchos casos, el asesinato de los indígenas, y la miseria en que quedan sumidos por la destrucción de sus mundos, no representan algún bien para la sociedad que se está formando ni se traducen en un evidente proceso de mejoría espiritual. Por el contrario, se está creando la sociedad colonial que violentaba los principios de la prudencia política, la justicia, la fe y la caridad hacia el prójimo. Además, la prédica del Evangelio con las lanzas, propicia otras formas de idolatría y "ceguera" entre los españoles, quienes, por "malicia" o "ignorancia", no pueden definir la realidad histórica del indígena al anteponer sus apetitos a los actos de la razón. En este sentido, los conquistadores, dice Las Casas, retrocedieron "históricamente" hacia la barbarie, hasta ser "demonios encarnados": su república no es sino una feroz tiranía. Estos hechos parece que

²⁷De tal forma es evidente esto que, gran parte del programa de etnología comparada de Las Casas, sustentado en la *Apologetica Historia Sumaria*, tenía como propósito expreso el de mostrar el pasado de los pueblos cristianos y civilizados de Europa: un pasado que deja ver la evolución del ser humano; por el contrario, este movimiento relativista no fue motivo de reflexión en la otra visión de la historia.

²⁸La exploración de los mundos "exóticos" y las hipótesis explicativas de la diversidad humana junto con los dones mitificadores daban una importancia radical al clima: un clima desigual sin duda daría origen a monstruos. "Para los autores medievales (como para los del siglo XVI), el clima no solamente ejerce una influencia sobre el físico o la moral de los hombres: los produce, los forma a su imagen. (...) La desigualdad del clima entraña la anomalía, la deformación (y la deformidad), la perversión: ello implica la fealdad." (Kappler, 1986:45)

²⁹Según el obispo de Chiapas -que no hace sino exponer las teorías vigentes- la razón puede ejercerse a plenitud debido a la concurrencia de seis factores -o "causas naturales"- aunque es suficiente la presencia de algunos: éstos son: "la influencia del cielo", "la disposición y calidad de la región y de la tierra", "la composición de los miembros y de los órganos de los sentidos", "la clemencia y suavidad de los tiempos", "la edad de los padres", "la bondad y sanidad de los mantenimientos". El factor determinante es el cielo "[...]no por otra causa sino porque los cuerpos celestiales, influyendo sobre el cuerpo humano su natural virtud, lo disponen antes que el ánima se le infunda para que sea tal o tal, y según lo que requiere aquella disposición así se siguen los grados en el ánima." (1967:116) Cabe aclarar que el influjo de los astros lo recibe también el hombre "a través de la tierra o del aire de la región." (1967:118)

hubieran dejado atrás la posibilidad de la *infantia* que representaba el mundo indígena, particularmente el caribeño, y se impusiera definitivamente esa otra fase o etapa del tiempo, el del *mundus senectus* o la Edad del Hierro. Pero, peor aún, dentro de la agonística cristiana parece haber triunfado el mal. La otra visión de la historia constataba en la destrucción de los indios, un acto del que no eran responsables los pocos españoles que conquistaron América. Tras ellos está la Providencia. Ellos son el vehículo para castigar a los idólatras, aunque se reconocían excesos imputables en términos de justicia, a los españoles. Pero también ven con buenos ojos la conquista porque, una vez que se extirpe el Demonio de esos pueblos, surgirán las mejores comunidades cristianas de la Tierra.

Ahora bien, la misión del cristiano, que era también la del civilizado, estribaba en conducir al pueblo que se encontraba en un estado de "inferioridad" (moral y/o cultural) hacia su "perfección", estado susceptible de alcanzarse al tenor de la normativa cristiana,³⁰ punto máximo del desarrollo de un pueblo, aunque en el interior la Iglesia admite un espectro de posibilidades de perfeccionamiento o inclusive de involución o decadencia al caer en pecado. La solución, por consiguiente, a la distancia cultural y al rezago histórico, sería el producto de un vasto proceso de "educación" cristiana acompañada de un "polimienta" cultural; se trata, en cierta forma de un proceso que hoy denominamos aculturación. De hecho, la historia humana está concebida en términos de un avance moral (que habría de verse como la visión agonística propia del cristianismo en la cual luchan el bien y el mal, Dios y el Demonio), pero que, en cierta medida, lleva implícito -en el estado de debate del siglo XVI- una vertiente que deriva de la oposición naturaleza/humanización (o natural/artificial), de filiación renacentista y aristotélica; orientación que con anterioridad tuvo presencia en los dos grandes encuadres que estructuraron la interpretación de la novedad indiana. De ahí que se usaran en el contexto americano varios conceptos que designaban la diferencia e inferioridad del indígena

³⁰Los hombres, según la visión teológica, son creados a imagen y semejanza de Dios. Él da al hombre la vida social, la libertad y el bien común. Pero, tratando el caso concreto de Indias, el indio es considerado no solamente como ser natural con razón y libertad, sino también como persona -en virtud de su semejanza con Dios- destinada a su salvación. El indio, en función del cual Las Casas escribe sus principios, es considerado como hermano por el cual Cristo dio su vida, de ahí la indignación que siente por el desconocimiento de esta realidad expresada en la crítica a la manera de predicar el evangelio violento como si Dios lo permitiese.

("bárbaros", "paganos", "idólatras", "salvajes", "homúnculos", "infieles") y, como contraparte, otros que afirmaban la condición "superior" del grupo conquistador ("cristiano" y "político", es decir "fiel" y "racional" por antonomasia) en la historia de la humanidad.

Desde otro punto de vista, las huestes apoyaban el "traslado" del Sacro Romano Imperio de Occidente a los Habsburgo y, en concreto, a España (recordemos que la historia también se movía bajo la idea de la *translatio imperii*). El nuevo imperio parecía no seguir el ritmo decadente de los anteriores, ni parece corresponder al mundo *senectus*, el de la sexta edad; más bien es factible hablar de un límite superior de la gloria, fama y apogeo que podía alcanzar un pueblo. La gloria de España en el concierto de los imperios de todos los tiempos no parecía ser un producto de frases infladas por la propaganda y la retórica. Pero, Las Casas muestra los riesgos y las debilidades morales de este imperio e insiste en que ha faltado radicalmente al compromiso con la fe y que España habrá de esperar la justicia divina que, bien vistos su proceder, no será sino el castigo. Es un castigo que el obispo anuncia, pero al mismo tiempo pide a su pueblo que se convierta para evitarlo. Y el camino de la conversión es la reforma de Indias.

En cuanto a sus fines, la historia tiene -desde una perspectiva- la bienaventuranza del hombre (el Reino de los cielos); desde otra, el hombre y su historia son un medio para la realización de la voluntad divina. La historia será, entonces, "providencial"; pero también recibirá el calificativo de "apocalíptica" porque perseguirá "[...] descubrir un ordenamiento inteligible en el curso general de los acontecimientos[...]", es decir, tratará de discernir el plan divino. En este ordenamiento predeterminado del mundo, jugará un papel de primer orden la vida histórica de Cristo que dividirá en dos momentos el tiempo histórico: el anterior a su nacimiento y el posterior. La primera época consistirá en la "preparación ciega" de un acontecimiento que aún no se revela; en la segunda ya hay revelación del plan divino de Dios para con el hombre.

Entonces, una de las tareas más importantes de la historiografía medieval y la de la historiografía indiana, será la explicitación del plan divino³¹ de la historia; en consecuencia, el

³¹ La historia no es la realización de los proyectos humanos, sino de los divinos: éstos hay que entenderlos como un propósito orientado a la vida humana y se realizan a través de la voluntad humana. Dios determina los fines como objetos apetecidos por el hombre y al hombre le atañe alcanzarlos. Es en este sentido en el que el hombre se constituye como el sujeto de su historia, porque todo cuanto pasa en la historia es producto de su voluntad y de su

historiador no orientará su atención exclusivamente hacia el pasado, sino que también estará atento al futuro ya revelado como "parusia", hecho que significa el fin de la historia y el reencuentro con la infinitud temporal de la divinidad (la plenitud de los tiempos). Pero, se conoce el final no la fecha, de ahí que el historiador esté atento a los signos que indican la proximidad del final. La historiografía contiene, entonces, una escatología expresa en el mesianismo y en una visión apocalíptica, junto con la posibilidad de que fuese predecible el futuro. En este sentido se presenta también una faceta más de la disputa del Nuevo Mundo cuando surge la pregunta por la aparición del indígena en la historia.

Ahora bien, si la polémica en la historiografía es el sustento de la "verdad" histórica (en realidad hablamos de diferentes niveles de la construcción de esta verdad: profética, jurídica, etc.) y ésta estuvo orientada hacia la construcción de la república cristiana de Indias regida por los principios cristianos que encaminaría a los indígenas a la gracia junto con sus cristianizadores y civilizadores, no se puede obviar que la historia llevaba dentro de sí el tema de la justicia; decir la verdad (informar, registrar, interpretar, sancionar) también correspondía a la cualidad de acto de justicia. Y la respuesta a esta demanda o inquietud se orientaba hacia la indagación de las identidades de los sujetos históricos, porque de ahí se determinaban los derechos y obligaciones (de soberanía, de dominio, y de evangelización) de los españoles e indígenas. Al observar cómo se construyeron estas identidades se hacía evidente la magnitud de la divergencia de las interpretaciones históricas porque, por llamarla de alguna manera, una podía ser calificada como "positiva" y la otra como "negativa". Las Casas asumió esta última porque consideraba que el curso de la conquista y la manera que se venía llevando a cabo la colonización reproduce el mal, sobre todo cuando se le ve en términos de injusticia; es un producto de la *ceguera* cognoscitiva y *malicia* moral, ambas fruto de las pasiones como avaricia y soberbia. Para los otros grupos, el avance español en Indias es "justo" porque hace evidente la manifestación de la Providencia en la historia y cuenta con las sanciones del

razón. Desde otro punto de vista, Dios es el único sujeto de la historia porque sólo por su providencia las acciones humanas llevan a un resultado dado, y no a otro. Es el conflicto, aún no resuelto, entre la previsión divina y la voluntad humana. De aquí se desprende también la concepción de la historia como un drama en el que se enfrentan el bien y el mal, pero no vistos como fuerzas "cósmicas impersonales", sino como fuerzas cuyo asiento es el hombre y su historia.

derecho y la Razón. La historiografía, pues, pretende no sólo explicar ambas posiciones, sino también avalarlas, pero a partir de una conciencia histórica específica.

Para alcanzar estos fines se creó una comunidad cristiana de carácter universal, comunidad fronteriza ubicada en los confines de un imperio ultramarino más extenso que la *romanitas*. Era evidente que se pensaba en la noción de Sacro Romano Imperio, pues se contaba con que su fundada universalidad serviría de ejemplo y proporcionaría algún sustento jurídico y político al "proceso civilizatorio" que pretendía incorporar *de facto* a los indígenas al orbe cristiano.

Ahora bien, hago hincapié en que no inquiero, en primera instancia, por las estrategias heurísticas de la *Historia de las Indias* sino por los fines, y, sobre todo, por sus condiciones interpretativas que en cierto modo confieren a la historia una especificidad respecto a otros tipos discursivos. De ahí que no persiga constatar la pragmática y/o la metodología histórica, sino observar los parámetros, las categorías, los *objetos*, como diría Foucault, que especifican una interpretación histórica del acontecer. Además, esta operación no implica la eliminación de los otros discursos y sus *objetos*, sino su supeditación a las estrategias del constructo histórico.

Antes de terminar, conviene hacer algunos señalamientos en torno a los grupos que participan en la disputa, y también en la escritura de la historia. Aclaro que los considero grupos políticos y que, por consiguiente, los individuos responden a una práctica social y una ideología semejantes. Un grupo es el conquistador-encomendero, respaldado también por amplios sectores religiosos y de la burocracia real; se encuentra asimismo el sector de la burocracia que, ante todo, defenderá los intereses del Rey como beneficiario y principal responsable de la empresa indiana; y, por último, el que encabeza Las Casas junto con otros religiosos, letrados y funcionarios de España, encargados de sustentar y procurar una política indigenista al margen de las prácticas violentas de la conquista. Existen, sin embargo, consensos entre los grupos.

El grupo conquistador-encomendero defiende a toda costa la licitud de sus derechos de conquista (la encomienda, honor, fama). A un lado está el conquistador espiritual que sustenta la necesidad de la guerra para extirpar el Demonio. Ve a los indígenas como bárbaros, como

servi a natura, o, por otro lado, idólatras que deben ser despojados y gobernados por los españoles debido a su inferioridad en el uso de la razón y a sus consecuentes equívocos morales. Hay también importantes matices.

El grupo "indigenista" o "lascasiano" -y creo que no exagero en llamarlo así- entendía de manera distinta el problema de la condición de los indígenas, a quienes consideran cabalmente, humanos, libres, con derecho de soberanía y propiedad sobre sus bienes; entonces, la acción guerrera peninsular resultaba injusta y por lo tanto inapropiada para la evangelización. Las justificaciones del "Evangelio a lanzadas" eran producto de una *ceguera* teológica, jurídica, moral. Por su parte, la Corona cumplió también un papel muy activo como instancia promotora, calificadora y sancionadora de la empresa indiana, porque las huestes eran súbditos suyos, amén del contrato con el Papa. En este sentido, sobre ella recaía, en última instancia, la construcción de la nueva república que debería seguir los principios cristianos y las normas culturales europeas. Se reservó la posición de árbitro avisado -y, en muchos casos, de juez- en los debates político-ideológicos; más aún, debido a su manera específica de obrar, atenta a una instancia eminentemente cognitiva, su acción dependía -aunque con márgenes más o menos amplios de autonomía- de la posición que asumiera respecto a la materia indiana que había tomado la cualidad de *res dubio*. Su acción, en los términos señalados arriba, era tributaria y se debería dirigir en conformidad con los resultados de la polémica interpretativa cuya sede institucional más importante se encuentra en el Consejo de Indias desde 1524 y, anteriormente, en los consejos reales. Esta afirmación no debe entenderse como un intento de soslayar la idea de que la Corona no tuviera intereses específicos que en muchos casos se articulan con los de los otros grupos. Así, la autoridad real tiene la responsabilidad final de la empresa indiana.

IV. EL DISCURSO JURÍDICO

La estrecha vinculación entre la historia y el discurso jurídico se resume en una escueta afirmación: "La verdad jurídica nacerá de la verdad histórica". (Mendiola, 1991:69) ¹ Las crónicas y relaciones de los cronistas-soldados y de los funcionarios se constituyen en expedientes jurídicos: son pruebas de méritos ante el público y en particular ante el monarca² quien dispensa los beneficios. Además, desde que inició el cuestionamiento dominico en tomo a la justicia de la conquista, el discurso histórico adquiere, en mayor o menor medida, un espíritu jurídico porque el derecho y la justicia son ya su materia. En este sentido, dice fray Bartolomé:

Aprovecha también la noticia de las historias (según dice el susodicho Guillermo) para corroboración y también aniquilación de las prescripciones y de los privilegios, que no ayuda poco a la declaración y decisión jurídica de la justicia de muchos [sic] negocios y de grande importancia, necesarios en los reinos y en favor de las cosas humanas, porque, según los juristas, las corónicas- mayormente antiguas- hacen probanza o, al menos, adminiculo de prueba en juicio, con tanto que desde antiguo tiempo se les haya dado fe y crédito o cuando la tal historia o corónica haya sido guardada en los archivos públicos de los reyes o reinos o ciudades y por las personas públicas [...].

¹ El origen de este importante cambio tiene que ver con "Los pleitos legales por la defensa de la propiedad de las tierras- heredadas por donación de los señores feudales- en los que se veían inmersos los monasterios medievales. los fue obligando a organizar en archivos los documentos que la comunidad religiosa había decidido guardar a lo largo de toda su historia." (Mendiola, 1991:69)

² No hay nada más elocuente que esta frase de Gómara (1979:8): "Comenzaron las conquistas de indios acabada la de moros, porque siempre guerreasen los españoles contra infieles; otorgó la conquista y conversión el papa; tomastes por letra *plus ultra*, dando a entender el señorio de Nuevo Mundo. Justo es, pues, que vuestra majestad favorezca la conquista y los conquistadores[...]. "El alegato en favor de los soldados de la conquista de Díaz del Castillo es también muy conocido (1991: 872-874.881-887; Mendiola 1991:130-134). O, ya desde otro ángulo, la *Relación de las cosas de Yucatán* de fray Diego de Landa que es " [...] un memorial donde probaba los juicios que durante su proceso había emitido acerca de los indígenas yucatecos [...]" (León, 1994:41). También, dice Zárate en el marco de la guerra civil peruana, hacer historia legó a ser un acto de cierto peligro porque los datos que se recogían pudieran ser pruebas en una pesquisa judicial.

De aquí parece cuánta fidelidad -y con cuánta prudencia, temor y discreción y sabiduría- se debe guardar en las historias por los coronistas, y cuán culpados y reos serán ante el juicio de Dios si, precipitándose, no tuvieren en mucho [sic] culpar a unos y relevar de culpa a otros contra la verdad y justicia, por los daños que sello no sólo a personas particulares pero a los reyes y a los reinos pueden nacer, como arriba se dixo.(1994,1:334).

De igual forma, testificar que los indios son caníbales, sodomitas e idólatras se traduce en pruebas para el sustento, en términos jurídicos, del derecho a la intervención violenta de los españoles. Es más, por citar un caso muy conocido, la *Historia general y natural de las Indias* de Fernández de Oviedo, proporciona a Sepúlveda datos para argumentar su famoso tratado y sirve como fuente a su *Historia del Nuevo Mundo*. La historia cumple también el propósito de sancionar la acción hispana y es a partir de la alternativa justo/ injusto.

La *Historia de las Indias* es una historia cuestionadora, una historia de refutación que pone en el primer plano de su escenario el tema de la justicia.³ En ella pueden observarse los argumentos que guían su posición en la disputa del Nuevo Mundo. Pero no hay que observar a esta historia como un conjunto de argumentos en donde el conflicto se traba entre argumentos, sino hay que verla a partir de la causa. Esta distinción lleva a observar su semejanza en cuanto organización narrativa -porque la historia cuenta, describe, no sólo argumenta- al proceso judicial. En efecto, es una relación prolija que notifica a la autoridad acerca de la ruptura del derecho en Indias y que proporciona los nombres y delitos de los protagonistas: el historiador asume el papel de la parte acusadora, pero también es palmaria la presencia de los argumentos de la parte defensora (eso sí, sin capacidad de respuesta, aunque con voz) junto con el rumor de una rica intertextualidad que supone la existencia de la

³ La justicia para Santo Tomás es una "virtud capital". Lo propio de ella es regir las relaciones entre los hombres. El objeto de la justicia es el derecho y es definida como "el hábito según el cual uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada cual su derecho" (Santo Tomás *S. Th.*, II-II, q. 58 a. 1.). Es decir, considera las diferencias entre los hombres y bajo ese supuesto se busca la equidad, una equidad manifiesta en el derecho de una persona y el deber de otra. Asimismo considera Tomás esta virtud como "general" debido a que ordena los actos de todas las virtudes al bien común: "[...] los actos de todas las virtudes pueden pertenecer a la justicia, en cuanto ésta ordena al hombre al bien común." (Santo Tomás *S. Th.* II-II, q.58, a 5). La justicia vinculada a la templanza supone un acotamiento al poder y a las ambiciones; sus vínculos con la prudencia dan pie al equilibrio entre gobernante y gobernado y con la fortaleza, expresa en la constancia, es la voluntad de equidad, de justicia.

contraparte; es identificable, de igual modo, el papel del juez que sigue una instrucción en el entramado de la historia y el del juez lector que plantea el *genus iudiciale*.

Esta misma cualidad permite pensar la asimilación de la estructura polémica a los términos de la *disputatio*, no obstante, en mejores condiciones podría ser englobada por el proceso (*actio*), en atención al modo en que plantea el procedimiento indagatoria de la verdad. En efecto, el proceso contempla aspectos que no son meramente argumentativos, pues atiende a fenómenos vinculados con el *genus iudiciale*⁴ y da mejor cabida a la dinámica narrativa propia de la historia.

Surge, además, la pregunta sobre la comprensión del vínculo entre el proceso jurídico y el texto histórico lascasiano. Más allá del carácter polémico del género judicial ¿debe entenderse como una analogía? o bien ¿es posible inferir que Las Casas cifró su historia con la intención de instituir un proceso jurídico? La determinación de esta disyuntiva es un asunto complejo y parece que para el obispo en realidad está prácticamente concluido: el acusado se encuentra padeciendo el castigo (*poena*) e ignora los cauces del castigo divino y él sólo persigue hacérselo evidente al pueblo español con la intención de que comprenda su cierto destino. Pero, visto desde una óptica externa, en realidad se percibe un debate en torno a los designios de la Providencia, porque, por seguir el ejemplo citado, Oviedo, entre otros, hace suya la idea de que la guerra, el hambre y las enfermedades padecidas por los indígenas son una muestra evidente del castigo divino y los españoles no son sino su instrumento, el "azote divino"; el debate continúa, pues, en otro plano de la historia. El lector implícito -el "prudente lector"- al que dirige sus palabras el obispo, gracias a esa suerte de memorial de agravios ordenados desde una peculiar conciencia histórica, es inducido por un hábil abogado que le

⁴ El modelo del género judicial (Lausberg 1993:104-202) es el discurso forense cuya finalidad reside en obtener una decisión judicial sobre el hecho en discusión en los términos de la alternativa justo/injusto. Tiene un carácter polémico, agonístico o bien, dialéctico y es una evaluación de los hechos en términos de "injustos" frente a una contraparte que sostiene lo contrario; se habla entonces de los oficios de demanda y defensa. Dice Salinas (1980:57) que "Judicial es cuando acusamos o defendemos alguno. Dicese judicial porque siempre se trata de un juicio, pero más generalmente, es cuando hay controversias o diferencias, por lo cual se ponen aquí cualquier manera de que excusación, tacha, amenaza." En este marco el hecho, el acto (*factum*), llevado al tribunal queda sujeto a una confrontación con la norma jurídica, de ahí que el cometido del proceso sea la justa coordinación de la ley con el hecho. La ley puede ser cuestionada, debatida, en este mismo marco. Si bien el discurso modelo del género judicial es el discurso forense, la Retórica considera que las estrategias del género pueden adaptarse a cualquier situación en la que, por la contraposición de pareceres, exista una polémica. En ésta, el receptor del discurso juega un papel activo, pues se le pide que emita un juicio o tome partido en torno a un *dubium* formulado como *quaestio*. Pretende un cambio de la situación realizable fuera del ámbito de lo discursivo.

pide -una vez documentados los hechos por el tesón y la "ciencia" del historiador- emitir un fallo, pero no desde el "tribunal de la historia" porque Dios ya juzgó, sino sentenciar desde los fueros de su conciencia al conquistador que lleva en el interior, movido por la evidencia de una vasta ejemplaridad que pone en juego la acritud de la amonestación del historiador hasta el fustigante junto con el atrevido recordatorio del *furor Dei* que penderá sobre España, pasando por las extensas racionalizaciones jurídicas, políticas y teológicas que pondrán en evidencia los errores y "pecados" de la expansión hispana. Entonces, en otras palabras, si se ha dictado una sentencia, la labor del obispo es reconocerla en el derrotero de la historia para reconstruir luego los hechos y fundar las pruebas que instituyeron la causa que ya juzgó Dios: él sabe interpretar los juicios divinos debido a la condición profética y a la certidumbre documentada del historiador.

Ahora bien, entiendo al proceso de manera amplia: es el conjunto de actos y actuaciones vinculadas a una causa judicial. Este conjunto de actos se presenta como una sucesión gradual y concatenada dirigida a averiguar la verdad en torno al hecho y al imputado, siempre con la salvaguarda concreta de la ley penal. El proceso, por lo común, aunque no siempre, contiene un conflicto entre partes, *litis*, dicen los juristas. Esta palabra tiene un sentido bien definido en la medida en que alude a un conflicto de intereses caracterizado por la pretensión de uno de los interesados y la oposición de la otra parte. Desde esta perspectiva, el juicio queda enmarcado dentro de los lindes del proceso (*actio*); forma parte de él y es su parte culminante, incluso, genéticamente lo instituyó. Tres son las fases principales del juicio⁵: inicia con el planteamiento de una demanda, una acusación frente a la cual se levanta la negativa, al menos parcial, que traba el litigio. Luego sigue la fase de instrucción, el momento en que se instaura la averiguación, la investigación; se trata de reunir las pruebas que establecen el delito; asimismo, se procura descubrir a su autor determinando su grado de participación así como asegurar las pistas y pruebas-, por último, sucede la etapa de resolución judicial, cuya actividad se concentra en la valoración, decisión y ejecución. También garantiza

⁵ Tomás de Aquino afirma que el juicio, en sentido estricto, es el acto del juez, porque la palabra juez refiere a "quien dice el derecho". "Mas el derecho es el objeto de la justicia [...] y por esto el juicio implica, en su acepción primitiva, la definición o determinación de lo justo o del derecho." (*S.Th.* 2-2, q. 60, a. 1). Ahora bien, para que el juicio sea un acto de justicia, son necesarias, continúa Tomás, tres condiciones: que proceda de una inclinación a la justicia; es decir la intención del acto procesal debe tener como fin el acto de justicia; luego, que emane de una autoridad superior que funja como legitimadora y que sea pronunciado según la "recta razón de la Justicia".

la presencia del acusado en el proceso y prepara de este modo las bases para el juicio. En la fase última se examina el material probatorio y se decide la situación del acusado de acuerdo con la ley.

Antes de pasar al análisis de la *Historia de las Indias*, considero oportuna una reflexión y caracterización de la prueba. Sin duda es el eje del proceso en la medida en que la función de éste es aportar al juez elementos suficientes para despejar toda duda y alcanzar la certeza judicial. Pero hago hincapié en que rebasa la acepción lógica circunscrita a la idea de que probar es demostrar la verdad de una proposición; más bien mantiene un acercamiento con el significado corriente del término que expresa una comparación o, más exactamente, la prueba judicial se constituye como la confrontación de la versión de cada parte. En este sentido, todos los métodos requeridos para alcanzar esta certeza toman el nombre de prueba.

Hay implícitos aquí dos conceptos de prueba; se alude, por un lado, a la acción probatoria⁶ y, por el otro, a la convicción que puede tener un juez sobre la certeza de los hechos que evalúa conforme a un código legal.⁷ La primera la inscribo dentro del *status coniecturae*; la segunda con el *status qualitatis*. La prueba tiene por objeto el hecho, acontecimiento o circunstancia que debe ser demostrado en el proceso y puesto en relación con las figuras que participan.

A partir de este núcleo conflictivo y del afán por hallar la solución en congruencia con la ley, se determina la existencia de cuatro componentes esenciales: 1) La cuestión que provoca el litigio. 2) Las partes discrepantes. 3) La ley o procedimiento conforme a los cuales se instituye la causa. 4) La parte que juzga y resuelve. De acuerdo con esto, se entabla un encadenamiento de acciones o partes que en conjunto modelan el juicio: la demanda o

⁶ El objeto de la prueba, en relación con el proceso, debe reunir las condiciones de pertinencia y utilidad. Una prueba es pertinente cuando versa sobre proposiciones y hechos que son objeto de prueba o demostración y en esa medida es útil. También es preciso que la prueba reúna la condición de admisible; se refiere aquí a la idoneidad de un medio de prueba para acreditar un hecho. También se puede señalar la relevancia: un hecho es relevante cuando su establecimiento se encuentra en una relación tal con el proceso, que es necesario establecer la existencia del mismo para la resolución de aquél. De igual modo, existe el hecho prohibido que tiene lugar cuando, a pesar de que tenga conexión con el hecho, puede adquirir el carácter de difamación o injuria.

⁷ En cuanto a la adquisición de una convicción que pueda alcanzar el juez, caben diversos grados de conocimiento: la posibilidad que lleva a la duda; pero hay que entenderla como la misma incapacidad para afirmar o negar; la probabilidad conduce a la suposición que da pie a la interpretación positiva o negativa, pero sin dejar de considerar un espectro de contingencias; en cambio, la evidencia lleva a la certeza cuando la indagación revela la existencia de un delito y su responsable: es el conocimiento indudable, la certeza clara y absoluta del delito

acusación, la defensa, la instrucción o demostración de pruebas, la sentencia, la posible impugnación del fallo y su ejecución.

Antes de proseguir hago hincapié en que es obvio que los anteriores aspectos del acto procesal se resuelven en la referencia a la construcción efectiva, empírica, o mejor dicho, fuera del plano discursivo; es decir, se mueve en el marco de una disputa que se efectúa en la empiria y de la cual participa. El juicio que aquí se analiza, repito, se desarrolla en el plano discursivo y señalo esto porque la voz de la escritura responde a la actividad concertante, estructuradora, de un solo autor, de una sola parte en la disputa del Nuevo Mundo.

El juicio en la *Historia de las Indias* se establece según lo planteado en el género judicial en la medida en que su estrategia polémica pone en juego dos partes (cada una con un interés *-utilis causae-* en torno a un punto determinado, frente a otra que decide siguiendo la ley, el juez.

Entonces, lo primero que importa definir es la *res*, la materia (Lausberg, 1975, 1:100-105) que se instituye en el objeto del discurso. Se trata, sin duda alguna, de la conquista y colonización de América por los españoles desde el ángulo evaluatorio que propone la alternativa *iustum iniustum*. A reserva del tratamiento posterior, la cuestión que provoca el litigio y la causa que se promueve es, la injusticia que priva en las Indias, la cual ha llevado a la destrucción de los moradores de las nuevas tierras (aunque específicamente da cuenta de la destrucción de los pueblos indígenas hasta 1520, fecha en que termina la tercera década de la *Historia de las Indias*) y a la condena de España y la "infamación" de la religión cristiana. Acusa de esto a los conquistadores y a los que les proporcionaron la logística para la guerra junto con los que "torcieron", en mayor o menor medida, el derecho y dieron el acta de legalidad a estos actos: los "letrados" encargados de los asuntos de Indias. Pero, antes de entrar a desarrollar el planteamiento de la causa y el desarrollo del juicio, es una exigencia previa la determinación de la forma en que se instituyeron los papeles o, más preciso, las partes que entablan el juicio

Las partes

La parte acusadora la asume fray Bartolomé y en toda la obra están presentes los argumentos de esta parte. En cambio, la defensa sólo está implicada, tal como lo determina el carácter dialéctico, polémico, del *genus iudiciale*; priva, pues, la voz acusadora y, en consecuencia, resulta difícil pensar en la posibilidad de un juicio. Este escollo se resuelve evaluando los procedimientos conforme a los cuales se instituye la causa y la fundamentación de la parte que sanciona en relación a la acusación y la defensa. En lo que atañe al primer punto, existe una normativa que encauza el acto procesal que, en resumidas cuentas, expresa la necesidad de ejercer un control de la indagación y de la calidad de las pruebas. En la *Historia de las Indias*, la búsqueda y plasmación de la verdad siguen las pautas vigentes en su momento. Además, es factible asegurar el marco legal cuando se acude a los códigos que rigen el valor y el sentido de las pruebas y formas de argumentación conforme a derecho y en vista del cual el juez instruye y juzga la causa. A primera vista puede pensarse que el papel de juez lo tiene a su cargo de nuevo el obispo de Chiapa, lo cual plantea la duda de la validez del juicio. Sin embargo, si se toma en cuenta el carácter dialéctico del género judicial se observa otra cosa: la institución de las figuras, de los papeles que intervienen en el proceso hace posible escuchar a la parte acusada. Fray Bartolomé es consciente de esto. Tan en así que en su estrategia expositiva distingue entre un Las Casas protagonista y testigo de los hechos y un Las Casas que asume el papel autoral-narrativo en su historia, la parte que levanta la acusación.

El "prudente lector" debe tener en cuenta tal lógica en tanto que se desempeña como juez, según lo propone el *genus iudiciale*. Ello zanja hasta cierto punto la posibilidad de imputar al obispo una parcialidad a ultranza o un proceder inquisitorial en el que se levanta la instrucción sin que se determine claramente la parte defensora y la que hace la denuncia.⁸ La

⁸ Si las tres acciones fundamentales que tipifica el proceso (demandar, defender y juzgar) son asumidas por una sola persona, se habla de un proceso inquisitorio caracterizado en el que el juez representando al Estado, es quien toma a su cargo las tres funciones dando lugar a un proceso unilateral, en el que el mismo despliega toda clase de actividades: no es un espectador inerte y pasivo; abandona su posición de árbitro y adquiere iniciativa propia y poderes -diría discrecionales- para investigar. En si esta manera de proceder indica que no hay conflicto entre partes. Llama la atención dentro de este sistema tres aspectos: el acusado pierde la condición de parte y pasa a ser objeto de persecución; la defensa es conducida por el mismo juez sin que el acusado puede ser defendido por otra persona y que sea la confesión la prueba fundamental sin que se descarte la utilización de la tortura para obtenerla. Este sistema está basado en la supresión de la acusación, como origen del proceso

dialéctica del género y los requerimientos de objetivación de la ciencia histórica del momento -en el marco de la disputa de Indias- hacen el resto.

La causa

El proceso inicia con el establecimiento de la demanda que provocó el litigio, es decir, plantea el objeto de prueba por demostrar: la "destrucción" de cuerpos, bienes y naciones de los moradores del Nuevo Mundo (considera el obispo también a África), junto con la "perdición de sus almas". Esta "destrucción" va contra el derecho y es "injusta" y "tiránica" y ha dado lugar a la "infamia" de España, de sus monarcas y de la religión cristiana porque, continúa el obispo, se perdió de vista la finalidad de la presencia española en América, la evangelización. Las Casas, como es sabido, apuesta por una conversión pacífica de los infieles en la medida en que no existe, de acuerdo con el derecho natural, ninguna potestad de los españoles, son entonces "inocentes" ante los cristianos.

La acusación planteada en términos generales señala la culpabilidad de los conquistadores, quienes despojaron de bienes y república a los indígenas sin reparar en la muerte y salvación de éstos. También acusa a los "letrados", que no comprendieron bien por falta de luces, bien "por malicia" lo que el derecho natural y divino tenía establecido. Por el contrario, "torcieron" el derecho dando legalidad a la "destrucción". Pero hay grados de responsabilidad y el Consejo de Indias es quien tiene la mayor carga de culpa, por el contrario exculpa y elabora una tenaz defensa de los monarcas hispanos aduciendo siempre que tuvieron "buenas intenciones" hacia los indígenas. Aclaro que ahora no corresponde analizar el sentido del concepto "destrucción" manifiesto en la *Historia de las Indias* pues será tratado en el *status finitionis*, pero si toca observar la demanda de fray Bartolomé, presentada como *factum*, "destrucción" del Nuevo Mundo.

El primer momento que se consigna es el de las islas Canarias. Se advierte que el factor común respecto a los territorios americanos, aparte de la "infidelidad", es que estos pueblos tendrían el carácter de no conocidos y no asentados en las tierras de la antigua *Romania* o de la cuenca del Mediterráneo (Pérez, 1989: 102-114; Bestard y Contreras, 1987: 49-79). Esta situación, llevada a los términos del derecho natural, implica la inexistencia de

potestad de cualquiera de los estados europeos sobre las naciones indígenas. Las Casas da una breve noticia del reencuentro de estas islas y dedica su atención a registrar las expediciones castellanas que serán de conquista y la evangelización pacífica hecha por los franciscanos. Consigna la entrada de Juan de Betancor (1402) con apoyo oficial de la Corona castellana que hizo "[...] guerra cruel a los vecinos naturales dellas sin otra razón ni causa más de por su voluntad, o, mejor decir, ambición y querer ser señor de quien no le debía nada, sojuzgándolos." (1994,1:431). La información no es tan puntual como acostumbra fray Bartolomé, sobre todo si se tiene en cuenta que hubo un proceso de evangelización de cierto éxito, aunque es excusable porque no es materia central de su trabajo ni es testigo y podría suponer que le fue difícil obtener testimonios que fueran más allá de las fuentes historiográficas.⁹ El tratamiento del tema en ciertos momentos parece ser un alegato en favor de la legalidad de la posesión castellana de las Canarias frente a las pretensiones portuguesas (cap.18 y prácticamente todo el 19), pero, en última instancia, el episodio de las Canarias es un antecedente que muestra los orígenes de la destrucción americana: en este sentido actúa como un abogado que recaba las pruebas pertinentes para su alegato. También en esta misma búsqueda marcan un hito en 1435, cuando los lusitanos avanzaron por la costa del África occidental. Recoge de sus historiadores la narración de una escaramuza y la califica como "[...]el primer escándalo e injusticia y mal exemplo de cristiandad que hicieron en aquella costa, nuevamente descubierta,<a gente que nunca les había ofendido>[...]" (1994,1:467) y narra "[...] otros insultos y gravísimos males y detestables injusticias, daños y escándalos de los portugueses [sic] en aquellos descubrimientos por aquellos tiempos contra los moradores de aquellas tierras, inocentes para con ellos[...]" (1994,1:471). En efecto, al año siguiente en que consigna este acontecimiento, inician los portugueses los "salteamientos", aunque no siempre con la precisión que muestra cuando describe los acontecimientos de América. También constata las "matanzas, cautiverios [sic] totales destrucciones y anihilaciones de muchos [sic] pueblos[...]" (1994,1:479). Define, en conclusión, las acciones portuguesas

⁹ Las Casas en efecto, afirma que su breve relato es la única información escrita que hay sobre las Canarias, aunque sabe que hay consignada información en la obra no publicada en el momento en que escribe, refiriéndose únicamente a la crónica de Alonso de Palencia, el *Universal vocabulario en latín y en romance* (1994,1:459).

como "estrágos" "escándalos", "robos", "cautiverios" y no deja en la inadvertencia un hecho importante: la trata de esclavos africanos "[...] dan motivo los portugueses [sic] a que ellos por sí mismos se captiven [sic] por cudicia [sic] y se vendan [...]" como esclavos.

También desde el Descubrimiento fray Bartolomé encuentra las "pistas" de la destrucción de América justamente en el "Diario del Almirante" (1994,1:496)

Crean Vuestras Altezas que estas tierras son en tanta calidad buenas y fértiles, y en especial éstas desta isla Española, que no hay persona que lo sepa decir, y nadie lo puede creer si no lo viese. Y crean que esta isla y todas las otras son así suyas como Castilla, que aquí no falta salvo asiento y mandarles hacer lo que quisieran; porque yo con esta gente que traigo, que no son muchos [sic], correría todas estas islas sin afrenta [...] Ellos no tienen armas y son todos desnudos y de ningún ingenio en las armas y muy cobardes, que mil no aguardarán a tres; y así son buenos para les hacer trabajar, sembrar y hacer todo lo otro que fuere menester, y hagan villas, y se enseñen a andar vestidos y a nuestras costumbres.

Viene luego la acción conquistadora, fray Bartolomé testifica y documenta los actos de conquista y constata la "despoblación" y la pérdida de la soberanía, bienes y libertad de las naciones indígenas y constata también cómo se "torció" el derecho denunciando la lógica que tomó la conquista. Según esto, es permisible *-de iure-* la potestad en el orden temporal sobre los infieles siempre y cuando tenga como fin la evangelización. Este proyecto salvacionista y civilizador justificaría el uso de la violencia armada y espiritual como medio para atraer a los infieles y una vez bajo el dominio efectivo cristiano, los indígenas deberán corresponder con sus bienes y trabajo. Al sopesar el nocivo efecto de la acción española sobre la población indígena, se apela a "la ira divina" o "el azote divino" que cae sobre las naciones pecadoras; además, la violencia injustificada es accidental.

El obispo de Chiapa lee estos argumentos de manera distinta: la destrucción de la población caribeña se debió a la acción de los españoles. Primero observa que la guerra trajo muchos males, no sólo muerte, también dejó hambre, enfermedades y suicidios, se "saltearon" miles de indígenas que murieron en los trabajos de las minas y "pesquerías". Se perdían, pues, almas y los que aceptaban la nueva religión lo hacían por la fuerza; la evangelización fue nula. Todo ello se sella con el hundimiento de la organización política, económica, social y espiritual de los paganos y neófitos antillanos. Hasta aquí el planteamiento que funda la existencia de la destrucción que da inicio al proceso.

Los *status*

Una vez planteada la existencia de los hechos que dan lugar a la destrucción, corresponde delimitar cada *status* y su encadenamiento para observar como organizan el juicio y la acusación que inicia el litigio.

Ahora bien, debido a que con frecuencia hay dos partes que hablan sobre el mismo asunto en sentido contrapuesto resulta que el objeto del discurso es formulado como cuestión (*quaestio, controversia*) esto es, como *dubium*. Las cuestiones se clasifican según el *status*: "El *status* es la 'cuestión capital' [...] que sirve de base a la causa y de la que ha de partir el tratamiento (*actio*) de la causa." (Lausberg, 1975:122; Salinas, 1980:88-89). El *status* - continúa Lausberg (1975:122) - "[...] es la clase de pregunta que tiene que hacerse el juez a la vista de la primera confrontación [...] de las declaraciones contradictorias de las dos partes relativas al meollo de la causa." Pero su alcance es en realidad mayor: no sólo tiene la tarea de limitar la situación al inicio del proceso, sino que se requiere también para fijar cualquier situación en el transcurso del mismo.

¿Cómo se formula cada *status* en la Historia de las Indias? Según la retórica, el género judicial se compone de cuatro *status* que se presentan en las dos subdivisiones del género: el *genus rationale* y el *genus legale*. El primero trata del enjuiciamiento de una acción cometida merecedora de un premio o castigo de acuerdo con las disposiciones de las leyes. Las Casas recurrirá a este proceder con una frecuencia tal que es uno de los aspectos más criticados de su proceder historiográfico. El segundo tiene su campo en la evaluación de la aplicabilidad de la ley o norma misma; esto es, trata de la interpretación de las leyes sometiénolas a un enjuiciamiento y, de manera indirecta, coloca en el mismo proceso al legislador.

Lo primero por constatar es si la *quaestio* planteada pertenece al *genus legale* o al *genus rationale*. La adscribo al segundo género, pero advirtiendo que en momentos específicos la polémica se dirige hacia el enjuiciamiento de las leyes, lo que supone la entrada del *genus legalis*, pero el proceso, la *actio* general más comprehensiva tiene que ver con el *genus rationale* en la medida en que propone el enjuiciamiento de un hecho. Empero, la complejidad de esta *actio* conlleva la evaluación del marco legal que dio origen a la

destrucción de las Antillas y -desde la perspectiva del obispo- por extensión, del Nuevo Mundo.

El planteamiento de cada *status* responde a la necesidad de establecer la situación del litigio al inicio del proceso, además de que sirven para fijar cualquier situación en el curso de éste (Lausberg 1975:128). En estricto sentido retórico tienen la tarea de orientar el tratamiento de la materia en una dirección uniforme en torno a la cuestión que se dirime (Salinas,1980:89). De acuerdo con esto, observo primero cada uno de los *status* en el marco del *genus rationale*, luego los del *genus legalis* y, por último, muestro su aplicación en el caso de la *Historia de las Indias*.

Los primeros tres *status* dan cabida a las principales fases del juicio: el planteamiento de la demanda que traba el litigio y la fase de instrucción-averiguación (o prueba) serían tratables en términos de *status coniecturae*. Una vez que se presentó el material probatorio y aun desde el principio del desarrollo de la causa, tiene lugar el *status finitionis* que denomina la cualidad del hecho y por añadidura la calidad del autor, conforme a lo tipificado por la ley. En el *status qualitatis* se define la justicia o injusticia del hecho con vista a una pena o premio. No queda al margen del proceso el *status translationis* si se tiene en cuenta que es el momento para que la defensa apele una vez conocido el fallo.

Status coniecturae

El *status coniecturae* o "estado conjetural" tiene la misión de comprobar los hechos: se ha de averiguar por conjeturas, las cuales se han de mirar en las circunstancias de la persona, tiempo y lugar y de la misma cosa, según están puestas, porque con ellas se verá si hay con qué actuar y defender." (Salinas, 1980:90). Es decir, persigue establecer el conjunto de actos por evaluar como pruebas en favor o en contra. Es el "[...] estudio detallado [...] de la *conjectura* [...] mediante el material resultante de los presupuestos y circunstancias de la acción, de los que extraerá argumentos" (Lausberg, 1975,1:161).

Como *status generalis* se encuentra dividido en tres grados o *status speciales* : *an voluerit*, *an potuerit* y *an fecerit*. *An voluerit* es una conjetura de ánimo (*animi coniecturae*); se refiere a los presupuestos efectivos que movieron al autor y comprende los *argumenta a*

persona. Tiene dos aspectos a considerar: las causas psíquicas (*causae, impulsio*) de la acción del autor: el odio, la ira, el miedo el deseo, la esperanza, y por otro lado, la finalidad (*consilia, ratiocinatio*) del presunto autor, evaluando el modo de ejecución, las consecuencias (de beneficio o no para el autor) de la acción. *An potuerit* vincula al autor con las circunstancias del hecho, básicamente con su posibilidad física para efectuarlos. Ésta puede estar en la capacidad misma del autor (*potestas*) o bien, se refiere a la posibilidad que surge de las circunstancias (*facultas*). En *an fecerit* se observan las circunstancias que están o podrían implicarse con el hecho; son de dos tipos: *verba y facta* del autor y de otras personas que han tenido lugar antes, después y al momento de realizarse el hecho; y los *signa*, que son palpables y visibles de la relación de los hechos con el autor.

En *an voluerit* se presentan las disposiciones psíquicas (*animi coniecturae*) que plantea fray Bartolomé son las siguientes: la codicia, soberbia, ignorancia y falta de fe de las huestes españolas y de quienes los proveían de legalidad, armas y alimentos. Habla de codicia porque el fin inmediato de los conquistadores era el provecho y la honra mediante "el esfuerzo bélico"; junto a ésta se encuentra la soberbia, que les hace despreciar la vida y condición de los indígenas: la humildad, mansedumbre, "engañados por el Demonio): por eso los matan y "consumen". La ignorancia, finalmente, no permite a los conquistadores y sus aliados observar la injusticia de sus actos. Por último, estos defectos muestran la falta de fe, porque no se cumple la tarea apostólica que les ha sido encomendada y que es la que justifica su presencia.

En cuanto al modo de ejecución de la conquista observa fray Bartolomé un esquema de acción bastante común: se averigua primero si en la tierra donde hará la "entrada" hay oro o algún otro bien de valor; entonces se trata de buscar la amistad del cacique mediante el trueque, pero si el cacique no la acepta rara vez se buscan a conciencia los medios para establecer una relación pacífica. Entonces, el acto es evaluado como un rechazo a la actividad predicadora y, al mismo tiempo, como rebeldía contra el rey de España. Se justifica, por consiguiente, una guerra que, además de la victoria, persigue ser un ejemplo severo para las otras naciones indígenas. No era, pues, rara la falta de respeto de las convenciones de la guerra justa: "[...] lo primero que trabajaron siempre, como cosa estimada dellos por principal y necesaria para conseguir sus intentos, fue arraigar y entrañar en los corazones de todas estas

gentes su temor y miedo; de tal manera que, en oyendo cristianos, las carnes les estremeciesen. Para lo cual efectuar hicieron cosas hazañosas, nunca otras tales ni tantas vistas ni oídas ni aún pensadas ni soñadas [...]" (1994,111:890). Estos contactos violentos, concluye fray Bartolomé, no son de "hombres, salvo bestias fieras". La alternativa es que los indígenas acepten la soberanía de España, lo cual significó la explotación y vejación y, a mediano plazo, la muerte.

Respecto a las consecuencias de esta destrucción observa:

1º La despoblación casi absoluta de las primeras islas que tocaron los cristianos y probablemente la extinción de los antiguos moradores.

2º No existe, a consecuencia de este acto, una verdadera tarea de evangelización y de formación de una república cristiana indígena.

3º Este modelo de conducta, instituciones, estrategias de encuentro y valores que rigieron la conducta de los españoles se propagaron por el resto de las Indias

En *an potuerit* se investiga aquí la posibilidad física del *auktor* para realizar los hechos de los que se le acusan. Hay dos maneras de abordarla: la *potestas* en donde se establece la capacidad inherente al *auktor* para realizar los hechos que se le imputan y la *facultas* que rinde cuenta de la posibilidad derivada de las circunstancias. La *potestas* de las huestes hispanas reside en su armamento junto con una estrategia guerrera muy superior a la indígena. A ello habría que agregar el marco legal que habilitaba jurídicamente la conquista. Además, hay una capacidad del orden del saber: los conquistadores llevaban atrás la experiencia de las Canarias y de las entradas portuguesas por África occidental. La *facultas* está dada por la condición social y moral de los indígenas: "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 en tan acerbísimos trabajos en que los pusieron y encarnizarse para oprimillos y consumirlos como los consumieron." (1994,1:622). Y esta "mansedumbre" lleva implícitos una serie de calificativos como la "humildad", "obediencia", "simplicidad", "liberalidad", "bondad natural." Agrega, además, que son "humanas, benignas, hospitalarias, compasivas, mansas, pacíficas y dignas de tener en mucha estima." Añade que viven en "paz y amor y liberalidad y comunicación benigna y fraternidad natural [...]" (1994,II:874). Toda esta visión encuentra su síntesis en la idea de la Edad Dorada de Hesíodo.

Mediante *an fecerit* se propone la indagación de los sucesos vinculados con la acción de la destrucción; pueden tener lugar antes, después y al momento de ella. En la *Historia de las Indias* privilegia -con mucho- los momentos posteriores, que hablan de las consecuencias del hecho. Esto lleva a significar una real intersección con los discursos de la fama, el profético y el ejemplar. En efecto, a reserva del posterior tratamiento, enumero las consecuencias que Las Casas advierte:

1º Hay evidencias de que España está siendo castigada por Dios y que probablemente será "destruida".

2º La "mala muerte" de los conquistadores, esto es, que los que no mueran en la pobreza o violentamente durante la conquista, con posteridad serán castigados -por su codicia- con la indigencia.

3º La infamia de España y sus reyes.

4º La infamia de la religión cristiana y de la Iglesia

En lo que toca a los sucesos que aparecieron antes de los hechos, considero que todos los capítulos que plasman lo que Isacio Pérez llamó la "Brevisima relación de la destrucción de África" tienen esta finalidad, afirmación que hago pensando estrictamente en el marco de la argumentación jurídica no desde la idea de la historia que tendría Las Casas.

Status finitionis

En el *status finitionis* o "estado legítimo" se pretende dar la "[...] denominación apropiada y legal al estado de la causa" (Lausberg, 1975:132) o bien, según Salinas (1980:96), se plantea cuando la duda está en el nombre del hecho y nace de algunas leyes o cosa escrita que parece tener sentido diverso." La definición es propuesta como el método adecuado para la verificación de la propiedad o impropiedad de la denominación. Se trata, pues, de la relación *factum-lex* en términos de denominación legal para un hecho y, más claramente, es un análisis del sentido del término "legal", por un lado, y por el otro, se plantea como un análisis del contenido del hecho y se pone al descubierto el proceso real de los hechos. Por último, Lausberg deja claro que en la retórica podrá presentarse una definición convincente cuando: a) concuerda con el uso general del pensamiento y del lenguaje y con su etimología, vista como

principio definitorio accesorio. b) Responde a la intención (*voluntas*) del legislador. c) Está de acuerdo con la tendencia fundamental del derecho natural (*aequitas*) y con los criterios de la filosofía del derecho (*verum, honestum, utile*). d) Posee mayor eficacia sobre las ánimas de los jueces (entran recursos como la *copia verbarum* y la evocación patética.).

En el *status finitionis* o "estado legitimimo" el objetivo es el de dar la denominación apropiada y legal al estado de la causa" (Lausberg, 1975:132) o bien, según Salinas (1980:96), se plantea cuando la duda está en el nombre del hecho y nace de algunas leyes o cosa escrita que parece tener sentido diverso." La definición es propuesta como el método adecuado para la verificación de la propiedad o impropiedad de la denominación. Se trata, pues, de la relación *factum-lex* en términos de denominación legal para un hecho; es un análisis del sentido del término legal, por una parte, y por la otra se concibe como un análisis del contenido de los hechos que pone al descubierto el contenido de éstos.¹⁰

La primera cuestión a dirimir es si tiene algún alcance jurídico el término "destrucción" o si habría que proponer un traslado a un concepto de alcance netamente legal, pero antes delimitaré hacia donde apunta el concepto. El primer deslinde se opera a partir de la distinción del registro que deriva del discurso profético. En efecto, Milhou (1983, 1987) recuerda que Las Casas recurre al uso de este concepto en el marco del profetismo del siglo XVI, en donde se habla de la destrucción de España a manos de los infieles. Luego, siguiendo la narración histórica de Las Casas, el acto de destrucción refiere y articula, en términos generales, el asesinato, explotación, avasallamiento y desarticulación de su orden político, todo ello planteado en el marco de la injusticia de la guerra de conquista y, lo que es fundamental, la falta de "bien público". Cada uno de los mencionados actos, de por sí, sujetos a una indagación jurídica, es preciso encauzarlos en conjunto a los términos legales correspondientes; oportuno me parece tocar la cuestión en textos lascasianos de carácter jurídico para luego tomar a la *Historia de las Indias*.

El punto de partida de fray Bartolomé reside en las siguientes observaciones: Acepta la jurisdicción de la Iglesia sobre los indígenas en el orden espiritual, teniendo siempre en cuenta

¹⁰ Hay que contar con la observación de Lausberg que marca que la definición del contenido y extensión significativa del término legal se lleva, pues, a cabo con relación al *factum* de suerte que también debe perfilarse y contornearse definitoriamente la denominación del *factum*, según se lo incluya o no en el campo significativo del término legal." (1975, I:138)

que la salvación de los infieles es el sumo bien humano. Luego, es legal la donación papal a los reyes de España con la finalidad expresa de predicar el Evangelio. Mas los indios no son súbditos de los reyes si no media la aceptación voluntaria pues, por derecho natural, son soberanos dentro de su territorio. Sin embargo, Las Casas acepta el dominio *de facto* de los reyes de España y considera que muchas de las naciones indígenas tienen el estatuto de vasallos de la Corona (acepta la jurisdicción universal del Papa en orden a lo espiritual) pero, al mediar la injusticia de los hechos violentos de los conquistadores y encomenderos, y postergarse el fin salvacionista, se pone en entredicho la legalidad de la empresa. Y esta ruptura va contra los intereses efectivos de los reyes que son engañados por sus subordinados. En efecto, la violencia estorba la consecución del fin que es la conversión "el mayor bien de los bienes públicos e comunes". La guerra, la encomienda que es una forma encubierta de explotación impiden la prédica del Evangelio. En suma, el axioma político de Las Casas es el siguiente: "[...] siempre se ha de tener por hito e fin el bien común del pueblo, o a su menor mal, a lo cual todas las otras cosas y actos se han de ordenar como a bien divino, [...] Y nadie tiene licencia ni poder que sea persona pública o privada para hacer cosa alguna de la cual pueda nacer una punta de prejuicio al bien común contra la voluntad del pueblo, tácita o expresa." (1965,II:1011).

El régimen tiránico es opuesto al bien público en cuanto que los tiranos no buscan "procurallo, guiallo, ordenarlo y conservallo". Así, la figura del tirano queda anclada a la manera clásica como "[...] contrario e destructor del bien público, que prefiere la utilidad o pasión privada y particular a la pública [...]" (1965, II:1005). O, dicho en otras palabras, es el que con injusticia "oprime" y "disipa" su reino; es aquel que emplea su potestad en "destrucción de su pueblo". También es quien se apodera injustamente de otros dominios, porque el tirano no gobierna por la voluntad del pueblo, por el contrario, gobierna con la fuerza: "Por lo cual dice el Baldo en la *l decernimus, cap. de sacrosanc. Eccl. in prin.*, que como los reyes sean constituidos por auctoridad del derecho de las gentes, como parece en la *d. l ex hoc iure*, si otro alguno en el reino ajeno tomare o usurpare dominio contra la voluntad del proprio rey, aquel tal es tirano, porque los usurpados señoríos tiranías se llaman." (1965,II:1017-1019) Y, pensando en las Indias, para el apóstol de los indígenas es tirano aquel que impide la predicación. En este sentido "[...] la gobernación temporal que en ellos se

asentare, real y natural, sin prejuicio ni daño de sus personas, bienes y libertad, toda ordenada, principalmente, para su provecho y utilidad, como de personas libres que sólo se nos encomiendan para las convertir e salvar?(1965,II:1043). Más aún, los españoles son respecto a los indios "enemigos capitales", "destruidores de las vidas" "hostes verdaderos de todo su ser". En este tenor, califica el dominico la acción española sobre los indígenas.

Así, la destrucción de las Indias es efecto de un poder tiránico ejercido por los españoles, especialmente por los conquistadores-encomenderos. Ahora bien, para los propósitos de la *causa* importa aclarar que si bien no existe un uso jurídico estricto para el concepto de "destrucción", puede alcanzar un estatuto y precisión jurídicas si se convierte en "tiranía", operación que como se acaba de demostrar, es factible. Así, la acusación que cae sobre los españoles no queda circunscrita al concepto de destrucción; no son simplemente "destruidores" u "hostes capitales de los indígenas"; Las Casas señala a los tiranos que "destruyen sus reinos y reinos ajenos". Justifico además esta interpretación apoyado en la idea de que la significación dada al texto legislativo -está sancionada legalmente la tiranía como forma de gobierno- obedece a la *voluntas legislatoris* que en este caso actualiza Las Casas siempre bajo la suposición de que la *aequitas* es el motivo que guió la legislación.

Status qualitatis

El *status qualitatis* o "estado jurisdiccional" tiene como misión la calificación adverbial (orientada en la ley) del *factum*, y precisamente a tenor de la alternativa *iure/non iure*.(Lausberg, 1975,I:146). Se trata de establecer la *qualitas iuridicialis* de los *facta* y por ello es el núcleo del *genus iudiciale*. Salinas (1980: 101-102) expone que en este *status* -una vez que se ha comprobado el hecho que se le imputa al acusado- se plantea la duda de si se hizo contra la justicia o no. Se presentan aquí dos variantes: la *qualitas absoluta* y la *qualitas assumptiva*. En la primera se observa si los hechos están justificados ampliamente dentro de las evaluaciones del derecho; en concreto, a partir de la normativa jurídica que proviene del derecho natural. En la *qualitas assumptiva* se plantea el cambio de la cualidad jurídica del hecho recurriendo a las circunstancias y condiciones especiales del autor y de los hechos. El desarrollo de este *status* presenta una complicación metodológica. Como ya lo señalé en un

principio, el proceso concentra su atención en la estrategia defensiva. Aquí el cambio de perspectiva hacia la parte acusadora requiere más cuidado y no admite, desde mi punto de vista, un desarrollo completo.

Las Casas demuestra que los actos de conquista y de la potestad española en Indias que deriva de ella en ningún momento están justificados en el derecho sea divino, natural o de gentes. Más bien recalca: el *factum* es "destrucción" y "tiranía" y el *auctor*, un "destructor", un "tirano". La conquista va contra la justicia. El obispo concluye en su gran programa político-jurídico: "juntar el hecho con el derecho". En efecto, en las instancias jurídicas y de decisión política planteó sus ideas, pero en la historia también encontró una manera de mostrar y explicar la ilegalidad. En efecto, constata y plasma cómo se tergiversó el derecho: es decir, las circunstancias, instancias legales, situaciones, momentos o coyunturas que lo propiciaron, así como los personajes que de una forma u otra pueden ser los responsables. Más aún, para Las Casas la historia, en tanto discurso que pone en perspectiva el devenir del acontecer, es el instrumento ideal para narrar y explicar, desde la amplitud de los tiempos, el derrotero del desfasamiento entre el hecho y el derecho en Indias. Como ejemplo vale recordar el seguimiento de la encomienda en el Caribe: explica su implantación legal, funcionamiento y consecuencias negativas para la república indiana; consigna también los nombres, las circunstancias, la manera en que se defendió la encomienda y los intereses que favorece, y todo encaminado a mostrar su ilegalidad y, por lo tanto, su injusticia.

Es importante observar también cómo está planteada la estrategia defensiva de los apologistas de la conquista en el marco de la *Historia de las Indias*, aunque, claro, sabiendo que el aparato argumental en realidad ha sido ampliamente desarrollado en sus obras de carácter jurídico y político. La defensa de la perspectiva conquistador es desde la *qualitas absoluta*: la acción está justificada por el derecho; los títulos legítimos tienen que ver con la condición de inferioridad cultural de los indígenas y las prerrogativas que tienen los "polidos" cristianos sobre los bárbaros e infieles. La *Historia* de Las Casas muestra el entredicho de estos supuestos y lo que -a su parecer- había atrás: los intereses y errores de interpretación. Recoge al mismo tiempo diversos testimonios -no sólo los suyos- junto con las primeras disposiciones legales a favor de los indígenas, después consigna cómo es tergiversada la

información que da lugar al derecho y, finalmente, constata cómo, con frecuencia no se cumplen las disposiciones legales.

Status translationis

En el *status translationis* se presenta la impugnación de la legalidad de la *actio* (proceso) provocada por la respuesta del acusado. En el caso de la defensa se trataría de demostrar la incompetencia del acusador de dos maneras: imputándole un crimen igual al que cometió el acusado o bien un crimen distinto. En la *Retórica* de Salinas no se menciona la existencia de este *status*. Bien, en el caso de la *Historia de las Indias*, considero que no hay lugar a esta réplica.

Por otra parte, las operaciones de "defensa" y "ataque", observables en la *Historia de las Indias* son consideradas de otra manera a partir del *genus demonstrativum*. Este género, con sus estrategias de "vituperio" y "alabanza", pone en juego una nueva materia: la fama, tarea fundamental de la historiografía del periodo. Se trata aquí, por un lado, de lavar la fama, el honor y la dignidad de los indígenas. Y, por el otro, mostrar la falsedad sobre la que descansa la fama y el honor de las huestes españolas. Y ya al interior de un discurso que aborda la ejemplaridad, se hará el cuestionamiento de una historia cuyos protagonistas no son sino unos "tiranos" y "destruidores", no caballeros ni salvadores.

En suma, a través de este proceder judicial, fray Bartolomé cuestiona el sustento legal, la justicia de la acción de la hueste española en ultramar y expone no sólo los razonamientos que dirigieron a esta ruptura del Derecho, sino que también expone analiza y juzga la actuación de los protagonistas, siempre vistos en las circunstancias que los envolvieron. En suma, pretende demostrar la manera en que fueron consumándose en el curso histórico, los equívocos jurídicos y sus consecuencias: lo que a fray Bartolomé le parece la destrucción de Indias, en lugar de la evangelización.

V. EL DISCURSO EJEMPLAR

La dimensión ejemplar en el discurso histórico ha sido evaluada desde la perspectiva historiográfica actual como un aspecto poco pertinente o de escaso relieve¹. Según ésta, es uno de los resabios indeseables de la subjetividad o pragmatismo que permea sin carta de naturalidad el discurso histórico. Hay referencias al estudio de los "héroes" o gestores de la historia que encarnan y trazan los modelos de conducta que deben ser "imitados" por su comunidad, pero también se alude a la acumulación de experiencia que significa el registro certero y documentado de los hechos que pueden modificar de manera inmediata una conducta individual. Pero la dimensión ético-pragmática o crítica-edificante de la historia puede no pertenecer al sistema textual o a la voluntad consciente del historiador contemporáneo, sino que se desprende de actualización de los códigos (éticos, simbólicos, históricos, etc.) que posee el receptor de la narración histórica. Por lo demás, no hay que olvidar que el discurso histórico, a pesar de la evidente pretensión referencial enunciada mediante el concepto de "objetividad", mantiene un trasfondo

¹Según Reinhart Koselleck el momento de quiebra del concepto de historia como *magistra vitae* es un eco de la Ilustración manifiesto como un "cambio de experiencia que domina nuestra modernidad." Este cambio es determinable por un conjunto de desplazamientos de sentido denominados "singularización de la historia" "temporalización", "prepotencia inevitable" "productividad" y la constatación de la historia como una "ciencia de la reflexión". Koselleck (1993:49-66) advierte que los historiadores de fines del siglo XVIII y principios del XIX negaron la posibilidad de que la experiencia histórica pudiera ser válida para situaciones históricas diversas y al mismo tiempo pugnaron por una sólida diferencia entre el saber histórico y la moral, entonces el discurso histórico cobró autonomía y dejó al lector la extracción -a título individual y sin el "auxilio" del narrador historiador- de las conclusiones morales que considere adecuadas. Este doble movimiento es atribuible a una nueva constatación del tiempo histórico que es vivido como una "aceleración"; de manera simultánea, ya no es aceptado el fin escatológico (a la manera cristiana) y en su lugar aparece la idea de progreso. En resumidas cuentas, "La nueva historia consiguió una experiencia temporal propia, cuyos diferentes tiempos e intervalos de experiencia cambiantes le quitaron la evidencia de un pasado ejemplar." (Koselleck, 1993:49)

ideológico insoslayable donde, de manera más o menos inconsciente, se manifiesta lo axiológico, situación que permite no sólo hablar de ciencia sino también de una constitución moral de la historia; y, en este sentido, no hay duda de que subsiste en nuestro tiempo, bajo el dato concreto, la cifra y el rigor argumental de la explicación, una dimensión ejemplar que observa a la historia como un cúmulo de experiencias susceptibles de guiar las acciones de los hombres. Así, guardando una saludable distancia no hay que perder de vista el corolario de Cicerón: la historia es *magistra vitae*² en cuanto puede guiar la vida colectiva humana del presente interpretando la experiencia colectiva que entraña la idea de pasado (desde nuestro tiempo pensaríamos esta idea lapidariamente: el que no conoce su historia está condenado a repetirla).³ Reinhart Koselleck (1993:43) ha expresado con claridad el sentido de esta doctrina: "Remite a una precomprensión general de las posibilidades humanas en un continuo universal de la historia. La *Historia* puede enseñar a los contemporáneos o a las generaciones posteriores a ser más inteligentes o relativamente mejores, pero sólo si los presupuestos para ello son básicamente iguales, y mientras lo sean."

En el siglo XVI el ejemplo⁴ éste se constituyó en uno de los contornos ético-pragmáticos que le otorgaban sentido al discurso histórico; de hecho, era uno de sus

² Esta idea tiene origen helenístico, según A. Toynbee.

³ No en otro sentido Marrou (1968:183) recuerda que la utilidad de la historia reside en su carácter de "portadora de una carga existencial", esto es, la historia vendría a enriquecer el "universo interior" del lector "mediante la captación de los valores culturales recuperados del pasado".

⁴ Según María Moliner la palabra "ejemplo" proviene del latín "*exemplum*, ejemplo", "modelo, ejemplar, reproducción, muestra" derivado de *eximere* "sacar, extraer" y éste de *emere*, "coger". En el *Diccionario de la Real Academia* se define como "el 'Caso o hecho sucedido en otro tiempo, que se propone, para que se imite o siga, si es bueno y honesto, o para que se evite si es malo.' El *Diccionario de Autoridades* afirma que es la: "Acción o conducta que puede inclinar a otros a que la imiten." Hacia otro aspecto se dirige un tercer significado: "Hecho, texto o cláusula que se cita para comprobar, ilustrar o autorizar un aserto, doctrina u opinión." Desde la perspectiva de la Retórica, Lausberg determina que el *exemplum* (en griego es "paradigma") se define como lo propone Quintiliano: *rei gestae aut ut gestae utilis ad persuadendum id quod intendis commemoratio*. Lausberg destaca que el *exemplum* tiene una fuente material, los hechos históricos (*res gesta, res ut gesta*), una utilidad, una función (*utilis ad persuadendum*) y una forma literaria (*commemoratio*). El mismo autor, desde una perspectiva distinta que no hay que confundir, ubica al ejemplo como un caso particular de las *similitudo* en sentido amplio y lo vincula con la cuestión de la autoridad (*cauctoritas*). También la Retórica clásica establecía otra determinación del ejemplo, pero esta vez contrastándolo con el concepto *argumentum*: "Ante todo es importante el hecho de que el *exemplum* (a diferencia en contraste con el *argumentum*) tiene una fuente fuera de la causa; el *exemplum* es una *probatio* traída de fuera [...] *quae extrinsecus adducuntur in causam*. [...] El orador se enfrenta con el *exemplum* como con una prueba inartística. Pero al paso que las pruebas inartísticas dicen de por sí relación con el hecho y remiten a él, el *exemplum* de por sí es totalmente independiente del hecho de que traía en la causa.

objetivos, en tanto que la historiografía mostraba un carácter decididamente didáctico y moralizador.⁵ No bastaba la mera verdad, la comunidad humana requería también de la "prudencia", de pautas para dirigir racionalmente su devenir en términos de práctica política o bien en los términos inducidos por el pensamiento teológico.

Una manera de abordar la articulación del discurso histórico respecto de su dimensión ejemplar consiste en atender la cuestión retórica en la medida en que a través de ella se modela la producción discursiva del momento. En especial considero que debe tratarse a partir del género demostrativo⁶. Según Lausberg (siempre cerca de la perspectiva clásica de la Retórica), este género encuentra su definición en la manera en que es recibido: el destinatario se ubica ante discursos que no son de su competencia, por lo tanto no está facultado ni obligado a tomar una decisión. Es un cambio radical de actitud hacia el mensaje pues al no haber la polémica que requiera de una decisión del receptor, el interés va, por poner un ejemplo, hacia el juego estilístico del mensaje. En resumidas cuentas el receptor se convierte en un espectador.⁷

En la *Retórica cristiana* fray Diego Valadés describe al género demostrativo como "[...] el que se produce en alabanza o vituperio de alguna determinada persona, lugar u objeto" (1989:379). Para Miguel Salina "Demostrativo es cuando demostramos, o enseñamos, o damos cuenta de alguna cosa. Como es de persona, provincia, ciudad, montes, puentes u otros lugares: o alabamos o vituperamos a alguien. Dicese demostrativo porque demuestra cuál sea la cosa de que trata." (1980:56-57). Puntualiza además otros aspectos que tienen relevancia para las acotaciones que aquí se hacen: primero, aclara que el género es particularmente útil para los historiadores en la medida

El poner en relación el *exemplum* con la *causa* es libre creación del orador, quien ha de servirse para este fin de un método determinado (1975:1349).

⁵ Esta afirmación debe comprenderse desde su origen, porque como ya se dijo en otro momento, la historia no constituía una disciplina autónoma sino un saber adscrito a lo moral y en la medida en que proporcionaba el material para demostrar en el plano concreto y vital los enunciados teóricos o abstractos de estas disciplinas. Esta perspectiva no se perdió con el paso de los siglos sólo que poco a poco se vinculó a lo jurídico y cobró también cierta autonomía.

⁶ A este género los griegos lo asimilaban al discurso epidictico y Valadés lo llama, en este mismo sentido, laudatorio.

⁷ Dice Lausberg: "El asunto del discurso, que en el *genus iudiciale* y en el *genus deliberativum* se toma muy en serio, no tiene para el espectador mayor importancia: el asunto del discurso se convierte en mera ocasión de la práctica de la oratoria concebida como ejercicio de exhibición, mientras que en el *genus iudiciale* y en el *genus deliberativum* la función del discurso radica única y exclusivamente en el asunto del discurso" (1975:1213)

en que recurren a los procedimientos de la descripción; luego, determina que en la práctica efectiva el género descriptivo es inseparable de los otros géneros.⁸ Y éste es un punto muy importante⁹ porque establece la relación con el género deliberativo, cuya práctica se manifiesta "[...] cuando amonestamos o persuadimos que crean o no crean alguna cosa." (Salinas,1980:57; Valadés, 1989:447).El mismo autor demarca con exactitud el ámbito de su funcionamiento al tener en consideración -en primera instancia- la calidad del mensaje en función del destinatario y de las expectativas que mantiene el destinador de sí mismo en relación con el público en determinada situación de comunicación¹⁰.

El género deliberativo o suasorio háse de tener primeramente cuidado de mirar qué sea y de qué cualidad lo que queremos persuadir, y quienes sean los que oye y quiénes somos los que hablamos. Porque, aunque no se hayan de persuadir sino cosas honestas, de una manera se han de persuadir a los honestos, de otra a los malos; de una a los que están corrompidos con falsas opiniones, y de otra a los que solamente están dudosos. A los buenos con más facilidad se les persuade de las cosas honestas, los malos hánsse de tratar con arte [...]. A los que están corrompidos con falsas opiniones háseles de dar a entender primero su error, a los que están en duda háseles de mostrar cuál sea lo mejor.(1980:110)¹¹

Este género en el contexto de la retórica del siglo XVI, persigue el comportamiento virtuoso,¹² cristiano, de la comunidad y del individuo al cual están dirigidas dichas palabras. Las "causas" -los valores- que operan en la persuasión, en el movimiento del ánimo y la conducta son: lo "[...] honesto, loable, provechoso, seguro, apacible,

⁸Y ello sucede porque "En otra manera, muy pocas veces viene por sí solo, porque pocas veces acaece venir a hablar sólo para mostrar, alabar o vituperar alguna cosa; salvo yendo tratando otro propósito, ofreciéndose haber menester hacerlo, como es amonestado alguno que se vaya a morar a alguna ciudad, detenémonos a contar la manera de ella y alabarla"(Salinas,1980:57)

⁹Lausberg sugiere que "Este género guarda conexiones muy íntimas con el *genus iudiciale* [...]. Y como el *officium suadendi* incluye un elogio y el *officium dissuadendi* entraña un vituperio de la acción futura, de ahí que existan también relaciones íntimas con el *genus demonstrativum*."(1975:203-204)

¹⁰Esta preocupación por la pragmática del discurso tiene que ver sin duda con los códigos que rigen el funcionamiento del testimonio y del jurídico

¹¹Un punto de vista similar es el de fray Diego Valadés (1989:445-46)

¹² En la retórica clásica dado que el modelo es el discurso político pronunciado en asamblea popular, se pretende el bien de la comunidad en vista a una acción futura, pensando en la utilidad o inutilidad de dicha acción.Este género está muy vinculado con el judicial y como entraña el elogio o el vituperio de una acción futura, existe también fuertes relaciones con el género demostrativo. No quisiera dejar de señalar que aunque existen diferencias, y en algunos casos acentuadas, entre la retórica clásica y la cristiana del siglo XVI, hay una fuerte convivencia entre ambas.

necesario, posible, [...]”¹³. Hacia esta estrategia deriva el género conocido con el nombre de “sermón” (Murphy, 1986:344-45).

Puede concluirse que el ejemplo, o la ejemplaridad, se desarrolla en los discursos adscritos, primero, al género demostrativo y, en segundo término, al deliberativo. Esto significa que los personajes que animan un texto histórico pueden ser sujetos al juicio moral del autor, quien ejerce esta actividad utilizando las estrategias del vituperio o de alabanza y, al mismo tiempo, visto el sentido de las acciones, dichos personajes, desde su acaecer individual y concreto, alcanzan el carácter de modelo, de paradigma a seguir o a evitar.

El supuesto de la ejemplaridad en la concepción medieval y renacentista es que la historia es la maestra del hombre. Esta afirmación descansa en la idea de que la naturaleza humana es única, estable, o bien, como lo concibe Bodin, pensando ya estrictamente en la historia, es el curso en el cual existen hechos homólogos a los que han sucedido en el pasado¹⁴ y se muestra paradigmático de la concepción renacentista de la historia expresada en una especie de “circularidad” del movimiento histórico, que no es en realidad sino la manifestación de la esencia del ser humano. Gonzalo Fernández de Oviedo expresa, por ejemplo, el mismo supuesto: la semejanza del pasado con el presente¹⁵ da pie a la posibilidad de conformación de un repertorio de situaciones,

¹³Según Miguel de Salinas lo honesto “[...] contiene en sí bueno, justo, lícito, piadoso, hermoso, y finalmente, cualquier especie de virtud. Demás de esto legítimo, que será lo que es natural u ordenado por las leyes y más por la Escritura Divina, y confirmado por ejemplos y costumbres de personas de autoridad y buena opinión.”(1980:111). Por loable hay que entender el reconocimiento de lo positivo, de lo bueno, de alguna cosa o persona. Lo “provechoso” es “[...]lo que trae riqueza, honra, sosiego[...]”. Lo “seguro” alude a la condición de posesión de seguridad en la vida, salud, y desahogo económico. Lo “apacible” se identifica con lo agradable, con lo alegre. Lo “necesario” alude a todo tipo de situaciones que no pueden dejar de realizarse. Es el caso contrario de lo “posible”.

¹⁴ En este sentido, es claro la síntesis de Bodin (1945:17):“Since for acquiring prudence nothing is more important or more essential than history, because episodios in human life sometimes recur as in a circle repeating themselves, we judge that attention must be given to this subject, especially by those who do not lead a secluded life, are in touch with assemblies and societies of human being.

¹⁵Hallamos en la historia de los gentiles e sabios antiguos el origen de los reinos, e por que causas subcesieron sus mudanzas, e hallamos los preceptos de los oficios e virtudes que hacen a la república firme e la conservan felicemente; e dice que el mundo es asimesmo semejante en todo tiempo: *Mundus idem et suis similis manet*. Decía un peritísimo hombre de la milicia (autor de varias materias en griego), nombrado Tucídides, que la historia es un tesoro que nunca le deberíamos quitar la mano por ayudarnos de ella, por la semejanza que los hechos pasados e sus acontecimientos han e son conformes a los que tractamos e quasi semejantes las causas; e tanto es más verdadero tesoro quanto de más varias cosas avisa a los que rigen la república (Fernández de Oviedo, 1959, V:257)

problemas y soluciones que al observarse desde el momento actual fundamentan algunos aspectos de relieve para la organización política de la sociedad. "El fin de la historia - advierte Cabrera de Córdoba- es la utilidad pública": (1948:35) Los hechos narrados, continua este autor "[...] enseñan a vivir con la experiencia, maestra muda, que hacen los particulares que perfeccionan a la prudencia." (1948:86; Fueter,1953,1:72). Entonces, la historia "verdadera" "[...] ninguna virtud deja sin loor ni vicio sin reprehensión [...] es testigo contra los malos y abono de los buenos y depósito de grandes virtudes y hazañas"(Cabrera de Córdoba,1948:XXX).¹⁶ Bartolomé Leonardo Argensola sigue esta línea también: "El oficio del perfecto cronista es luchar contra el olvido, sacándole de las manos todo lo digno de memoria, haciendo dello un ejemplar lleno de verdad y de doctrina [...]"(Sánchez Alonso,1944:166). En síntesis, resulta incontestable que la disciplina histórica poseía una finalidad didáctico-ejemplar¹⁷, y como tal es el complemento del discurso político.¹⁸ Por lo demás, queda por señalar que el ejemplo era uno de los tópicos y funciones más importantes de la historiografía del momento (Sánchez Alonso,1944:165-166).

Las Casas no es la excepción: por el contrario, es evidente que como ningún otro cronista de Indias fundamentará en su historia la necesidad apremiante del ejemplo y convertirá la ejemplaridad en una *quaestio*, en una materia en la que debe investigarse y polemizarse debido a las condiciones en que se llevaron a cabo los *res gestae*; la dimensión ejemplar será también un punto de confrontación relevante en la polémica indiana, pero la estrategia de fray Bartolomé no será el aniquilamiento del ideal que rige al conquistador, al caballero, sino que perseguirá demostrar la imposibilidad de que el

¹⁶En este camino se puede ir más lejos como lo hace Juan Costa (*De conscribenda historia. Libri duo*, 1591) y en gran medida la historiografía medieval; desde su óptica, la historia tiene, más que un carácter pragmático y ejemplar, una constitución y una finalidad ética: "La historia no es otra cosa que la evidente y lúcida demostración de las virtudes y los vicios, cuyo estudio abarca la filosofía moral", concluye Montero (Cabrera de Córdoba,1948:XXXVI)

¹⁷Montero (Cabrera de Córdoba,1948:XXX) evalúa que ese afán pragmático constituye uno de los rasgos típicos de la preceptiva humanística y de los historiadores -en sentido estricto- de ese período.

¹⁸Fueter (1953,1:71-72) concluye que la historiografía humanista respondía también a la necesidad de sacar enseñanzas políticas de los acontecimientos; los ejemplos típicos son Maquiavelo y Guicciardini. Una variante medieval de esta concepción es la idea de que la historia es el *speculum* de los príncipes: sirve para la prudencia en el *arte de reinar*

conquistador realice ese modelo porque va contra en contra de éste. Sabe el obispo que ahí se halla el depósito moral del conquistador y que el ejemplo resulta ser también una fuente para la comprensión vivencial del colono soldado que vive o que pasará al Nuevo Mundo.

La ejemplaridad en la *Historia de las Indias*

El primer paso para el deslinde de la estrategia ejemplar es el análisis del papel de la ejemplaridad tal y como la plantea en el prólogo de la *Historia de las Indias*. Establece Las Casas primero que entre los motivos y causas que dieron origen a su obra está, la plasmación de los hechos, la "verdad; segundo, esta verdad es la piedra de toque de una sociedad regida por la justicia; tercero, decir la verdad significa también para el obispo el desenmascaramiento de la fama, del renombre malhabido por los conquistadores; en este sentido, la *Historia de las Indias* queda como un acto de justicia que pretende ubicar a cada uno de los actores sociales -incluidos los indígenas- en el lugar de la comunidad moral que, según sus obras y condición reconocida, les corresponde o debe corresponder. También se propone el obispo, a través de la estrategia ejemplar, dirigir, el comportamiento de los lectores mostrando lo imitable o lo detestable:

Lo 8º y último, para manifestar por diverso camino que otros tuvieron la grandeza y numerosidad de las admirables y prodigiosas obras que nunca en los siglos ya olvidados haberse obrado creemos, todo, empero, enderezado a fin [de] que, por el cognoscimiento [sic] de las virtuosas, -si algunas hobo [sic]- los que vivieren- si el mundo muncho (sic) durare- se animen a las imitar, y también, por la noticia de las culpables y de los castigos divinos y fin desastrado que los que las perpetraron hobieron [sic], teman los hombres de mal obrar pues, como dixo arriba Diodoro¹⁹, cosa hermosa es de lo que los pasados erraron aprender cómo debemos ordenar la vida, según muchos [sic] la suya ordenaron. (1994:I,347)

¹⁹ Dice este autor: "Con justa razón deben los hombres grandes gracias a los que se ocupan de escribir [sic] las cosas pasadas, porque aprovecharon siempre muncho [sic] con sus trabajos a la vida de los mortales. Enseñan a los leyentes con exemplos de las cosas pasadas lo que los hombres han de desear y lo que deben de huir. Porque leyendo las cosas que con varios trabajos y peligros los pasados lexos de nosotros experimentaron, nosotros, sin trabajo y sin peligro, para utilidad y amonestación de nuestras vidas, leemos." (1994:I,332)

Por último, sin ser explícito en el plano del discurso, se infiere que una vez asentada la verdad y cuestionado el conquistador acerca de su conducta y por lo tanto de su razón de estar en las Indias, el lector - tal vez el futuro inmigrante a Indias- saldrá del ofuscamiento de la mentira y tomará el camino virtuoso, el cimiento de la república verdaderamente cristiana.

Retomando la anterior cita, me parece necesario destacar algunos aspectos que considero claves: en primer lugar, el escepticismo de fray Bartolomé en torno a la ejemplaridad que he optado por denominar "positiva": son pocos los hechos virtuosos - reflexiona de manera conclusiva el obispo- sobre los cuales se asienten los principios éticos del cristianismo; no hay abundancia de vidas paradigmáticas que reproduzcan el triunfo de la doctrina cristiana sobre el Mal entre las huestes y colonos hispanos. Los *exempla* dominantes (y digo dominantes porque según el obispo hay notables excepciones) son los malos, los del vicio. De ahí que muestre un especial interés el clérigo en detallar la fortuna adversa junto con la fama mal habida del conquistador y sus comparsas en España, por lo común, miembros del Consejo de Indias. En este punto es crucial establecer que la voluntad divina tiene un carácter disuasorio de primer orden y a ella acude el dominico considerándose su intérprete. Pero, segundo, además de que enfoca el desastrado fin terrenal de los conquistadores y sus aliados peninsulares, la *Historia de las Indias* llama la atención también sobre la dimensión ejemplar de la sanción divina: el castigo. Quienes lean esta historia tienen la evidencia de lo que se ha hecho contra la justicia humana y la ley divina²⁰.

Esta narración del "desastre", de la "destrucción" de Las Indias, puede ser leída como una sucesión de vidas virtuosas y/o viciosas encarecidas o vituperadas. Y ahí mismo caben Colón y Las Casas aunque reciben un tratamiento distinto, puesto que las vidas" [...] se escriben explícitamente para servir de *exemplum*, pero implícitamente tienen la necesidad de articular una defensa apologética." (Arias, 1990:153). Y, cierto, en

²⁰No hay que perder de vista, como lo señala Cabrera (1948:17), el valor de ejemplaridad de lo malo: "Hazen prudentes más los malos sucesos que los buenos. Ver la prudencia con que se gobernaron para salir dellos o para venir a ellos es lo útil para enseñar las vidas y costumbres. Si ay siempre felicidad, no ay para qué industria, arte ni consejo, pues allí sólo gobierna la fortuna." Esta perspectiva es radicalmente optimista y parece leerse entre líneas que el bien domina pese a todo y que el mal es un accidente, para Las Casas, ante otra circunstancia, no existe ese confiado optimismo.

el caso del obispo se trata como, ya se indicó arriba, de constituirse como un testigo y un historiador confiable que a pie firme requiere probar su verdad ante las repetidas contiendas que sostiene contra "la opinión común".

Una vez expuestos los conceptos que guían la escritura de una de las dimensiones de la *Historia de las Indias* me parece adecuado delimitar los aspectos que, desde mi punto de vista, adquieren mayor relieve explicativo; considero, por un lado, la atención a lo ejemplar en su manifestación positiva o negativa, en tanto que demuestra la gran incidencia de la moral en la construcción del texto; por el otro, esta intención le confiere el cauce final a esa suerte de "verdad" histórica que es la fama; la historia hay que recordarlo se concibe como la "pregonera de la honra" (o de la deshonra), es una de las fuentes e instrumento de la fama; pero esto es materia del capítulo siguiente. Así, la ejemplaridad resulta ser una materia de disputa. La *Historia de las Indias* muestra la lucha entre modelos y paradigmas de conducta enfrentándose: el *caballero*, modelo del conquistador y el *apóstol*, paradigma del misionero. Comenzaré hablando de manera general sobre la constitución de las figuras del caballero y el apóstol.

El caballero

El conquistador protagonizó la última "empresa caballeresca" o, como lo expresaría Lafaye (1987:59), "América se convirtió en el refugio de los señores feudales a la antigua, en el último lugar escenario de las hazañas de la caballería". Esta afirmación obedece al horizonte de acción del conquistador pero, ante todo, a una realidad mental que acompaña a la acción. Este hombre era una producto lógico de la situación cultural específica, la *frontera*²¹, originado por el lento proceso de reconquista hispana. Puede ser considerada la frontera como el marco del mestizaje, pero también de la cruzada, de la Guerra Santa, la lucha por la fe y la tierra arrebatada por los infieles desde el siglo VIII; la frontera, en consecuencia, era un espacio físico en donde la "honra y pro", como

²¹ Guillermo Céspedes (1988:38) define a la "frontera" como "[...] espacio geográfico en el que un pueblo en expansión toma contacto con otro u otros pueblos de culturas muy distintas a las del primero[...]" . Esto es, marca el inicio de un proceso de transculturación de alcance y profundidad variables.

diría el Cid, podrían ser obtenidas y, por consiguiente, era el lugar donde un modelo de conducta, el del guerrero -o caballero-, podía tener una realidad cabal.

El ideal caballeresco, según Huizinga, tiene una clave: la "aspiración a una paz universal". El caballero, en principio, es un "pacificador", un "ordenador" y un "defensor" de la sociedad, según el dictado de la *pax* cristiana. Esto significa, según Lull, ser "justiciero", porque el orden social descansa sobre la justicia.²² El caballero sabe que en muchos casos el costo de la paz hay que pasárselo a la guerra, y no desdeña batirse para lograrla. Durante el esfuerzo bélico prueba sus virtudes. Es, pues, el *Bellator*, el guerrero de la sociedad medieval. Sin embargo, como lo dice Huizinga, el "núcleo del ideal" resulta ser, en última instancia, la "soberbia embellecida", el honor ("de la soberbia estilizada y sublimada ha nacido el honor").²³ Y habría que agregar el ingrediente de la gloria. La vida caballeresca responde a la imitación, de ahí también la presencia de una actividad fundamental: el culto al héroe, no necesariamente cristiano, como resorte de sus actos. El caballero debía ser además leal, piadoso, continente, sencillo, fiel, generoso y constante protector de los débiles y desvalidos. Pero existe una praxis, definitoria del ideal caballeresco, sin la cual el caballero medieval no tiene razón de ser: la cruzada, la conquista del Santo Sepulcro²⁴. A partir de esta caracterización del modelo se entienden algunos aspectos fisonomía moral del conquistador.²⁵

²² Raimundo Lullio encuentra el origen del caballero en el decaimiento moral del mundo, debido, especialmente, por la falta de justicia y caridad. El caballero por el amor debe reducir "al pristino estado la caridad y el buen trato, y por el temor, la verdad y justicia." De ahí que su oficio sea "mantener la santa fe católica" y "mantener y defender su señor terrenal, pues ni rey, ni príncipe, ni alto barón sin ayuda pudiera mantener la justicia en sus vasallos." (1975:162-167). Pero existen dos tipos de caballeros y Lullio combate a uno, al *mahado* caballero que no comparte los altos y cristianos valores de la profesión y se dedica a la rapiña, al latrocinio; es la infamia y deshonra de la caballería.

²³ Lullio (1975:194) deja ver con claridad el núcleo moral del caballero: "Si por la nobleza de corazón fue elegido el caballero por superior a los que están sujetos a su servicio, conviene al caballero la nobleza de costumbres y buen trato; porque la sola nobleza de corazón no pudiera exaltarle al alto honor de la Caballería sin que en la elección se atendiesen las virtudes y buenas costumbres." Las buenas costumbre tienen su origen en las virtudes teológicas y cardinales.

²⁴ "[...] en este pensamiento [concluye Huizinga] radicaba en primer término el ideal caballeresco. Podía y debía ejercer sobre él, en efecto, una influencia singularmente viva. El contenido religioso del ideal caballeresco encontraba en él su más elevado aliciente; la liberación de Jerusalem no podía ser otra cosa que una santa y noble empresa de caballería". (1994:135)

²⁵No paso por alto la importancia que el caballero y su organización, la orden, tuvieron en la sociedad española hasta bien entrado el siglo XVII expresado en los siguientes términos: "[...]el fervor religioso, búsqueda del honor, hechos de armas en la guerra, apoyo a la idea de nación-estado, culto paralelo a la hidalguía y a la pureza de sangre y otras" (Wright,1982:21).También, y sólo como efectiva referencia sobre

1492 es el año que marca el fin de la Reconquista y el del comienzo de la conquista del Nuevo Mundo. Tal coincidencia en la mente mesiánica de Colón no podría significar otra cosa que el beneplácito divino: Dios está del lado de los Reyes Católicos y seguramente el oro de las Indias se convertiría en hierro y pólvora para armar la nueva cruzada que recuperará el Santo Sepulcro y de la cual Granada era uno de los primeros pasos. No hay duda, Colón es un caballero (Sánchez McGrégor,1991:57-63) de una "orden marítima".

Este viaje insólito inaugura una "frontera", es decir, un nuevo contacto intercultural, y una geografía diferente. Las "compañías" acudieron a la palabra "maravilla" para expresarlo; la desnudez del pagano y luego el deslinde entre el *Alterum Orbem* y el *Mundus Novus* escrito por Vespucio, supuso una humanidad realmente desconocida. Pero algo había cambiado en las huestes: estos hombres ya no dependen por completo del esquema institucional e ideológico de ultramar, sino que actúan y piensan por iniciativa que realmente podría llamarse "propia" (Céspedes.1988:38). O, más bien, el margen y la capacidad de movimiento están potenciados por el descontrol que significa la distancia y la inexperiencia colonial castellana: "Dios está en el cielo, el rey está en Castilla y yo estoy aquí", dice el conquistador.

El conquistador, según esto, prestaba sus servicios al rey, pacificando y liberando a los pueblos oprimidos por sus vecinos más poderosos; el ataque a los antropófagos, a los sodomitas, a los homicidas, a los idólatras, a los salvajes, a los bárbaros para ponerlos al pie de sus soberanos, en fin, al ganar las tierras de todos esos pueblos que no respetaban la ley natural ni la divina, no era sino pugnar por su rey a quien "ganaron" el mayor imperio hasta entonces conocido, a su "costa y minción"²⁶. A cambio pidieron el

esta innegable influencia vale mencionar la importancia de los libros de caballerías. Guardando la correspondiente distancia entre Bernal Díaz y la de Don Quijote, se reconocen a dos caballeros (¿o sería Bernal otro agudo Sancho en pos de su prometida insula?): "[...] y si miramos las escrituras antiguas que dello hablan, si son así como dicen, en los tiempos pasados fueron ensalzados y puestos en gran estado muchos caballeros, así en España como en otras partes, sirviendo como en aquella sazón sirvieron en las guerras, y por otros servicios que eran aceptos a los reyes que en aquella sazón reinaban." (Díaz del Castillo, 1991:873).

²⁶Hay que recordar que las empresas de conquista en su mayoría fueron financiadas por los armadores por los mismos soldados y como lo recuerda Bernal Díaz (1991:872-887) era obligación del rey otorgar mercedes a la "compañía".

reconocimiento -"honra y provecho"- bienes prácticamente inseparables.²⁷ Y la fama, el público reconocimiento de la honra, se resolverá en las páginas de la historia en la epopeya. Pero la Corona fue parca en el otorgamiento de las preeminencias correspondientes (ejecutorias de hidalguía, escudos de armas, tierras, encomiendas y cargos públicos) y menos las encomiendas y cargos concejiles que los títulos de nobleza, aunque ya los conquistadores previamente habían participado del botín de guerra. En muchos casos, frente a la imposibilidad de que la Corona reconociese su hidalguía²⁸, le quedó al conquistador la "apariciencia", la "hidalguía de notoriedad" (Sanchiz, 1988:82).²⁹

¿Cuál es el vínculo entre el caballero que va en la mente del conquistador y el hombre "de honra, bienes y fama"? ¿la de paradigma-imitador?, así lo reconoce Irving Leonard. Sin embargo, para Las Casas esta imagen no es cierta; los hechos lo demuestran constantemente: incluso los notables se tornan "tiranos" o se bestializan por la codicia. Las virtudes del cruzado no tienen asiento en esta nueva guerra porque, para el obispo, es injusta; entonces, la honra que supone la acumulación de virtudes se origina de la difamación, la muerte injusta, el cautiverio y la explotación de los indígenas; el "provecho" se convierte en rapiña y la fama en infamia. La estrategia ejemplar lascasiana será entonces, la de "disuasión" a través del recurso al del vituperio.

El conquistador, pues, es la figura moral más criticada en la *Historia de las Indias*, constituye el paradigma del vicio, de lo que debe evitarse. En la intención de Las Casas está aclarar la verdad moral íntima de este nuevo cruzado y pareciera que tiene el propósito de demolerlo por lo que no escatima término para vituperarlo o denigrarlo.

²⁷En efecto, como lo puntualiza Lafaye (1987:107) "[...] la fortuna es, en general, el corolario de la gloria, la consecuencia de la honra; no tiene el lugar de la fama pero es su señal externa y su sostén. Un hombre de honra, es decir cuidadoso de su reputación y beneficiario de las mercedes reales (títulos, rentas), debe ser dispendioso de manera liberal."

²⁸ El grupo conquistador, por su extracción social, está compuesto en su mayoría por hidalgos sin provecho, gente común o "gente de bien" (más de la mitad de la hueste) proveniente de Castilla: artesanos, pequeños propietarios y, en general gente que desempeñaba su oficio en la ciudad; los *plebeyos* o "gente humilde" son los menos.

²⁹ Para Sanchiz (1988:84-94) el alejamiento de los conquistadores de la Península, donde eran conocidos, hizo posible que el estatus nuevo fuera fundado en la apariciencia, serán quienes muestren y digan ser; bastará el cumplimiento de ciertas normas de conducta y representar un papel, el de hidalgo: la indumentaria, la apariciencia digna, el lujo y ostentación, el "trato de sus personas" -esto es, cordialidad, afabilidad, comedimiento-, la "buena conversación" que ha eliminado los exabruptos y qué decir de la manifiesta aversión a los "oficios mecánicos" El pasaje del "abellidamiento" de Cortés en la pluma de Bernal Díaz es ejemplar.

Mas siempre su palabra estará regida por un propósito más alto, la edificación, el ejemplo positivo; quiere evitar que la historia de la "destrucción" siga y que con ella toda España sea segada por el azote divino. En este sentido, resulta apremiante un cambio radical en los hábitos mentales, en la conducta y en la percepción del indigena; finalmente, debería llegarse a la modificación de la visión, de la identidad que habían llegado a tener los españoles de sí, desde los primeros contactos con la realidad humana de América; incluso no pierde de vista la posible edificación de toda España a quien comunica el mensaje de la Providencia mediante su reflexión histórica entendida como la lectura correcta de la voluntad divina. Otra cosa no comunica en un siglo donde abunda el miedo (Delumeau, 1978; Solé,1979), uno de los cuales es el poderío turco. España, entonces, como nación puede esperar un castigo por la conducta de las "compañías" de Indias. Y no escatima la tinta para la expresión dura, siempre con el dejo de un estilo profético, cuando emprende la descripción de las "nefandas" obras de los conquistadores; descripciones cuyo propósito será mover los ánimos del "prudente lector" para que abomine del pecado encarnado "ejemplarmente" en los conquistadores. Pero esta interpretación tiene que ser vertida con mayor cautela: Las Casas no se quedó en la mera composición de un memorial de agravios o de una *Brevísima relación* o de un sermón, sino que llegó a articular una historia cabal en donde, por decirlo de alguna manera, interesan tanto la suficiencia para distinguir, dentro del bloque de la hueste hispana, las entidades morales, las personalidades, los personajes históricos y el conjunto de las circunstancias donde actuaron; así, en la *Historia de las Indias*, a diferencia de la *Brevísima relación*, los autores de los hechos ya cuentan con un nombre y la historia adquiere la cualidad de la memoria viva del pasado inmediato que continúa mostrando su incidencia en el presente. Entonces, una vez rebasado el nivel de lo ejemplar, esta historia se encuentra habilitada para soportar las cualidades de un juicio, de un proceso jurídico de carácter penal, en donde mínimamente se persigue la asignación de una responsabilidad moral a cada uno de los imputados; resulta también necesario este deslinde para los requerimientos de puntualidad, exactitud y objetividad, propios de la historia en tanto ciencia y pregonera de la justa fama.

Ha sido un error notable suponer que esta historia esté dirigida por el odio y el rencor irremediable y visceral del obispo; se trata de una historia crítica, contestataria, cuya lectura supone un esfuerzo en la comprensión del espacio intertextual que la genera. El supuesto es una divergencia en la manera de ver el rumbo histórico sin olvidar su carácter de *speculum*, de amonestación edificatoria. Ahora bien, cómo se presenta la dimensión ejemplar negativa en la *Historia de las Indias*. Resulta obvio que la importancia concedida al individuo como ente moral ante las exigencias de la delimitación judicial que se planteó en el capítulo anterior, restringe de manera notable la llegada al mundo "esencial" del paradigma, del ejemplo; es decir, debido al juicio que ha entablado, el acontecer humano necesita aparecer en toda su realidad, variabilidad y especificidad, en particular para el caso de tipo negativo que para Las Casas son los más. De ahí que resulta un tanto problemático hablar de un tipo, de un paradigma, sin el riesgo de la inexactitud que supone la relativa falta de comprensión de su circunstancia. Pero, sería demasiado extenso abordar a cada uno de los personajes de la historia y examinar todas las circunstancias que lo rodean; en este caso, supongo que sería suficiente observar la manera como construye el discurso ejemplar negativo. Al respecto considero cuatro puntos centrales: primero, la selección de los hechos; segundo, la presentación del desastrado fin de los conquistadores y tercero, como consecuencia del anterior, el desenmascaramiento de éstos y, finalmente, la retórica de la ejemplaridad.

1º La selección de los hechos

La ejemplaridad se manifiesta no sólo a través de discursos que el historiador construye *ad hoc*, encaminados a mostrar al lector el valor moral de un suceso o un personaje históricos; también está presente en la historia misma, en cuanto criterio que define la selección de los acontecimientos historiables. En tal sentido, la historiografía ejemplar del tipo de Vives trataría de comprender la relevancia, la cualidad substancial de los hechos históricos con base a la estructura, que tiene la calidad de objetiva "substancial"³⁰

³⁰ Es substancial esta historia en cuanto remite a los elementos duraderos de la naturaleza humana, pero la idea de substancia es en un principio la aristotélica y habría que contraponerla a la de accidente. Así la historia no es la totalidad empírica de un acontecimiento sino lo importante.

-diría él-, de la historia universal.³¹ Como lo apuntó Frankl, (1963:124-127) no se trata aquí tan sólo de llevar el punto hacia la natural discriminación del material y su reconstrucción en vista a una trama causal de acontecimientos más o menos verificables, sino de una discriminación que la historiografía "auténtica"- léase ejemplar- necesita poner en marcha. Vives en este tenor no deja de advertir que

Entre las otras virtudes de la Historia, dicen que ella es *la maestra de la vida*. Y siendo ello así, no es menos cierto que muy a menudo se escribe de cosas baladíes que no granjean utilidad ni fruto alguno, como de un banquete, de una partida de caza y aún a veces, que es peor, de cosas de amores [...] También se escribe de guerras admirándolas y recomendándolas, para que el ánimo del lector complacientemente se deslice a desear aquella sangrienta infamia que oye ser celebrada y enaltecida.(1948,II:423)

Este criterio que induce la construcción de la trama histórica viene a resultar definitivo: el peso específico del acontecimiento histórico condiciona la derivación hacia lo ejemplar del caso. Por ello, plantear una selección de los acontecimientos importantes estriba, como lo ha dicho Frankl (1963:125), en localizar las articulaciones básicas en un tiempo histórico universal "[...] sobre el cual se perfila la amplitud de la eficacia de los hechos importantes." La tarea del historiador reside en mostrar los hechos históricos desde una unidad orgánicamente articulada (la estructura objetiva de la historia universal) para luego descender hacia las partes y a lo específico, con el fin de advertir la importancia de determinado hecho; pero incluso este acontecimiento tiene que ser refinado hasta el punto en que el relieve muestre con claridad las notas esenciales. Resulta obvia la dificultad que entraña para Las Casas la construcción de la ejemplariedad: tiene que concebir los vínculos de la historia americana con la universal para ubicar luego el ejemplo "substantial"; luego, su *Historia* va a contrapelo de la conformación y sedimentación de un discurso histórico que adquiere los tintes de la oficialidad y, por último, debido a esto, lo ejemplar es planteado desde la negatividad de la crítica y siempre con la expectativa de sugerir un cambio del curso histórico en virtud de una posible modificación de la moral del español que pasa a América.

³¹ Frankl (1963:65) describe esta concepción señalando [...] que entraña el postulado de comprender los hechos históricos procediendo del todo a las partes, y la consecuencia de distinguir entre hechos "importantes" (que son los que forman en su conjunto las grandes líneas del organismo de la Historia universal), y hechos insignificantes (que no se hallan en el trazado de ellas.)

La cuestión de la construcción fue materia de otro capítulo y sólo corresponde aquí el señalamiento de su importancia para la constitución de la dimensión ejemplar. Sin embargo, si quisiera hacer una breve observación sobre el partido que saca Las Casas para el registro ejemplar. El caso más relevante es el de la encomienda.

2º El desastrado fin de los conquistadores

Resulta claro que para el obispo la divina providencia castiga el mal y sobre ese juicio, descubierto en los hechos individuales, edifica. Es común que se muestre la voluntad de la providencia dando una "mala muerte" (por hambre, sed, enfermedades o a manos de los indios) o escasa fortuna a los soldados: es "la ejecución de su rectísima e incabable justicia divina". Recuérdese el caso de Roldán, Garay, Hojeda, Enciso, Balboa entre otros. Sería un aspecto esencial en la corrección moral del lector, pues constata la voluntad de castigo de la providencia. Pero, ya se vio como los designios de la providencia son también un campo de amplia disputa ideológica y no corresponde repetir de nuevo estas ideas.

La vida de Cristóbal Colón tiene un alto significado para la construcción de la dimensión ejemplar de la *Historia*. Las Casas hace evidente el carácter complejo del Almirante signado por la virtud y la elección de la providencia para el cumplimiento de sus designios y muestra la necesidad de una reflexión moral que exprese el porqué de su descenso. Convencido de la elección providencial del Almirante (1994,I:518;536;697-698)³², su retrato moral no deja lugar a dudas: es "católico muy devoto, *no juraba en vano ni basfemaba, celoso del honor divino, deseoso de convertir gentes y de recuperar para la cristiandad el Santo Sepulcro*." Aparte de estas notables cualidades religiosas, por decirlo de alguna manera, el obispo destaca su "ánimo esforzado", su "inclinación a las grandes acciones", su paciencia para soportar las adversidades, su falta de rencor y su perseverancia para llevar a cabo sus propósitos. Todo ello conforma al personaje virtuoso, mas su infortunio no tarda. Juzga el obispo que su error capital fue el

³² Una de las características de los escogidos es el paso por una prueba; son las "[...] innumerables dificultades contradicciones, trabajos y peligros[...]" porque ésta es una de las leyes inviolables que tiene puestas en su mundo en todas las cosas que de su jaez y naturaleza son buenas [...] (1994,I:536).

avasallamiento, sin derecho alguno, de las naciones indígenas. Esta acción, favorecida o inducida por su *ceguera*, no le permitió llegar a comprender su error y *"le hizo mucho mal"*. Las Casas no desamparó a Colón y ajustó en el mundo de la virtud y el pecado los atenuantes (las circunstancias e intenciones, por ejemplo), aunque en forma alguna pretendió justificar sus equívocos que condujeron a la destrucción de las Indias:

Lo primero, es manifiesto la buena intención [sic] que siempre tuvo el Almirante para con Dios y con los Reyes, <y con cuánta simplicidad de ánimo hablaba>. E yo creo para mí que algo y mucho[sic] excedió en la intención de agradar a los Reyes, y por ésta ser nimia o demasiada no se agradó mucho [sic] Dios; <y él mismo lo confiesa en una carta que escribió a los Reyes y otras personas, y dice así: *Torno a decir con juramento que yo he puesto más diligencia a servir a Vuestras Altezas que no a ganar el paraíso.* Estas son sus palabras > (1994:II,1061)

Fray Bartolomé, en el camino de la ejemplaridad, llega más adelante y se pregunta por el origen de la *ceguera*, del error del Almirante, porque era difícil de aceptar que siendo "[...] bueno de su naturaleza y de buena intención [sic] estuviese tan ciego en cosa tan clara." (1994, II:1120).³³ El yerro es mitigado de inmediato cuando el obispo hace manifiesto que los del Consejo, "los letrados", tampoco accedieron a la verdad. Determina luego que el origen de la *ceguera* fue el ejemplo portugués: "Y muchas [sic] veces creí que aquesta ceguera y corrupción aprendió el Almirante y se le pegó de la que tuvieron y hoy tiene los portugueses [...]".³⁴ (1994,II:1120). Pero no es motivo para el soslayamiento del proceder inicuo de Colón, pero sí cabe el artificio retórico de la conmisericordia: "[...] de la bondad del Almirante y de su intención [sic], que parecía todas

³³ En este sentido también considera que no obró de mala intención cuando mandó a Hojeda por provisiones y este reprimió a los indígenas con violencia (1994,II:890).

³⁴ Las Casas sigue muy de cerca al Almirante. Advierte como va fraguando la dominación de los indígenas: "Y cierto, aquí el Almirante más se extendió a hablar de lo que debiera; y desto que aquí concibió y produjo por su boca, debía de tomar origen el mal tratamiento [sic] que después en ellos hizo." (1994, I:622). Cito las palabras del Almirante que refiere fray Bartolomé en su *Historia*: "*Ellos no tienen armas y son todos desnudos y de ningún ingenio en las armas y muy cobardes. que mil no aguardarán a tres; y así son buenos para les mandar y les hacer trabajar, sembrar y hacer todo lo otro que fuere menester, y hagan villas, y se enseñen a andar vestidos y a nuestras costumbres.*" (1994, I:621)

las cosas referillas y encaminallas a Dios, a mi me hace grandísima lástima verle en esto, de la verdad y de la justicia tan pronto desviado." (1994,II:998)

Debe quedarte a estas alturas bastante claro al lector la fuente de las penurias, el castigo de la Providencia; mas, bien visto, la adversidad no es sino una oportunidad para la salvación del elegido. He aquí al abogado del Almirante, intérprete de los designios divinos:

Así creo que se hobo [sic] en disponer el estado del Almirante la divina providencia; porque, cuando le permitia y disimulaba los males que a los indios hacia, parecía que, callando, se los aprobaba, y él así creo que lo creia; pero, cuando menos ofendia y en mayores angustias estaba, juntamente con envialle algún castigo le quitó la ocasión certisima y vehemente de su damnación eterna si mucho [sic] tiempo más no se lo disimulara. (1994,II:1164)

La Providencia, no obstante, habrá de procurar la buenaventura de sus descendientes³⁵, una vez que hayan purgado sus culpas:

[...] Dios le quiso para sí en la otra vida, pues en ésta le corrigió. Y placera a nuestro Señor, que es en todo bueno y piadoso para con los hombres, que, acabando de lastrar y purgar los sucesores del Almirante, por algunas generaciones, lo que les cupiere de las culpas pasadas, según la medida del divino beneplácito, su casa será crecida y prosperada en su futura sucesión; porque tan ilustre y preclara hazaña, que la divina providencia quiso efectuar por él, parece ser cosa creíble que su memoria no la ha de consentir perder.(1994,I:999)

O bien, la Providencia decidía que había grandes pecadores entre las huestes de Colón que merecían una suerte peor que la de su superior:

Pero proveyó por otra via <y con otra color> quitárselo de las manos del Almirante la divina providencia el negocio porque, con tan vehemente vendimia, no asolase en breve toda esta isla sino que quedase algo para que se fuesen al infierno muchos[sic] otros matadores destas gentes cayendo los ojos en tan lamentable ofendículo. (1994,II:1121)

Pero el mismo fray Bartolomé sabe que los designios de la providencia son inescrutables y así lo muestra al lector cuando explica la animadversión de la gente de la segunda expedición, cuando aún no había dañado a los indígenas ("desta semilla sele originó su

³⁵Las Casas expresa este mismo parecer refiriéndose también a sus hermanos. (1994,II:996)

caída") (1994,II:883). En efecto, comentando el episodio, no deja de pensar que esta animadversión provenía del "oculto divino juicio" porque

"[...] yo no sé qué culpas en tan poco tiempo (porque no habían pasado sino tres meses y con tantas dificultades y necesidad involuntaria, y que sólo el tiempo y la novedad del negocio y de las tierras ofrecía) el Almirante, contra los españoles que consigo truxo, por entonces hobiese [sic] cometido para que [en] tanta infamia y desloor con razón incurriese [...]"(1994,II:884).

Y aquí está un hecho que conduce al lector (obsérvese el uso de la primera persona de plural) a sacar sus propias conclusiones: la inadvertencia de Colón, quien no supo discernir sobre su actuar y sobre las causas de sus infortunios:

Y desta manera lo provee y ordena Dios con todos los hombres, y por eso todos en no ofendelle debemos estar muy sobre aviso, y deberíamos suplicalle intimamente que nos dé a cognoscer [sic] por qué pecados contra nos se indigna, porque, cognosciéndolo [sic], sin duda nos enmendariamos más aina. Pero cuando Dios nos azota y aflige y el por qué no lo sentimos, verdaderamente mucho [sic] mayor y más cierto es nuestro peligro.(1994,II:939)

Finalmente, la tónica del resumen de la ejemplar vida de Colón recuerda en algunos momentos al mundo trágico y no sin retórica -la propia del género demostrativo- puede reconocerse la presencia de un héroe que había soportado todas las penalidades, pero cuyo esfuerzo no es coronado por la suerte favorable:

Y, allende desto, podemos notar que nunca hombre en muchos [sic] tiempos pasados tanto trabajo padeció ni bebió tantas amarguras por hacer grande hazaña ni obras heroicas que menos con dulzura ni con más amargura sus trabajos y sudores contase ni pudiese contar sino el Almirante. Del poseer lo que había ganado en aquellos trabajos cuán poco y momentáneo fue el tiempo que lo comenzó a gozar hasta que se lo quitaron, y aquello con cuántas zozobras y vida tan amarga y atribulada, por lo que está dicho y por lo que se dirá se podrá bien adivinar [sic]. (1994,II:1003)

3° El desenmascaramiento del conquistador

Uno de los propósitos de la *Historia* es el seguimiento de la conducta del conquistador con la consigna de desenmascaramiento, esto es, de quitarle una fama malhabida. Creo que,

en su mayor parte, esta tarea fue elaborada bajo el aspecto de búsqueda de la verdad histórica. Aquí corresponde ver como incide sobre su modelo moral, el caballero. El conquistador -y esto tiene la fuerza de un axioma para el obispo- en forma alguna es un caballero. Primero, demostró jurídicamente que promovía una guerra injusta; luego, cuando esgrimía alguna manera o posibilidad de hacer la guerra, no la hacía con *recta intención* y su apelación a la autorización del soberano era la triquiñuela del requerimiento. La guerra en estas condiciones no era pacificación sino rapiña: no lo movía ni la caridad ni la justicia, los altos ideales del caballero; en cambio, con denuedo, perseguía el oro, la explotación del indígena y sobre estos pilares ser un honrado y famoso hidalgo. Sentencia Lulio al caballero que se hace "[...]injurioso y enemigo de la justicia: se deshace a sí mismo, reniega de la Orden de Caballería y la descrea" (1975:196). Había perdido el conquistador su fe y el temor a Dios al haber perpetrado tantas iniquidades y en ningún momento podrían ser mártires de la fe, esto es muertos a manos del infiel; su esperanza es el botín; no muestra ninguna caridad con el prójimo, antes bien, Las Casas llama la atención sobre su insensibilidad criminal: no hay piedad para los desvalidos, ni misericordia para los vencidos³⁶. Fue el responsable de "Execrables crueldades que nunca fueron por hombres imaginadas" También perdió la virtud de la prudencia: gana las batallas, sí, pero pierde de vista lo fundamental: la capacidad para reconocer la diferencia entre el bien y el mal. No puede por ello establecer una sociedad que realmente sea tal, sino una "república de cavadores" o una sociedad servil donde se instituye no de otra forma que como tirano que "angustia y aflige" y paga con "vexaciones y malos tratamientos". Cuando toca la templanza, califica al conquistador como un violador y raptador de mujeres, sin olvidarse de su hambre o gula desaforada. En suma, son "[...] ciegos hechos e insensibles los hombres desalmados de no sentir en sí tan inextinguibles pecados, faltándoles todo amor y temor de Dios ni de hombres que los estorbare"(1994,II:1286) No reúnen, ni por asomo, las virtudes morales que ennoblecen las victorias del guerrero, del caballero e incluso carecen de sentido,

³⁶ Habría que recordar lo que dice dice Lulio (1975:196) respecto a la caridad en el caballero: "[...] la caridad le hace ligera la carga de la Caballería. Y así como el caballo sin pies no podría llevar al caballero sin caridad puede sostener la grande carga que debe llevar un corazón noble para honrar la Caballería."

porque no se presentan como actos de justicia, sino en el acto de la conquista, el del iatrocínio. Es, pues, un ser que, tentado por la avaricia y la vanagloria, pierde su integridad moral y humana y se descristianiza por su sed de oro; y aun pierde la condición humana y se bestializa: "[...] la vida que acá siempre hicieron los españoles y sus vicios públicos y malos ejemplos, que siempre fueron hombres bestiales."(1994,II:1141). Llega más lejos: los llama "diablos encarnados" (1994,II:1280. Su gesta heroica resulta sólo aparente y, en consecuencia, para fray Bartolomé, si no media el arrepentimiento y la restitución, las huestes y sus aliados están condenados, incluso algunos ya han recibido el castigo en este mundo:

Parece también que en aquel tiempo no había la soberbia en los hombres de trabajo y labradores que a estas tierras venían, como después hobo [sic]; que, en pasando acá, luego presumieron y hoy presumen, por gañanes y rústicos que sean, de no trabajar y holgazanear y comer de ajenos sudores. Pero la causa desta <desorden,> soberbia y ambición y haragania [sic] desproporcionada de sus estados y de toda razón [...]. Esta levantó los corazones de las viles y serviles personas a pensar y presumir de sí mismos que, habiendo nacido para servir e trabajar corporalmente y ser mandados, en poniendo el pie en esta tierra no asentaban con nadie ya que querían asentar, no para abaxar el lomo en servicio alguno corporal sino para estar y andar enhiestos y, con una varilla en la mano, ser verdugos de los mansos y humildes indios y mandar. (1994,II:985-986)

O bien, con la mayor crudeza advierte:

Aquí viérades a gente vil y a los azotados y desorejados en Castilla y desterrados para acá por homicianos o homicidas, y que estaban por sus delitos para los justiciar, tener a los reyes y señores naturales por vasallos y por más que bajos y viles criados." (1994,II:1283)

Y más abajo, con la ironía que lo caracteriza, agrega fray Bartolomé: "Estos señores y caciques tenían hijas o hermanas o parientas cercanas, las cuales luego eran tomadas, o por fuerza o por grado, para con ellas se amancebar. Y así todos estos trecientos [sic] hidalgos estuvieron algunos años amancebados [...]"(1994,I:1283)

4° La retórica de la ejemplaridad: el vituperio

El ejemplo que se construye a partir de la conducta negativa supone como característica principal, como ya se mencionó, el afán de la corrección, básicamente a través del temor

al castigo o intimidación. Dicho castigo lo recibe el individuo de manera particular, pero la responsabilidad es atribuida a una nación; entonces Las Casas anuncia la destrucción de España. Respecto a este punto es notorio que Las Casas conduce su historia regido por esta expectativa que la preceptiva histórica denomina "pronóstico". Ya se vio que enfatiza los acontecimientos y los procesos que, según él, explican el curso de la historia; los evalúa y juzga y a los lectores repite el juicio en múltiples ocasiones -a veces casi en los mismos términos- pero no a partir del mismo hecho, sino de distintos, bajo circunstancias parecidas que ameriten la rememoración de ese comentario o "juicio"³⁷ Junto con el "juicio" y, precediéndole, se ubica el "discurso".

Semejante proceder resulta impropio para el lector cuya expectativa decodificadora excluye los resabios de la argumentación jurídica o el sermón y amén si, además, no está familiarizado con el estilo del obispo y su intención ejemplar. Sin duda, la repetición es también meticulosidad y un uso estilístico y, visto desde otro ángulo, una estrategia de un astuto fiscal. Pero, ciertamente, puede pensarse en el discurso didáctico, en el furioso sermón de fray Bartolomé que recupera -no siempre con la pericia necesaria, según dicen algunos historiadores contemporáneos- en su historia el elemento ejemplar y por qué no pensarlo así le da sentido, como lo establecía Vives, porque condiciona la selección de los hechos que dan pie a la escritura, al registro y a la explicación. Por otra parte, no se olvide que la historia en estos tiempos respondía, sin el menor escrúpulo, a una estrategia didáctico-ejemplar.

Desde nuestra perspectiva el "discurso" -como parte de la historia según la preceptiva histórica- resultaría una digresión, pero en los siglos referidos es una de las partes o registros dedicado a lo ejemplar. Ahí es el momento de la deliberación, cuando la historia se "haze doctrinal, maestra para enseñar" se considera la "cosa" (los hechos históricos) entonces por sus cualidades de "utilidad", "honestidad", "posibilidad". Dos son los procedimientos para llevar a cabo la enseñanza: la "confirmación o comprobación de lo propuesto" y la "[...] destrucción, inprouación, reprehensión, obra de

³⁷ Hay que recordar que el *juicio* es una de las llamadas *partes* del discurso histórico tal y como fue concebida por la preceptiva del los siglos XVI y XVII. Básicamente alude a la reflexión que hace el historiador acerca la calidad de los hechos, el modo en que se llevaron a cabo, los motivos y los fines. Su función es aclaratoria y es más bien un comentario de carácter evaluativo; ayuda también a la unidad del texto (Cabrera, 1948:108-109).

destruir y al fin es euersión de alguna cosa propuesta que está en opinión". El mecanismo propio de estos procedimientos es la comparación:

sirvese este discurso de la comparación de las cosas, para elegir lo más útil y honesto: es oración que diversas cosas junta, confiere entre ellas lo que tienen, para mostrar la mayoría o igualdad, comparando semejantes a semejantes y contrarios a contrarios, en lo universal y en lo particular, admitiendo algunas veces la alabanza o vituperio de las partes en la conferencia entre sí, comparando todo lo que se puede loar y vituperar: no tan por menor que no quede cosa alguna [...](Cabrera, 1948:111)

El apóstol

A la inversa, más allá de la leyenda negra que supone el vituperio de la figura del conquistador bajo una estrategia de desenmascaramiento, fray Bartolomé levanta la figura del apóstol, la del misionero, la del predicador. La lógica de esta propuesta de modelo ejemplar es patente: la misión de España era la difusión del Evangelio con medios cristianos, es decir, no violentos. Ahora bien, ¿cuáles son los elementos que permiten plantear la existencia de un paradigma moral alternativo?³⁸ Basta con la figura del misionero, la del "conquistador espiritual". Pero en la *Historia de las Indias* hay relativamente pocas referencias a la actividad misional propiamente dicha; los tratamientos que hace de las huestes evangélicas tienen que ver con la corrección de los españoles en el marco de la disputa de Indias, mas son suficientes para especificar la existencia del paradigma moral ya no estrictamente del misionero sino el del apóstol, la del defensor-predicador de la fe.

El primer momento que importa en la presentación del modelo de Las Casas es el de la llegada de los frailes dominicos a la isla de Santo Domingo. Los religiosos portaban en el lema de su orden su vocación predicadora. De manera particular en la *Historia de las Indias* resultan ser personajes ejemplares fray Pedro de Córdoba y Las Casas mismo, ambos en el papel de predicadores de sermones que piden el cambio de conducta a la grey española.

³⁸Y aquí basta recordar que el obispo de Chiapa escribió *De unico vocationis modo*, un importante tratado de misiología en el cual puede verse como dice Barreda (1981:75) las bases de la postura lascasiana ante el Nuevo Mundo.

El paradigma del predicador marca que éste deberá poseer las virtudes de humildad, mansedumbre y fidelidad a Dios tal como se constata en el tratado misiológico *De unico vocacionis modo*. Y Las Casas, como miembro de la orden dominica, acentuará la importancia de la virtud del saber³⁹; virtudes que encontrará en fray Pedro de Córdoba a quien llamó "sancto varón". Con estas palabras vale recordar el hecho de que el menologio era el modelo de escritura para las vidas de hombres ilustres, siendo sobre todo religiosos y que a este paradigma se acogen muchas de las biografías, en algunas regiones hasta bien entrado el Siglo de las Luces

Las Casas

Es palpable que el propio Las Casas en la *Historia de las Indias* cumplió un papel ejemplar; siendo junto con Colón los personajes más tratados, su importancia a nivel ejemplar es evidente. Sin duda, representa los valores que el mismo autor de la narración constata como "loables" y en esa medida contraponen, en primera instancia, su figura de apóstol, de predicador, al modelo que proporciona el conquistador.

Lo primero que puede observarse son los trazos de lo que se ha llamado "autobiografía" del obispo. Destaca el autor de la *Historia de las Indias* la elección providencial del "clérigo Las Casas". Recuerda la temprana vinculación del "dicho clérigo" con los indígenas: su padre, pasó a Indias en la segunda expedición de Colón y le regaló un esclavo caribeño (1494). Destaca luego su temprano arribo al Nuevo Mundo (1502) y una afición constante a coleccionar información sobre los acontecimientos de las tierras descubiertas por Colón, a quien trató. Viene en seguida su "Camino de Damasco" (1514), que es su conversión (la primera) a la causa de los indígenas, poco tiempo después de haber sostenido una plática con fray Pedro de Córdoba; de inmediato deja de lado su papel de encomendero próspero y se dedica a la protección de los indígenas. Luego señala que su camino estuvo marcado por dificultades enormes y

³⁹Dice así a manera de ejemplo de fray Alonso del Espinal: "[...] era celoso y virtuoso religioso, pero no letrado, más de saber lo que comúnmente muchos religiosos saben; y todo su estudio era leer en la *Suma angélica* para confesar [1994,III:1768]. En pocas palabras lo que describe Las Casas es la "ignorancia no chica" del fraile, la "ceguedad" que provocó la destrucción de Indias.

considera que es guiado por Dios: "El clérigo Las Casas, puesto que le pesó de oír tal palabra, pero no por eso desmayó, porque pareció que Dios le daba y dio celo y deseo de procurar el remedio de aquellos desdichados y con ello gran perseverancia" (1994,II:2100). Luego vienen los episodios de la Corte y los Consejos del Rey en España.

En estos trazos autobiográficos destaca el episodio del fracaso del proyecto de colonización pacífica de Cumaná. Es la *Historia de las Indias* su testimonio y se defiende de la tergiversación del hecho que hicieron sus adversarios, entre quienes estaban Gómara, Fernández de Oviedo. Recuerda las reflexiones que lo llevaron a extraer algunas conclusiones sobre el fracaso de su intento de colonización pacífica y halla que sus intenciones, buenas por sí mismas, no habían sido debidamente analizadas a la luz de la doctrina cristiana; entonces erró por ignorancia y asume que se encerrará en el Convento de la Plata para instruirse.

Estando sobre ello porfiando, despertó el clérigo como de un abismo; y, entendidas las nuevas, no supo qué decir ni si lo creer; pero, considerada la disposición que dexaba en la tierra y los casos acaescidos [sic], comenzó a temer y a temer que debía ser todo cuanto había por aquesto trabajado, perdido. Y, como después cognoscíó [sic] más destas cosas, juzgó haber sido juicio divino que le quiso castigar y afligir por juntarse a hacer compañía con los que él creía que no le ayudaban ni le favorecían por Dios ni por celo de ganar las ánimas -que por aquellas provincias perecían- sino por sólo codicia [sic] de hacerse ricos. Y parece que ofendió a Dios maculando la pureza de su negocio espiritualísimo y fin que sólo Dios pretendía -que era ayudar [a] los religiosos y él andarse con ellos alumbrando [a] aquellas gentes con la predicación de la fe y cristiana doctrina- con la basura e impuridad terrenísima de medios tan humanos y aun inhumanos y tan desproporcionados a los que llevó Jesucristo; porque Dios, <aunque para efectura sus altas obras usa y admite medios humanos, pero> no ha menester para la predicación de su Evangelio tales adminículos sino sin mezcla de favorecer tan inficionado como era aquel que le daban (1994,III:2465).

De este pasaje importa, para los términos del discurso ejemplar, cómo se narra -de manera muy dramática- un pasaje de un gran significado ejemplar a partir de la vida y reflexiones del clérigo⁴⁰

⁴⁰Como lo ha establecido Arias (1990:155-156) "El uso de la tercera persona como estrategia retórica de autorepresentación sirve para referir la realidad del yo historiado, siguiendo los modelos utilizados por César en *De Gallo Bellico*, Aenas Sylvius en *Memorias de un papa renacentista* e Ignacio de Loyola. Con esto la vida personal se convierte en biografía, vida ejemplar digna de ser narrada e imitada, pero que manifiesta las contradicciones y tensiones del narrador al tener que escribir "lo verdadero" de su propia vida."

¿Qué puede reconocerse en este ejemplo? Primero, la capacidad que tuvo el obispo para juzgar las cosas a la luz de la doctrina evangélica y de la predicación, según el propio ejemplo de Cristo; en este sentido, fray Bartolomé vivirá lo que él denomina su "conversión", que no es sino la certeza y el convencimiento de que la única manera de predicar el Evangelio es seguir la enseñanza de Cristo. Y en esta tarea meditará por años al amparo de la orden dominica.

Mediante este *exemplum* Las Casas se presenta como poseedor de un saber (que compartía y compartirá con otros) en una tierra donde domina "la ceguera", la ignorancia y la avaricia que infaman la religión cristiana. Es visible, pues, el valor ejemplar no sólo en la figura del misionero, sino también en la del predicador que pugna por la justicia y la corrección moral de su pueblo el cual lo considera como un enemigo y lo acosa. Así, no puede dejar de pensarse que cuando fray Bartolomé reflexiona sobre las adversidades de Colón y lo describe como un "perseguido" -persecución que las Casas toma como una de las pruebas que marca la condición de elegido por la Providencia- se trata también un lectura en voz alta sobre lo que también le acontece a él.

Un tópico crucial de la historia ejemplar que se desarrolla en la *Historia de las Indias* es la pobreza; el obispo de Chiapa constató y pregonó hasta el cansancio la perversión del fin evangelizador de la presencia española en Indias. Advierte y critica ante todo que antes que convertir almas la empresa indiana se ha caracterizado por el afán de riquezas y honores. El historiador hablará del vicio de la avaricia. Contraria a la avaricia está la pobreza que se encarna en su personaje ejemplar, el "dicho clérigo" "harto pobre" que siendo un próspero colono de Cuba renuncia a su encomienda para establecer el derecho en el Nuevo Mundo y para proteger al indígena de la fuerza de las huestes armadas.⁴¹ Es el clérigo arbitrista que reconoce en su plan de reforma de Indias

⁴¹Es importante referir en extenso el pasaje en el que Las Casas (1994, III:2084-2085) renuncia a su encomienda porque es un momento de notable contenido ejemplar: "El gobernador, de oírle cosa tan nueva y como monstruosa -lo uno porque, siendo clérigo y en las cosas del mundo como los otros azoivado, fuese de la opinión de los frailes dominicos, que aquello habían primero intentado, y que se atreviese a publicallo; lo otro, que tanta justificación y menosprecio de hacienda temporal en él hobiese [sic] que, teniendo tan grande aparejo como tenía para ser rico en breve, lo renunciase, mayormente que comenzaba a tener fama de cudicioso [sic] por verle ser diligente cerca de las haciendas y de las minas y por otras semejantes señales-, quedó en grande manera admirado. Y díxole, haciendo más cuenta de lo que al clérigo tocaba en la hacienda temporal que al peligro en que él vivía mismo, como cabeza y principal en la tiranía que contra los indios en aquella isla se perpetraba [...] y desde adelante tuvo en mucha [sic] mayor reverencia al dicho clérigo; y,

la mezcla impura del lucro con la fe; es, luego, el sacerdote que no está dispuesto a cambiar a los indígenas la fe por oro y es la voz que denuncia la idolatría de su pueblo a Moloch.

Quizá sea el principio de la caridad cristiana el valor más exaltado por el historiador Las Casas y el que podría contraponerse de manera directa al de la avaricia: es el motivo que mueve al clérigo a iniciar su papel en el contexto de la disputa de Indias, no la honra, ni la fama, ni, fundamentalmente, el oro como al grupo conquistador: habla Las Casas de "piedad", de "compasión" de "misericordia" que debe tenersele a los indígenas a quienes ve como "inocentes" y "miserables" y "opresos".

En el pasaje de Cumaná, Las Casas destaca también otro tópico caro al discurso ejemplar que su salvación de la "mala muerte", de la muerte violenta que, desde la perspectiva cristiana, acontece a los pecadores, es decir a la mayoría de los conquistadores, ha sido providencial: "Finalmente, se puede creer con piedad que nuestro Señor miró a su buena intención [sic] y no a la obra, si quizá delante su acatamiento fue errada, y por eso lo escapó de aquella muerte que con los demás pasara [...]"(1994,III:2466).

Pero también encontramos una ejemplaridad un poco atípica para los textos etnológicos cristianos ¿cómo clasificar las disputas (narradas en seis capítulos) que tuvo en la corte del Emperador con fray Juan Cabedo? Sin duda habría que pensar en los términos del saber, en la lectura de una ejemplaridad que incluyese en su repertorio el conocimiento de la materia indiana y de lo que le pudiera atañer; recuérdese que Las Casas constantemente fustigaré la ignorancia, la "ceguera", de los que diseñan y administran la política indiana. Pero es también un saber que está al servicio de la causa de la justicia y observamos que al clérigo no le faltaba el celo y la valentía para arrostrar las dificultades con los "grandes"; situación que ha llegado a ser vista como uno de los múltiples casos de la arrogancia de Las Casas.

cerca de la gobernación, en lo que tocaba a los indios y aun en lo del regimiento de su misma persona, hacía muchas cosas buenas por el crédito que cobró dél, como si le hobiera [sic] visto hacer milagros. Y todos los demás de la isla comenzaron a tener en otro nuevo concepto dél que tenían de entonces y siempre lo ha sido estimado por el sumo argumento que de sanctidad [sic] podía mostrarse: tanta era y es la ceguedad de los que han verido a estas partes.

Queda por hacer un paralelo entre Las Casas y Colón, los principales personajes de la *Historia de las Indias*. En las historias que se escribieron en ese periodo apenas hay referencias a Las Casas si no es para constatar su intento fallido de fundar una misión pacífica en Cumaná o el episodio de la pacificación de Enriquillo. Acerca de Colón existe mayor información: resulta notable su importancia en varias historias aunque en otras, como la de Gómara, sea discutible. En la historia del obispo de Chiapa, desde cuya estrategia historiográfica la figura del Almirante de la Mar Océano resulta determinante, sin duda, no sólo por su carácter providencial - y a la par que ésta por sus recursos explicativos de una visión providencial de la historia- sino, más bien, porque el seguimiento detallado de su vida traza un destino que es asumido por el signo de la biografía ejemplar, vertiente esencial en la cual resulta sustentable no sólo las particularidades que especifican el acontecer, sino, al igual que la "vida" (o "confesiones") del clérigo, ambas son figuras que radican el proyecto ejemplar del obispo de Chiapa en cuanto que responden al mundo de los valores bélicos, a la épica de las otras historias de Indias, con paradigmas virtualmente distintos; así, sin dejar de considerarlo como un caballero, como un cruzado, Las Casas encuentra en Colón al cristiano y de manera particular al verdadero caballero cristiano. Por su parte, el "clérigo Las Casas" no responde a esta calificación: él no es sino un religioso, figura que evidentemente no resulta de relieve desde el punto de vista épico, ni desde la perspectiva dominante de la historiografía de Indias, en el momento señalado. Pero, lo que si me parece evidente es que ambas figuras tienen el relieve moral que el historiador desea, pero por el desconocimiento, por la "ceguera" que nubló los entendimientos de los hispanos no procedió conforme a la ley cristiana; el clérigo, por su parte, padeció dos "conversiones" que no fueron sino dos momentos en su proceso de comprensión de la realidad indiana. Así el Almirante queda como el hombre de "buenas intenciones", pero no supo convertirse, pues no halló la raíz del mal que lo aquejaba: sólo padeció el castigo y el arrepentimiento.

En conclusión, la estrategia ejemplar lascasiana persiguió hacer palpable que el conquistador-encomendero no está a la altura de la misión evangélica; fácil presa de sus pasiones y de los hábitos bélicos propios de la frontera española - en una nueva frontera-

no cumplió las expectativas del paradigma moral y, por ende, la del ejemplo que sea digno de imitar. Su condición de caballero, de cruzado no resultó sino una mentira, y lo pregona: esta acción discursiva recibe el nombre de vituperio, acción que corresponde o que era una de las posibilidades de evaluación, o de "juzgar", el valor de los actores y los acontecimientos históricos, conforme al estatuto de ejemplaridad del discurso histórico.

A la postre, la incompreensión de esta situación condujo, en cierta medida, hacia la censura del valor de la historiografía lascasiana; se le endilga el odio, el rencor; se le acusa de tergiversar el sentido de los acontecimientos mediante una paleta de tintes oscuros y sangrientos y aun mediante la hipérbole y la flagrante mentira; pero, para entender este hecho hay que concebirlo como una estrategia textual que no descarta ni la dimensión ejemplar ni la jurídica. Además hay que subrayar que a la par que se precisa dirimir la verdad/falsedad de los enunciados, importa entender que Las Casas habla desde una percepción histórica de los hechos particular, desde una situación ideológica (cada historiador tiene la suya) y dentro de un marco de debate muy preciso. Y vale siempre recordar que en la *Historia de las Indias* no se trata sólo de declarar la verdad, o bien, de expresar los juicios que de ella derivan, sino de mover la voluntad del lector una vez que conoce los hechos de una "nueva historia" que sin duda sería calificada de "escandalosa" y "amiga de novedades". Esta actividad persuasiva se encuentra tipificada en la retórica y, específicamente, puede inscribirse dentro del género deliberativo, aunque comparte elementos del demostrativo y, dado su carácter polémico, del género judicial. Ahora bien, según esto ¿a que tipo de lectores persigue corregir Las Casas? ¿Son hombres "honestos" o "malos"? ¿Se trata de hombres que están corrompidos con falsas opiniones o tan sólo dudan?. Es patente que Las Casas habla para un público general⁴²: junto a la demostración del error de la conquista el discurso se encauza en el vituperio, en la censura en la condena y toda esta actividad verbal imbuida por la palabra violenta (que también es la propia del profetismo). Sin duda aquí trata de corregir a los que desde su punto de vista están animados por el vicio o bien corrompidos por creencias

⁴²Hay que recordar que también habla para uno particular, como lo recordó Bataillon (1976:291-310): los dominicos de la La Española.

falsas. Hacia ellos va la mayor energía disuasiva del obispo, *officium disuadendi*. Pero hay otro lector en el que también pensó y que probablemente sería -de haberse llegado a publicar en su tiempo- su lector real: el "prudente" lector. Éste sólo mantiene la llamada "duda" indiana, por ello sólo hay que mostrarle cuál es el mejor camino y no necesita del fustigamiento verbal: los hechos bastarían, pero pareciera que Las Casas desea asegurar para su causa al "prudente lector".

VI EL DISCURSO DE LA FAMA

La dimensión ejemplar conduce al discurso histórico hacia el ámbito de lo valorativo y lo pragmático en la medida en que plantea modelos de conducta por imitar o evitar a través del ejemplo, sea de orden positivo o negativo. Sin embargo, la esfera de lo ejemplar también lleva otro objeto y estrategia discursiva: se trata de un discurso que cuenta con su propia especificidad de gran importancia para la escritura histórica del momento y que se define por su orientación en torno a la fama. Como ya se vio, la historia capta, plasma y evalúa la presencia efectiva, la concreción de ciertos valores de la comunidad en algunos de sus integrantes. Entonces, si el discurso histórico es considerado como memoria escrita del acontecer humano cuya relevancia es captada desde algún punto de vista y en función de ésta encarece o pone como ejemplo por seguir la actuación de determinado personaje o, por el contrario, lo vitupera si no cumple con las expectativas morales, la acción evaluativa del historiador ("el juicio", según la historiografía del momento) lleva al discurso histórico indefectiblemente a insituarse como el "tribunal de la fama" de los actores de la historia y no sólo como su pregón. Porque luego de la acción de juzgar la calidad moral del personaje histórico, el historiador no descarta la construcción del monumento verbal para guardar de los embates del olvido las hazañas de los héroes. En este sentido, la tarea de pregonar la fama se halla indisolublemente ligada al arte de la palabra y para lograrlo vuelve su mirada a la elocuencia, hacia la técnica retórica y se detiene, en primer lugar, en la estrategia expositiva y pragmática propias del *genus demonstrativum*.

Este asunto ya fue elaborado en el capítulo anterior y se concluyó que el honor es el valor que tiene una persona ante sí misma, valor que conlleva pretensiones de dignidad, orgullo y reconocimiento de la sociedad y cumple con la función de vincular a la sociedad concreta con sus ideales y genera su reproducción en el individuo. También implica el derecho de los individuos a cierto tratamiento como recompensa a la apropiación en su persona de los códigos del honor, concedido por la sociedad o por ciertos grupos entre los que destaca la autoridad política, que se exhibe como la

encarnación de los valores humanos de la sociedad a la que gobierna. No por otra razón se pueden plantear diferencias entre el ejercicio de una conducta regida por los valores del honor y los honores concedidos por las diversas instancias de poder o de prestigio social. Existe también la posibilidad de la pérdida del honor debido a una acción que recae sobre el detentador concreto de la honra; o bien, es posible que éste haga o manifieste intenciones que no siguen el programa de conducta esperado; en ambos casos cae entonces sobre él la "deshonra" o "vergüenza". Además, y he ahí una nota esencial propia del honor que no hay que perder de vista: se reconoce y se desconoce ante un público que se erige como autoridad¹.

Este reconocimiento público explica fehacientemente el vínculo de la fama con el honor, aunque no deben ser homologados, pues existen matices que los diferencian; por lo pronto, vale la distinción entre la honra publicitada, la fama, y la deshonra en público, la infamia. En este sentido Julio Caro Baroja (1986:81) asienta que "La honra tiene su expresión social en lo que se llama 'fama' y la deshonra la tiene en la 'infamia'." Y apoyado las *Partidas* de Alfonso X, comenta que "[...] la honra y deshonra gravitan sobre la conciencia del individuo; fama e infamia, sobre la de la sociedad. Y en el individuo y en la sociedad influyen las ideas de vida y muerte civil y moral, así como las de bien y mal." De ahí que poseer honor no es lo mismo que tener fama, porque el honor puede ser sentido por su portador en su fuero interno y la fama, por el contrario, requiere necesariamente del reconocimiento de la comunidad.

El discurso histórico en el período considerado se constituye como "el órgano" por medio del cual la fama (en tanto voz pública de la honra) existente en la comunidad gana fuerza y estabilidad perdurable. Por ello la historia puede actuar como creadora de la fama, en el caso de que los hechos y los actores no hayan sido reconocidos todavía por su comunidad, o bien auspiciar una "fama falsa" que no corresponde a la realidad del acontecer. La fama puede ser también calificada como "vanagloria" si su objeto es inútil, perecedero, o bien si el reconocimiento es hecho por un público cuyo juicio es

¹ Pitt-Rivers (1986:27) mantiene la opinión según la cual "El problema del conocimiento público como ingrediente esencial de una afrenta ha sido considerado como el verdaderamente importante por distintos autores e incluso se ha dudado si el honor puede quedar comprometido por palabras proferidas en ausencia de testigos. Por otra parte, una persona puede sentirse deshonrado aún cuando su deshonra no sea conocida. Pero todos están de acuerdo en que la medida del daño a la reputación está en relación con el alcance de la difusión de la injuria entre la opinión pública."

erróneo o si la fama no se dirige al fin debido: el honor de Dios, la salvación o defensa del prójimo. (Frankl, 1963:200-216).

La fama mantiene en el interior del discurso histórico del siglo XVI una estrecha congruencia con la idea de ejemplaridad, aunque, como lo asienta Frankl (1963:193), este movimiento tendría a modificar substancialmente la percepción y selección de los acontecimientos en favor de lo que él califica como una "elaboración antihistórica":

Pues la "fama"[...] no consiste en "hechos" observables, ni siquiera en la aureola que circunda a estos en la opinión de los hombres (y que constituye también un "hecho" observable, empírico, solamente de una configuración más sutil, menos concreta, que los llamados "hechos" mismos); sino ella consiste en la referencia de éstos a valores morales y estéticos considerados como eternos e inmutables, consiste en el coeficiente de "ejemplaridad" que acompaña -o "debe" acompañar- a cierto número de "hechos"; consiste en su carácter "paradigmático", "normativo", para la posteridad, el cual entraña el "deber" tanto de la poesía como de la historiografía de "recordarlos" en una forma adecuada que corresponda a la magnitud de los hechos, de una parte para satisfacer la justicia que requiere la equivalencia entre "valor" y "fama" de ellos, y de otra, para ofrecerlos como ejemplos a la posteridad.

Aunque valdría acotar que no es por completo antihistórica esta preocupación por la fama y el honor, porque el historiador tiene el cometido de constatar la concreción como hechos y personajes situados en un tiempo y en un lugar que necesariamente requieren de un esfuerzo documental o testimonial por parte del historiador que limita los términos a la del mundo empírico. Muchas de las historias de Indias han sido escritas teniendo en mente el propósito ejemplar y el de pregonar la fama. La fama no es un impedimento *per se* para alcanzar una plasmación histórica que dé cuenta de los hechos que hacen inteligibles los procesos históricos y las conductas de los personajes. Aunque sí es evidente la existencia de ciertos excesos, sobre todo a partir de la segunda o tercera décadas del siglo XVII cuando la historia deja de ser parte importante en la disputa del Nuevo Mundo y prefiere un discurso estilizado, "retórico" que "abusa" del lenguaje y se convierte en un arte.

Unida indisolublemente a la idea de la fama está la concepción muy extendida de que la historia es la "memoria de los tiempos pasados", pero siempre con el fin particular de edificar y de proporcionar el arsenal del ejemplo moral y político, pero también como manifestación del reconocimiento social, del prestigio que concede una comunidad. Fuentes y Guzmán (1944:49) lo sintetiza en los siguientes términos:

Y porque el fin de la historia entre sus partes definibles es la causa final de las cuatro de su definición; y no sólo no es escribir las cosas para que no se olviden, sino para premio y

encomio de los varones ilustres, héroes grandes, cuyos valerosos o prudentes hechos, virtudes claras y obras heroicas sean para ejemplo y dechado a la imitación [...]

La fama en la *Historia de las Indias*

Sánchez Alonso (1944, II:93), entre otros autores, considera, a propósito de la manera en que fray Bartolomé plasma su visión de la fama hispana, que

Ofuscado por la impresión que en su temperamento fanático producen los desmanes que empañaron la conquista americana, como todas las conquistas, nada significó para él, el valor extraordinario con que unos cuantos hombres, con proezas increíbles, se adueñaron de vastos territorios pobladísimos, defendidos algunos por verdaderos ejércitos bien organizados.

En efecto, la actividad de la conquista, origen de la fama de las huestes hispanas, y por extensión de la nación española, posee bastantes elementos que dan pie al asombro, uno de los efectos que produce la épica: el fundamental es el reducido número de conquistadores que vencieron y sometieron a extensos imperios muy poblados con el fin de honrar y glorificar a Dios convirtiendo infieles. Luego, el papel del historiador sería el de poner en claro la misión providencial de España, como continuadora del Sacro Romano Imperio Germánico. Sin embargo, si bien el obispo de Chiapa reconoce en pocos casos el valor y la tenacidad, tomó a su cargo la tarea de mostrar el lado oscuro de la "última empresa caballeresca" y esto ha sido visto como un acto que infama a España. Es de sobra conocida su tesis: es tiránica la guerra porque no hay títulos en el ámbito del derecho natural divino y de gentes que permitan la conquista de las naciones indígenas; por consiguiente, España es una nación agresora, comete acciones de rapiña y "latrocinio. Además, la violencia es un medio negativo del todo para lograr la evangelización porque la doctrina cristiana muestra otro camino; la conquista es un medio "mahomético", concluye el obispo. La acción violenta es, por un lado, un atentado contra la capacidad racional del ser humano que exige pruebas para mover su entendimiento y, por el otro, concluye fray Bartolomé, la violencia deja a una comunidad postrada, abatida y resentida. Luego testifica en torno al genocidio de los pueblos indígenas del Caribe y centra sus descripciones en el horror en la guerra así como en la manera en que se implementó la incorporación servil y esclava de los indígenas vencidos al nuevo orden hispánico. Todo esto no le parece al sacerdote dominico proezas, sino, al contrario, actos de "feras" y "diablos". Los conquistadores no resultan ser sino unos "tiranos", como se señaló en el capítulo anterior al detallar el marco jurídico que suponía esta historia.

Esta actitud, que niega la fama y la gloria de España y la de sus héroes de ultramar no fue aceptada por sus entusiastas connacionales ofuscados por lo que consideraban su tarea providencial; se forma un frente más de la disputa del Nuevo Mundo: el de la "leyenda negra española".

Ahora bien, al tenor de la estrategia agonístico-jurídica, Las Casas asume el papel de juez de la fama en la *Historia de las Indias*, como lógicamente le corresponde; y lo hace desde un ángulo incómodo, porque al ir contra la corriente de la fama y la gloria que ponderan las historias de su tiempo, sus evaluaciones parecen muchas veces demasiado ásperas, lo que da pie a que se le califique como un infamador resentido. Esta impresión es más fuerte en razón de que asume un estilo profético y desde allí exige a su gente (soldados, funcionarios, encomenderos) que se convierta, al tiempo que le recuerda que si no lo hace la ira de Dios Caerá sobre España. Como historiador y también como obispo fray Bartolomé está en el derecho de juzgar moralmente el acontecer y participa como parte acusadora en un proceso de averiguación en torno a la verdad de la fama adquirida por las huestes indianas. Su evaluación marca que la historia india no es una materia apta para labrar un monumento: la *Historia de las Indias* queda como la memoria de los hechos que los españoles hicieron en Indias, pero no al tenor de la epopeya, sino para guardar los motivos que muestran la justicia del castigo de Dios a España por la destrucción a infinitas naciones de Indias.

Hay que notar aquí que los historiadores si hicieron críticas constantes a los excesos de los españoles, pero los consideraron simples excesos, no un producto de un error sistemático que como tal pudiera poner en entredicho la fama de la nación española, de sus gobernantes y la del gremio conquistador. La diferencia, pues, era radical: para Las Casas la conquista por si misma era deplorable porque no tenía ningún sustento legal o moral; en cambio, para los otros historiadores se trata de un acto válido en términos jurídicos y teológicos no opacado en si por los excesos accidentales de quienes lo llevan a cabo y, por lo tanto, no hay mengua en la gloria y fama hispanas. La estrategia de fray Bartolomé consistió en desarticular la fama que él considera como mal habida y por ello, falsa. Sin embargo, bien leída la *Historia de las Indias* y, hecho a un lado los epítetos con que constantemente se ha intentado rebatir al dominico -me refiero al de "fanático" o al de "apasionado"-, esta historia, por decirlo de alguna manera, no tiene como objetivo hacer una "historia americana de la infamia", sino desarticular y desenmascarar la fama malhabida que se ha concedido a raíz del descubrimiento de las Indias y con trazos más o menos finos.

Desenmascaramiento de la fama malhabida

No hay duda de que en la “cruzada” americana será la fuente de “[...] públicos negocios, y particulares acciones, famosas, singulares y no comunes [...]” (Fuentes y Guzmán, 1948:47) y generará el marco de “lo admirable y heroico” como lo expresó Antonio de Solís (1990:23). Fray Bartolomé, sin embargo, no cantará las hazañas de la hueste indiana y sujetará a la fama al cuestionamiento propio de la controversia indiana. No sin ironía en el octavo objetivo de la *Historia de las Indias* advierte que su historia pregona “[...] por diverso camino que otros tuvieron la grandeza y numerosidad de las admirables y prodigiosas obras que nunca en los siglos ya olvidados haberse obrado creemos.”(1994,1:347). Obviamente no alude a la dimensión heroica de la hazaña americana, sino a la magnitud de la hecatombe que significó la conquista de los mundos indígenas. También, con igual precisión, en el séptimo objetivo, plantea que sus afanes no sólo tendrán el propósito de consignar los hechos, sino que constituyen una crítica a la conquista lo cual significa acabar con la fama mal habida y la vanagloria de los conquistadores: “Lo 7º, por templar la jactancia y gloria vanísima de muchos [sic] y descubrir la injusticia de no pocos que de obras viciosas y execrables maldades se glorian, como se pudieran arrear varones heroicos de hazañas ilustrisimas [...]” (1994,1:346-347). Se trata de una reflexión tópica -que en el caso de fray Bartolomé no es retórica, y si en otros- deja claro que al historiador le corresponde decir la verdad, sin importar si toca a un “grande”.

Ahora bien, los valores que rigen el modelo de conducta ejemplar conforme al cual guía fray Bartolomé sus evaluaciones en torno a la fama (recuérdese que el héroe y sus hazañas se miden por el coeficiente de realización de los paradigmas éticos -virtudes- que la sociedad ha sancionado como tales) son el amor cristiano (*caritas*) que, traducido a la circunstancia americana, se manifiesta fundamentalmente como el respeto hacia el indígena; respeto marcado, legitimado y estatuido por el derecho, divino, natural, y positivo cristiano; respeto que se traduce además por el reconocimiento de la libertad y a la legítima posesión de bienes y jurisdicciones del indígena; respeto que también establece que la aceptación de Cristo es voluntaria, dada la condición racional y libre del ser humano.

Es importante también el valor "justicia", central para "el bien común" de la asociación humana, para el perfeccionamiento de la comunidad y del individuo. Y si hay justicia, todo ejercicio de gobierno deriva hacia la paz social, máxima logro de la civilidad del ser humano. También, por supuesto, la fe es un valor central y, como se verá adelante, en la *Historia de las Indias*, la idea central es registrar los hechos para amonestar al pueblo cristiano que se bestializa por el idolo (la riqueza, el poder) y que deja en segundo plano a Dios quien lo había escogido para salvar a los innumerables pueblos que habitaban el Nuevo Mundo. Juzgará muy atentamente desde el acto de amor a Dios, expreso en la idea de fidelidad a la ley cristiana o al programa de acción cristiano. La "continencia", la "templanza", la "magnanimidad", el "agradecimiento", son valores desde los cuales el obispo de Chiapa evaluará también la legitimidad de la fama y gloria de las huestes hispanas.

Según este marco valorativo la guerra de conquista no es para fray Bartolomé sino un latrocinio, un efecto de la tergiversación del derecho llevada a su término por la ignorancia, y el dolo ("malicia") de los letrados y de los primeros pobladores de América, situación generada muchas veces por la deficiente noticia que proporcionaron los informadores a las instancias responsables de la dirección de los asuntos de Indias. No es una "hazaña" es "tiranía" y rapiña, a pesar de las prodigiosas victorias. La empresa guerrera no es otra cosa que el "aniquilamiento" de los indígenas. No sin ironía y horror, fray Bartolomé hace el recuento y análisis de la historia de la destrucción evidenciando lo que a él le parece la conducta "bestial" de los héroes de la conquista. Como está asentado en el prólogo de la *Historia de Las Indias*, no hay hechos virtuosos que imitar, ni hombres de conducta ejemplar.

Para no entrar de lleno en la glosa de la prolija narración de los acontecimientos que hace fray Bartolomé, planteo, a manera de síntesis, la lógica que el obispo observa en los actos de la conquista. Cito para este efecto un fragmento paradigmático que es común el principio de cada uno de los avances o entradas españolas: es un cuestionamiento por el sentido y la justicia de la "entrada" que se va a hacer:

Será bien aquí considerar, porque por las cosas no pasamos como pasan los animales: ¿Qué injuria hicieron los vecinos del pueblo de Calamar a Hojeda y a Juan de la Cosa y a los que consigo llevaron? ¿Qué haciendas les usurparon? ¿Qué padres o parientes les mataron? ¿Qué testimonios les levantaron o qué culpas otras contra ellos cometieron, estando en sus tierras y casas pacíficos? (1994,II:1534-1535)

Inquiérese también, acerca del verdadero propósito de las entradas españolas y marca que siempre están dominadas por la búsqueda del beneficio material de los conquistadores, no el bienestar del indígena. Es evidente que para éste no existe la opción a la evangelización dentro del programa de acción de las huestes hispanas. También advierte que con frecuencia las huestes hispanas buscan motivos para entablar la batalla, y esto va contra la conducta que cabe esperar de los "caballeros" y de las normas de la guerra justa; no encuentra, en suma, legítimos motivos para el esfuerzo bélico.

Luego fray Bartolomé observa que se presentan varias situaciones ante la llegada de los españoles que agravan su incumplimiento de la "recta manera" de hacer la guerra: o los indígenas huyen, o los reciben imaginándolos seres sobrenaturales, es decir, con muestra de una magnífica hospitalidad, o los enfrentan, pero sólo en el menor número de ocasiones. En todo caso, la entrada de las huestes a cada pueblo significa muerte, cautiverio o éxodo a corto o mediano plazo. Posteriormente narra el horror de las batallas que acaban siendo por lo común carnicerías, al ser muy desigual el combate:

[...] y soltando las ballestas y escopetas y los perros bravísimos y el impetuoso poder de los de a caballo con sus lanzas y los peones con sus espadas, así los rompieron como si fuera manada de aves: en los cuales no hicieron menor estrago que hicieran en un hato de ovejas en su aprisco acorraladas. Fue grande la multitud de gentes que los de caballo alancearon, y los demás, perros y espadas hicieron pedazos. (1994.II:929)

Pero, con anterioridad, Las Casas advierte la infinita superioridad de la fuerza ofensiva española, en primer lugar porque los indígenas peleaban desnudos y sus armas son "como de juegos de niños". Las ballestas, las espingardas, los arcabuces, las espadas, los caballos y los lebreles "todas eran perniciosísimas" para los indios. Ante tal desigualdad el obispo se pregunta por el ánimo guerrero: es decir, si cabía la posibilidad del esfuerzo heroico, de la valentía, aunque acaba reconociendo algunos casos como el de Hojeda. En estos términos ¿sería una hazaña vencer a 100,000 indios? Y aunque hubiera una cierta capacidad ofensiva indígena los hechos demostraron que las tácticas no eran las más adecuadas. Mas fray Bartolomé mismo acepta excepciones: el rey Bechío "pudiera matar a don Bartolomé y a todos los cristianos, los cuales no creo que podían llegar a número de ciento y él tenía millones de gentes [...]" (1994.II:967), pero no lo hace por "innata bondad y simplicidad" de los indígenas. Es una de las contradicciones lascasianas seguramente, pero hay que comprenderla, y recuperar su sentido en el marco de la estrategia jurídica, edificatoria y política. Por otra parte, el

obispo es puntual al consignar los datos y fuentes de las acciones bélicas, aunque nunca admira el acto violento.

Otra situación se presentó en las costas de Paria, Venezuela y Cenú donde los indígenas se defendían con flechas envenenadas y podían huir hacia el interior. Narra, entonces, los desastres de las expediciones de Hojeda, Enciso y Nicuesa. Se asoma ahí una cierta “admiración” por la resistencia de los españoles ante la adversidad (enfermedades, hambre), temperada por las acciones injustas que los mueven hacia la rapiña. Acaso la secuencia de Hojeda merece especial interés: a lo largo de toda su historia reconoce su valentía y suficiencia guerrera, pero al fin de sus días el conquistador tan temido se recoge y muestra una conducta de arrepentimiento. También observa con cierto detenimiento a Juan de la Cosa, a quien no le brinda elogio alguno, pero al describir su acción defensiva reconoce su ardor bélico.

Constata también que muchas de las acciones bélicas no muestran sino traición y malagradecimiento a los indígenas, ejemplos serían -entre otras- la traición a los caciques Careta e Higoroto quien con su gente “[...] tuvo grande amor a los españoles y los rescibian [sic] y abrigaban en su pueblo y casas como si fueran padres y hijos.” (1994, III:2499). Por supuesto no deja en el timero la narración de las empresas de saqueo, especialmente las que afectaron a los lucayos, donde, dado el estado de indefensión de los isleños (no conocían prácticamente las armas, dice el obispo) consigna los hechos que demuestran la inhumanidad, “el pésimo instinto” de los conquistadores, más interesados en obtener riquezas, una forma de idolatría, diría la voz profética, que en predicar.

Se podría seguir abundando, pero si el propósito es tener una idea suficiente del tópico que se propuso en el apartado, es suficiente. Sólo, a manera de conclusión, quiero apuntalar la traza de lo que sería para él la figura típica del conquistador, nada épica por cierto, sin hazañas, ni fama, ni gloria:

Tomando al propósito, es aquí de notar que tres estados han tenido siempre los españoles y hoy tienen en las Indias, a los cuales corresponden otros tres estados de infelicidad en los indios: El uno es entrar haciendo violencias y guerras en ellos, donde matan y destruyen [a] cuantos pueden por sojuzgallos hasta en su servidumbre traellos. El segundo, entre si repartillos y servirse dellos como de jumentos o asnillos [...]. El 3º, después que los han muerto todos o cuasi todos, si de todas sus violencias y tiranías se hallan con dineros, venirse a heredar o a hacendarse a Castilla; y si no tienen con qué venirse -como, por la mayor parte, que con cuanto roban Dios no les permite, sino que vivan en necesidad [...] El cuarto estado, del cual yo no dudo, es en muriendo irse a los infiernos a lastrar lo que con tanta sangre de sus próximos <hobieron [sic]> comido y bebido, si en algún tiempo de su vida la divina clemencia

no les socorrió con su gracia para que cognosciesen [sic] sus tan inexpiables pecados y por el perdón dellos implorasen su misericordia con entrañables suspiros y gemidos.(1994,III:2490)

Así, en resumidas cuentas, el avance español en Indias lleva el estigma de la tiranía, más que el de una “cruzada” llevada por caballeros cristianos.

Quitar la infamia a la Iglesia y religión cristianas

El objetivo central de la *Historia de las Indias* es la “honra y gloria de Dios”, pero en la mente de fray Bartolomé no se trata una gastada fórmula: está convencido de que Dios ha sido ofendido por la forma de llevar a cabo la evangelización trocada en “destrucción”(1994,III:2498). La *Historia de Indias* será una de las maneras de conseguir un desagravio y la recuperación de la fama que debe tener la fe y la Iglesia. Declarar la verdad es la tarea del historiador, acto que para Las Casas lleva implícita una acusación, pues perseguirá deslindar el grado de responsabilidad nombres y hechos que llevaron a la deshonor e infamia de la religión cristiana. En efecto, la historia en tanto pregonera de la fama, esto es, en tanto divulgación pública de las hazañas, será un testimonio contra los infamadores de la fe y por tanto es un acto de desagravio y restablece la honra y fama de la religión cristiana. Bajo el signo de la verdad histórica son públicos -y con pruebas- los actos, instituciones, personas y circunstancias que originaron y condujeron a la destrucción de las Indias² y que por consiguiente impidieron la conversión de muchísimos pueblos indígenas.

La infamia de la religión católica es también considerada desde otro ángulo: entre los indígenas la fe y la Iglesia cristianas son “aborrecidas”, “infamadas” y son motivo de “escarnio” debido a los daños morales y materiales que causó la “predicación del evangelio a lanzadas” entre estos pueblos:

Los que en las obras del diablo andan ocupados, como éstos andaban, matando, robando, captivando [sic] y escandalizando [a] los inocentes que mal nunca les merecieron e infamando la fe de Jesucristo y, por consiguiente, impidiendo que aquellas gentes no se convirtiesen, no

² Las Casas también acusa a los portugueses de un comportamiento semejante en su avance violento a partir de la tercera década del siglo XV por las costas e islas de África occidental. Tampoco deja de señalar la fama mal habida que conceden los historiadores portugueses a sus navegantes: “Y es cosa de ver, los historiadores portugueses[sic] cuanto encarecen por ilustres estas tan nefandas hazañas, ofreciéndolas todas por grandes sacrificios a Dios.” (1994.I:468)

tiene necesidad de ayuda de Dios sino del Diablo. Y aquél, por las obras tales, con el diablo vive [...] (1944,II:1556).

Salvar la fama de los reyes de España

Cuando el obispo discutió sobre el grado de responsabilidad y culpa de los personajes que intervinieron en la “destrucción” de las Indias absolvió de culpa a los Reyes Católicos, en razón de que, considera, fueron muy mal informados y sus resoluciones sobre la política indiana tuvieron su origen en los pareceres de los “letrados” de sus Consejos. Además, no tuvo reparos en aceptar las buenas intenciones de los reyes de España con respecto a los indígenas expresadas siempre en un marco legal; la cuestión que siempre observó el político Las Casas era que al llegar el momento en el que la ley se aplicase, siempre eran “suplicadas” o tergiversadas por los conquistadores y la burocracia .

La historia, en tanto memoria de los hechos y fama de los hombres, deberá estar muy atenta a salvaguardar y sustentar la inocencia de los reyes ante las naciones extranjeras y las generaciones siguientes del vasto imperio. En el tercer objetivo de la *Historia de las Indias* enfatiza que va a decir la verdad sin importar si ésta toca a personajes importantes, pero siempre saldrá a la defensa del poder real:

[...] no por dar sabor ni agradar o adular a los reyes, sino por defender la honra y fama real de los incitos reyes de Castilla; porque los que supieren los irreparables daños y quiebras en estas vastas regiones, provincias y reinos han acaecido, y del cómo y por qué y las causas otras que en ellos han intervenido no tuvieron noticia de lo que los reyes católicos pasados y presentes siempre mandaron proveer y proveyeron y el fin que pretendieron, creerán o sospecharán o juzgarán que por falta de providencia real o de justicia en los reyes debieron de haber sucedido. (1994,I:346)

Además, reitera que su cuidado por salvar la fama de los reyes no obedece a intereses cortesanos de adulación y pregón de la fama del poderoso; esta “pestilencia más perniciosa” es solamente una manera de encubrir la verdad (1994,1:329).

Podría decirse que la historia lascasiana muestra una actitud de amonestación -en ninguna forma directa- a los reyes para que tomen conciencia del tipo de dificultades que existen en las Indias y vigilen con un celo mayor la formación de un buen gobierno encaminado a cumplir la delicada tarea de la conversión de los indígenas. Sin duda Las Casas espera una meditación de los reyes en su fuero interno.

Justipreciar la fama de España

Gómara, quien se dio a la tarea de elaborar el monumento literario de la conquista y la glorificación de Cortés, representante conspicuo de la ideología del conquistador, al final de su *Historia general de las Indias* (1979:319) entona una loa a España, engrandecida por el valor y las hazañas de sus guerreros:

Tanta tierra como dicho tengo han descubierto, andado y convertido nuestros españoles en sesenta años de conquista. Nunca jamás rey ni gente anduvo y sujetó tanto en tan breve tiempo como la nuestra, ni ha hecho ni merecido lo que ella, así en armas y navegación como en la predicación del santo Evangelio y conversión de idólatras, por lo cual son españoles dignísimos de alabanza en todas las partes del mundo. ¡Bendito Dios, que les dio tal gracia y poder! buena loa y gloria es de nuestros reyes y hombres de España que hayan hecho a los indios tomar y tener un Dios, una fe y un bautismo [...]

Esta ideología que bien refleja la condición “imperial” de España es también blanco del ataque de Las Casas: es una falsa fama, también una falsa gloria; lo que maravilla, según el obispo, es la magnitud de la hecatombe sobre la que se ha levantado la nueva comunidad cristiana. Ese mérito guerrero que ponderan los historiadores a todas las naciones del mundo no es sino tiranía.

Restaurar la fama de Cristóbal Colón

Otro de los objetivos de Las Casas es el de reponer la fama de Colón que a su juicio, debido a las adversidades y constantes desfavores en la Corte de España, se le ha escatimado, tergiversando así de manera consciente o inconsciente los fundamentos de la verdad:

He querido declarar estos defectos aquí porque se sepa la verdad y no se usurpe la honra y gloria que se le debe a quien Dios había elegido y eligió para que con tan grandes trabajos descubriese haciendo nuevo inventor deste orbe, y porque siempre me despluguieron las persecuciones que vide y senti que injustamente se movian contra este hombre a quien tanto le debía el mundo. (1994:661)

Las Casas parte de un *certum*, en los términos de la retórica: la proeza del Almirante y su elección providencial. Dentro de esta lógica supone que la mala fortuna de Colón obedeció a los pecados que cometió contra los indígenas; sin embargo, este “castigo”, dice Las Casas, es un acto de la misericordia divina para que el alma del Almirante no se perdiese; las desventuras de un personaje tan

encumbrado desde el ángulo admirativo del obispo responden bien a su estrategia ejemplar, y es un motivo de fama, no de infamia. Sin embargo, parece haber un contrasentido: el fraile sevillano no acepta que la gloria terrena de Colón sea empañada: su merecido castigo ha sido la rebelión de Roldán junto con los constantes conflictos con los hombres a su mando. Pero el desea poner un Colón de dimensiones mayúsculas y guardar su fama en la historia, porque observó virtudes sobresalientes en el Almirante y sus errores con los indígenas no eran producto de malicia, sino de una ignorancia que desde su punto de vista no era excusable.

La alabanza del Almirante de la Mar Océano está centrada en las obras (aunque el obispo destaca cualidades morales, ya observadas en el capítulo anterior) y destaca "los bienes y utilidades" que sucedieron a la empresa colombina no sin antes hacer una ponderación de la magnitud de tales hechos, función propia del elogio³: 1º Atravesó el océano Atlántico 2º Descubrió un nuevo continente y a sus pobladores 3º Posibilitó por estos actos la dilatación del cristianismo 4º Apoyó al poderío de España mediante la nueva jurisdicción y riquezas materiales (1994,I:696-699;II,1073).

La fama de Colón por estos servicios "que tan justa y condignamente ante todo el mundo la había" desde el punto de vista de Las Casas ha sido reducida y usurpada por Amerigo Vesputio quien por falsas informaciones dadas por él -continúa el obispo- se supuso el descubridor "de la Tierra Firme" (1994,II:1171-1198). Se alarma aún más cuando sabe que fuera de España las Indias empiezan a recibir el nombre de "América", no por otra cosa reitera constantemente que la voluntad de la divina providencia ha sido que Colón descubriera el Nuevo Mundo. De ahí que quitarle la fama con la mentira sea "[...]un agravio e injusticia y pecado, cometida en el Almirante, y, por consiguiente, [...]" una ofensa a Dios (1994,II:1073). También, arremete contra los Pinzones (1994,I:524, 537-539, 559) y observa que Fernández de Oviedo (1994,II:944-947) no ha dicho la verdad en el conflicto de Colón con fray Buil cuando afirma que el Almirante le quitó el sustento a él y a sus allegados; además desmiente la responsabilidad de Colón en el ahorcamiento de Pascual Ferim.

Desde el punto de vista de Las Casas, el principal obstáculo del Almirante para su buena fama fue Roldán, en el sentido de que su acto de rebelión fue una tiranía no imputable a alguna conducta de Colón. De ahí que la infamia de encadenamiento de los Colón y sus hermanos sea totalmente injusto, como lo demostraron los reyes al disculparlo por el agravio de su prisión.

³ En este sentido dice "[...] aunque creo que fuera más y mejor encarecerlos callando, al menos lo que mi a pobre juicio y mi faltosa elocuencia ocurre, quiero, aunque muy poco, decir [...]" (1994:696)

Quitar la infamia al clérigo Bartolomé de Las Casas

La *Historia de las Indias* dedica un amplio espacio a quitar la infamia al propio fray Bartolomé. Como miembro destacado del grupo que pugnaba contra la encomienda y la conquista, fue blanco constante del ataque de sus adversarios, en este sentido, su historia es su propio testimonio de su acción en Indias, nada despreciable. En el periodo que reconstruye Las Casas la crítica que le toca corresponde a su fallida acción de colonización pacífica de Cumaná, aunque no por ello deja de mostrar los efectos hacia el presente histórico desde el cual narra. Uno podría creer que bastaría con citar pruebas para establecer una refutación histórica a la versión de los hechos que presentó con soma el adversario de Las Casas, Fernández de Oviedo, pero el obispo se extiende hasta el grado de que su historia -en particular el tercer tomo- es vista desde la órbita de la autobiografía (“Vida” o “confesiones”) y, por supuesto, tiene el carácter ejemplar propio de la biografía de ese periodo. Principalmente las críticas al obispo se dirigieron, además del episodio de Cumaná, hacia el señalamiento de un afán por adquirir poder:

Y aunque Oviedo excedió en hablar tan falsamente del clérigo, atribuyendo el deseo y fin que tuvo de mamparar [sic] estas desmamparadas gentes [sic] y quitar de su conversión y salvación tan eficaces impedimentos, a ambición y deseo de mandar, y también la cudicia [sic], todavía se sobrepujo en maldecir, detrayendo de la honra del clérigo Bartolomé de Las Casas.

Y con mayor desvergüenza el Francisco López de Gómara, capellán de Hernando de Cortés, porque dixo todo lo que Oviedo -porque de su libro lo tomó- y añadió [sic] cosas harto indecentes. (1994,III:2468)

Dar la fama que corresponde a los indígenas

Como resulta palpable, la defensa jurídica de los indígenas y la estrategia de restañar su fama y de ponderar los virtuosos ejemplos que podían los cristianos aprovechar, obedecen casi simultáneamente a un solo movimiento. Es, evidentemente, la intención apologética de Las Casas la que conduce a una idealización del indígena, pero esta no es descalificable *a priori* porque, en primer lugar, se debe considerar como una respuesta historiográfica a las posturas contrarias que a fin de cuentas prevalecieron. En segundo lugar, lo que es más importante, la respuesta puede considerarse

documentada y la explicación del obispo sigue estrategias persuasivas y argumentales plausibles en su horizonte histórico- historiográfico, y en una coyuntura política

Ahora bien, el prurito por restaurar la fama del indígena tiene un carácter, por decirlo de algún modo, "masivo": habla de un vasto pueblo infamado y por ello va en pos de la dignificación colectiva de los indígenas, no de individuos, aunque con frecuencia se hacen presentes los nombres de los gobernantes. En el prólogo fray Bartolomé advierte la pauta para entender específicamente el tratamiento del tema: estima que su historia cumple una misión semejante a la que Josefo dio a la suya quien se convierte en defensor de los judíos, "infamados" por los historiadores romanos y "testifica" en la defensa de éstos en contra sus "detratores" que

fingiendo cosas vanas sólo por deleitar [a] los oyentes o leyentes; y otros que, aunque en ellas se hallaron, pero, dello por lisonjear y excusar [a] los romanos dello por odio a los hebreos, ponían en escrito[sic] cosas falsas, infamatorias y de vituperio contra el pueblo judaico, las cuales sin fundamento de verdad dixerón (1994.I:335).

Así, el ejemplo de Josefo dará autoridad a la historia de Las Casas, quien tratará de desmembrar una mentira que ha calado profundamente en la dignidad y la fama de los indígenas hasta el punto de que han llegado a ser considerados como seres humanos "bestiales". De ahí que, siguiendo la estrategia agonística del *gemis iudiciale* -porque no basta la mera apología- indague sobre el origen de la mentira y conforme transcurre su relación histórica señale el nombre de los inculpados y algunos pormenores de sus actos y su nivel de participación en la infamación del indígena :

Provino de aquí que, ciegos hechos e insensibles, los hombres desalmados de no sentir en sí tan inexpiables pecados, faltándoles todo amor y temor a Dios ni de hombres que los estorbase, no sólo los mataban sin algún escrupulo ni pensar que en ello pecaban pero, usando perversamente de la paciencia, simplicidad, natural bondad, obediencia, mansedumbre y servicio destas gentes tan continos [sic] e incesables, en lugar de apiadarse y confundir y templar sus crueldades, menospreciáronlas y apocáronlas en tal grado que de bestias irracionales [...]las infamaron. Y así fueron causa [de] que se pudiese en duda por los que no los habían visto si eran hombres o animales. De aquí sucedió otro peor error o ceguedad lamentable: que hobo [sic] quien dixese que de la fe católica eran incapaces [...] Sucedieron muchos [sic] inconvenientes otros, como decir que habían de menester [de] tutores como niños porque no sabían gobernarse, porque si los dexaban no trabajarían y morir se hían de hambre. Todo enderezado a que de su poder no se los sacasen.

En la apología del indígena, puesto que ha sido "víctima", sigue uno de los *officia* del género demostrativo llamado elogio o alabanza (*lauda*); es posible, entonces, el "virtuosismo descriptivo" que,

por cierto, fray Bartolomé niega de manera programática en su prólogo, pero no hay que olvidar que es una réplica a las historias de cuño humanístico. Hay aquí momentos de serenidad, sobre todo si se contrasta con la prosa rispida que domina el discurso. Destacan las descripciones de Colón que ponderan la vida indígena que parece no despegar aún de la inocencia y su hábitat pradisiaco.

Se constata también que cierta grandilocuencia o ciertas "exageraciones lascasianas" como las loas a los indígenas están dentro del efecto retórico "parcial" conocido como "amor admirativo" (Lausberg 1975, I:215), propio del género demostrativo.

Ahora bien, los *statu* en relación a la fama quedan tratados según el *genus demonstrativum*, pero, como se señaló anteriormente, en el *status coniecturae* no se trabaja solamente a partir de una certeza (*certum*), sino también de una duda (*dubium*) porque se parte de la existencia de una polémica iniciada por el planteamiento que sugiere la pregunta ¿son realmente dignos de fama los indígenas? Las Casas responde que los indígenas han sido infamados y en su historia aparecen constantemente hechos que lo comprueban frente a los que pretenden probar lo contrario, o mejor dicho han sido los causantes de ella. En este punto conviene traer a colación el común origen de la *Historia de las Indias* y la *Apologética historia* para referir el propósito de ésta, pero aplicable también a la otra:

La causa final de escrebilla fue cognoscer todas y tan infinitas naciones deste vastissimo orbe infamadas por algunos, que no temieron a Dios, ni cuánto pesado es ante el divino juicio infamar un sólo hombre desde donde pierda su estima y su honra, y de allí le suceda algún gran daño y terrible calamidad, quanto más a muchos, y mucho más a un mundo tan todo grande [...]"(1967, I:3)

No queda lugar a dudas de que el obispo pretende lograr a través de la información sobre la realidad indígena el restañamiento de la dignidad (honra y fama) de los pueblos del nuevo continente, pero, a diferencia de la *Apologética*, en la *Historia de las Indias* la estrategia acusadora está radicalmente presente -porque es una historia de la conquista- y ello tiene sus consecuencias en cada *status*.

En lo que atañe al *status finitionis*, la recurrencia a la *descriptio*⁴ es el sello característico del *status*; además, no se objeta por sí la *copia verborum*, sino que, por el contrario, es una de las manifestaciones posibles de la definición. De ahí que los recursos narrativos epidicticos dedicados al encarecimiento de las naciones indígenas sean abundantes, tan es así que pudiera parecer que se resquebraja la economía del discurso histórico. En efecto, el objetivo de este *status* es la *fnitio* del

⁴ La descripción según Lausberg (1975, I:222) es "[...] una forma de definición construida y exornada con los recursos y medios del *genus demonstrativum*."

indígena según sus cualidades y esta puede caber en el marco polémico del *gemis iudiciale*. Parte central de la estrategia de la definición es ubicar al indígena más allá de los paradigmas del ser bestial; en efecto no sólo se trata de rebatir los términos jurídicos y teológicos sobre los que descansan, sino también ponderar sus cualidades y su condición. Así, a los que sustentan la tesis del indígena como un "homínulo" responde con la imagen de "buen salvaje" o con la de "primitivo". Mediante la primera el indígena se acerca a la mítica Edad de Oro⁵ y mediante la segunda el indígena aparece nitidamente colocado en una escala de desarrollo de la humanidad que culmina con el hombre cristiano.⁶

En el *status qualitatis* la definición tiene lugar mediante la descripción de la vida y cualidades del indígena así como las condiciones y motivos que originaron su infamia. En este sentido, su respuesta estaba encaminada a resaltar las virtudes cristianas anejas a la convivencialidad indígena y sobre todo su condición racional; en efecto, desde la mira de Las Casas el indígena tiene vicios, pero esto es normal y con todo no son graves si se ponen a estos pueblos en una perspectiva comparada con respecto a las culturas admiradas por los europeos, como Grecia y Roma; además, si les falta a los pueblos indígenas la normativa cristiana, cumplen con creces la virtud humana y en este sentido la poseen en un grado mayor que los conquistadores.

No considero que haya necesidad de desarrollar el *status translationis* pues Las Casas es seguramente uno de los indicados de hacer el elogio del indígena, como él mismo se muestra en su *Historia*.

La "humildad del estilo"

Las Casas pertenece al grupo de cronistas que escribieron desde América, es decir, que contaban con una amplia experiencia sobre la materia indiana y, como tales, la historiografía de carácter "literario" o artístico les parecía que estaba más preocupada por el manejo del lenguaje (visto como "elegancia del estilo" y *decorum*) apto para "la fuerte eficacia en la representación de la hazañas"(Fuentes y Guzmán

⁵Las Características que fundamentan esta tipificación del indígena son las siguientes: 1º No viola los primeros principios de la ley natural. 2º Tienen "ánima racional" 3º Carece de polis aunque no de un orden social 4º No es cristiano, ni idólatra. Viven en estado de inocencia pues no conocen las armas y andan desnudos; además viven en un estado de "mansedumbre".

⁶Los rasgos que determinan al primitivo son: 1º Tiene la *ratio* 2º Sigue los *primae precepta* de la ley y falla en los *secundae precepta*. 3º Tiene una organización social avanzada centrada en la *polis* 4º No profesa la religión cristiana y sí la idolatría.

1948:41) que de la verdad histórica. Esta impugnación tenía que ver con la poca familiaridad de los "humanistas" en la materia indiana. Pero, según el obispo, hay más: un estilo, por llamarlo de alguna manera, "descuidado", era una garantía de decir la verdad "desnuda", de que no se "encarecían" ni los hechos ni los personajes. No considero que esta afirmación sea una mera fórmula de disculpa, debido a una falta de conocimiento del latín o de la pulcritud de la escritura, propia de la concepción "monumental" de la historia. En Las Casas, siempre necesitado de probar su verdad y su condición de autoridad en la materia indiana, de ninguna forma resulta un ejercicio de elocuencia ni objeto de galardón y fama del historiador: tampoco creo que el *ethos* profético de sus "juicios", ni la carga jurídica de la denuncia crítica, estarían en el tenor de los monumentos literarios. Así, dice que "Algunos, sintiendo en sí copia de polidas [sic] y limadas palabras, dulzura y hermosura de suave decir, deseosos de fama y de gloria, para ganarla manifestando su elocuencia eligen aqueste camino." (1994,I:327). Cita el caso de los historiadores griegos "[...] verbosos, elocuentes, abundantes de palabras, amísimos de su propia estima y particular honor, cada uno escribía [sic], no lo que vido ni experimentado había [...]"(1994,I:328). En cambio pondera su "[...] penuria de los vocablos, la humildad del estilo, la falta de la elocuencia [...]"(1994,I:337) como sintoma de la verdad, de no estar queriendo halagar a nadie ni de decir "cosas vanas falsas destas Indias, no menos corruptas que fingidas". Para Las Casas, pues, no existe opción al arte humanista de "una forma elegante y amena que capte la intención del lector", como dijo Vives. Su estilo es "poco polido", apasionado, prorrumpo ocasionalmente con su palabra violenta y que clama por la liberación de los indígenas, es la palabra del juez, que sigue una causa presentando cada vez que puede la argumentación jurídica; es el político que censura y señala los fallos del gobierno y la posibilidad de remediarlos; es el severo obispo que amonesta a su grey; es el severo juez de la fama que arrostra la infamia de la conquista.

VII. EL DISCURSO PROFÉTICO

La polémica sobre la actuación profética de fray Bartolomé de Las Casas inició temprano: Antonio de Remesal (1964), el primer biógrafo del obispo de Chiapa, registró que en el convento de San Gregorio de Valladolid llamaron a fray Bartolomé Elías y a su inseparable compañero, el padre Ladrada, Eliseo. En un sentido negativo Motolinía, en aquella famosa carta al Rey en la que ataca a Las Casas, lo llama "no verdadero profeta" porque su acción contra la expansión española va en contra la prédica universal del Evangelio. Dice Motolinía (1990:211): "De las cosas que están por venir, contengibles, de Dios es la providencia, y él es el sabidor de ellas y aquél a quien su Divina Majestad las quiere revelar, y el de Las Casas en lo que dice quiere ser adivino o profeta, y será no verdadero profeta, porque dice el señor será predicado este evangelio en todo el universo antes de la consumación del mundo [...]". Las Casas, por su parte, no alude expresamente a su condición de "profeta", aunque deja entrever, como observa Chenu, que se siente poseedor de un tipo especial de conocimiento: "Yo sé por cierta e inefable sciencia que los indios tuvieron siempre justísima guerra contra los cristianos". Su acción en Indias también puede verse dentro de los límites del profetismo, aunque nunca de manera explícita: En el comentario que hace a la rebelión de Roldán se advierte que Las Casas no pierde de vista el sentido liberador que tiene la función profética.¹ También se siente

¹ "Y cosa fue ésa, cierto, maravillosa, y juicio de Dios muy claro, si con ojos limpios entonces lo vieran y agora lo miramos: que aquel Roldán -sin saber quien lo movía mediamente, que era la divina providencia, pero inmediata[m]ente su propia [sic] ambición, codicia [sic] y maldad -fuese profeta en la obra como Caifás lo fue en la palabra; y a ambos movió la voluntad y providencia de Dios, Caifás, diciendo que convenia que Cristo muriese por todo el pueblo porque toda la gente no pereciese, más por el odio que a Cristo tenía que por la salud común, empero, sin saber lo que decía, profetizó, Roldán, por su propia [sic] malicia permitida de lo alto, y por se hacer rico y señor, tomó y se arreó del oficio y título, sin saber lo que hacía, de los pueblos y gentes de esta isla opresas llamándose defensor y liberador." (1994,II:977-978). En el mismo sentido explica el obispo que (1994,1:978) "Manifiesto es que la lumbré natural sola que tuviésemos, quanto mas aidida [sic] la ley divina de justicia y de caridad, que aqeste Roldán y otro qualquiera cristiano, y aun gentil que fuera moro, si por el bien sólo y liberacion

elegido para realizar la tarea de salvar a los indígenas de la opresión y la muerte y a los españoles de su pecado. Varios fragmentos de la *Historia de las Indias* explican su condición de elegido: sus dos conversiones² y, segundo, por el favor que tuvo en la Corte pese a ser un clérigo "harto pobre y sin renta"³. Y una prueba negativa, el "justo perseguido", maltratado, descalificado por defender "la verdad".⁴ También se ha visto en la oposición de Las Casas a que su obra salga de San Gregorio o que sea leída por seglar en un plazo de 40 años, como un indicio de profetismo.

Ya en nuestro tiempo la actuación de fray Bartolomé ha sido calificada como "profética" debido fundamentalmente a su compromiso radical con la justicia. Michel Chenu (1964,II) fue el primero que llamó la atención sobre este carisma del obispo de Chiapa. Pero la sola denominación del sustantivo no bastó para delinear los contornos de su don: las flexiones adjetivas han desdicho el sentido unívoco del término debido, en parte, a la dificultad para precisar el significado del concepto, pero sobre todo a causa de la compleja actuación del obispo y a la polémica recuperación del su sentido en el presente⁵. Así, ha sido llamado "profeta del

de estas gentes por la piedad natural se moviera para liberar de las injurias y daños y tiranía que padecían con los insoportables e sin justicia impuestos, tributos, tenía justísima guerra contra el Almirante y contra don Bartolomé e don Diego; e may mayor justicia e mérito el favoreciera si, con la piedad natural, juntara hacerlo por la honra de Dios. Luego, mucho mereciera Roldán delante de Dios, allende ser obligado de ley natural moviendo guerra contra los que a estas gentes, con tantos y tan grandes tributos y puestos tan sin justicia oprimían y amargaban, por su redención. Luego en tomar el oficio y apellido de redentor, aunque por robar él y ser señor, como Caifás diciendo y el haciendo, profetizó". No hay duda de que Las Casas no considerara a su actividad como profética en un sentido: liberador de los oprimidos.

² La "primera conversión", a la cual Las Casas no le llama así, tiene lugar en Cuba en 1514; decide la defensa de los indígenas "desechando las tinieblas de aquella ignorancia". La segunda "conversión" se debió a su entrada a la orden dominica en 1520.

³ Dice el propio obispo (1994.III:2397-2398): "Ésta fue una de las señaladas cosas que acaescieron [sic] en España: que un clérigo harto pobre y sin renta y persona que le ayudase y ningún favor adquirido por industria humana sino sólo el que Dios le quiso dar, antes de perseguido y abominado en todo el mundo (porque los españoles destas Indias hablan dél) como de quien según ellos imaginaban, los destruya y con ellos a toda Castilla) hobiese [sic] tanto lugar con el rey que se moviese a concederle que señalase personas del Consejo, como cuasi jueces sobre el Consejo que también era del rey, y allegase de ser causa de todo lo que está referido y que más se dirá dél."

⁴ Si no es evidente la voz profética, si es al menos perceptible al observarse en el interior del discurso profético: "Ésta es averiguada costumbre del mundo y aun regla general que Dios en todo él tiene, o permitida o establecida, conviene a saber: que todos aquellos que pretendan seguir y defender la verdad y la justicia sean desfavorecidos, corridos, perseguidos y mal vistos, y como desvariados y atrevidos y monstruos entre los otros hombres tenidos, mayormente donde interviene pelea de arraigados vicios; y la más dura suele ser la que impugna el avaricia y codicia; y, sobre todas, la que no puede sufrirse como terribleísima, si se le allega resistencia de tiranía." (1994.III:1772)

⁵ El concepto de profeta en la actualidad a juzgar por Isacio Pérez no ha sido planteado con suficiente ruidéz, pero hay algunas determinaciones básicas: El Cardenal Suennen, en el marco del Concilio Vaticano II, apuntó que

Nuevo Mundo" (Andre-Vicent, 1980), "profeta proto arbitrista" (Milhou, 1982), "profeta de los españoles" (Pérez F., 1974), "profeta del Nuevo Testamento" (Saint-Lu, 1974), "profeta cristiano" (Andre-Vicent, 1980, Soria 1974), "profeta de una cristiandad misionera" (Saint-Lu, 1980), "profeta de la liberación" (Pereña, 1975) "profeta dominico"⁶ (Pérez F., 1976) "profeta de su tiempo" (Milhou, 1981), o bien, profeta del "imperialismo europeo" (Dussel); Helen Rand-Parish (1992) reconoce también esta cualidad en su actividad político-religiosa.

Más allá de estas interpretaciones, la labor historiográfica de fray Bartolomé también estuvo signada por una actitud profética. El punto de partida es una extensa y pormenorizada acusación de los españoles cuya conducta en Indias era "tiránica", anticristiana y va en contra del

los profetas son " [...] hombres que hablan por inspiración del Espíritu [...] que espabilan a la Iglesia cuando dormita para que no abandonase de hecho el evangelio de Cristo." (Isacio Pérez: 1976:310). También en este sentido, el obispo de Talca, Manuel Larrain Errázuriz, puntualizó que "La función (*munus*) profética del pueblo de Dios implica el grave oficio de predicación y testimonio para (*pro*) todos, por lo que es "testigo" y "mártir" del misterio de Cristo entre los hombres con su palabra, con su conducta y con toda su vida; al ejercer esta función (*munus*) profética es impelido el pueblo de Dios por la misma palabra de Dios [...]" (Isacio Pérez, 1976:310). Pero no todo aquel que denuncia abusos e injusticias puede llevar el nombre de "profeta". El profetismo es un don o carisma especial tal como lo dice San Pablo. El profeta cristiano es sobre todo un hombre que ha recibido un mensaje llamado "Revelación". Los profetas del Antiguo Testamento a partir de la revelación hecha por Dios a Moisés recibían de manera dosificada, según los tiempos y momentos de la historia del "pueblo de Dios", puntos de revelación que iban enriqueciendo y completando el mensaje de salvación. La plenitud de esta manifestación se cumplió con Cristo quien estableció la palabra de Dios, el mensaje de salvación y la virtud de modo inmediato a los apóstoles para conservarla y transmitirla. Los profetas cristianos posteriores no recibieron revelación alguna que añada, quite ni cambie algo sustancial. Esto llevar a pensar que no ha existido "revelación profética" en tiempos posteriores. Por ello Isacio Pérez (1976:314) sustenta el deslinde del alcance de este carisma en y desde el momento actual. Para tal efecto distingue algunas modalidades de su presencia según pueda significar

1º Una mayor comprensión de la revelación cristiano-apostólica ya recibida.

2º Una comprensión de las exigencias que la revelación recibida impone sobre la vida concreta de quienes la han recibido.

3º Una percepción de la situación en que se encuentran los hombres con quienes el profeta convive (los cuales han recibido la revelación cristiana), respecto a las exigencias de la revelación recibida por ellos; es decir, una percepción de si su conducta está conforme o no con las exigencias de la revelación recibida.

4º Una percepción de los hechos ocultos a las miradas humanas, particularmente una previsión de acontecimientos futuros, que es útil conocer para la utilidad del pueblo de Dios, para su salvación.

No hay que perder de vista que Las Casas por ser dominico cumplía el papel de profeta. La "predicación de la palabra de Dios" es la función de su Orden. Esta predicación es de carácter profético y por lo tanto distinta a la didáctica o misionera porque persigue la supresión de los abusos e injusticias. Isacio Pérez (1976:349) distingue, al hablar de la predicación dos tipos: "Una es la 'kenigmática' propiamente tal o misionera, anuncio de la Palabra de Dios a los infieles que nunca oyeron hablar de la palabra de Cristo o no han recibido la fe (predicación, por tanto, pre-bautismal); otra es la *didáctica* o de instrucción de los que ya la han recibido [...]; otra es la estrictamente *profética*, consistente en una homilética en la que se exhorta al Pueblo de Dios a vivir según el Programa de vida". En este sentido Saint-Lu (1968:8) observa desde una perspectiva contemporánea que el discurso profético de fray Bartolomé tiene el papel de testimonio de la verdad evangélica.

“honor de Dios”. La acusación puede ser considerada profética por dos razones: por el tipo de castigo que se le señala al culpable y por la naturaleza de los actos por los que se le castiga. Ciertos autores han visto en la actitud profética de fray Bartolomé no sólo una mala interpretación o la tergiversación dolosa de los hechos históricos que narra, sino, además, los rasgos de una personalidad “esquizoide” y “megalómana” -como lo dice Menéndez Pidal (1963:314-323)- que se mostraba imposibilitada para penetrar en el sentido del acontecer.

Más allá de la verdad de este juicio que no comparto en absoluto, me parece que la discusión es bastante más compleja y necesita desarrollarse desde otros ángulos: mi propuesta es considerar al profetismo desde el ángulo del conocimiento histórico y luego desde la perspectiva del género judicial.

El punto de partida es Santo Tomás, quien considera que a la historia como una forma de conocimiento profético en segundo grado: es el conocimiento “[...] en que uno es ilustrado por una luz interior para conocer las cosas que no exceden los límites del conocimiento natural [...]” En otras palabras, se trata de un *lumen intelectual* para juzgar con certeza de verdad divina sobre cosas que pueden ser conocidas por la vía de la inteligencia natural. Esta afirmación se entiende a partir de la reflexión que dedica el Aquinate a los géneros y grados de conocimiento profético, clasificados conforme al punto de alejamiento o proximidad respecto al conocimiento natural en el acto mismo de aprehensión del objeto. En el lugar inferior coloca al género definido como un “saber profundo” de las cosas; guía la sola “luz intelectual”, no hay una “visión imaginaria” en la persona que puede hacer o conocer cosas que son factibles de lograrse por el poder de la razón humana. El grado inicial se presenta cuando un individuo “[...] por instinto interior es movido a ejecutar alguna obra exterior, como en el Libro de los Jueces se dice de Sansón ‘se apoderó de él el espíritu del Señor’, y las cuerdas con que los brazos tenía atados fueron como hilos de lino quemados por el fuego.” (*S. Th.*, 2-2 q.174 a.3). El segundo grado tiene lugar cuando “[...] uno es ilustrado por una luz interior para conocer cosas que no exceden los límites del conocimiento natural, como se dice de Salomón que “profirió parábolas y disertó sobre los árboles desde el cedro del Libano hasta el hisopo que nace en el muro [...]” (*S. Th.*, 2-2 q.,174, a.3, ad.1). En este segundo grado hay un *lumen intelectual* para juzgar con certeza de verdad divina acerca de las cosas que pueden conocerse por la inteligencia natural; además, aquí

la verdad sobrenatural se manifiesta por la semejanza de cosas corporales según una visión imaginaria.⁷ En consecuencia, en este sentido, el profeta no habla desde Dios, sino desde sí mismo, pero cuenta con el auxilio de la "inspiración bíblica". Casciero (1969:190) comenta que "[...] el carisma que hoy llamamos comúnmente inspiración bíblica, Tomás, como los demás maestros escolásticos de su tiempo, lo incluyen dentro de la noción más amplia para ellos de *don de profecía*, tal vez, entre otras causas, debido a que ellos contemplan la perspectiva cognoscitiva prevalentemente sobre otras dimensiones que ahora nos interesan más." El segundo grado lo distingue por cuanto que su objeto no es cognoscible debido al defecto de la inteligencia humana, como es el caso del misterio de la Trinidad; el último grado tiene como objeto las cosas que no están al alcance del entendimiento humano, porque de suyo no son cognoscibles, como los "futuros contingentes", cuya verdad no está todavía determinada (*S.Th.*, 2-2 q.171. a.3. r.). En resumen, el Doctor de la Iglesia aclara que existen tres géneros de profecía de los cuales sólo el segundo recibe con propiedad esta calificación. En cambio, el primero es llamado el "grado mínimo de profecía" porque el hombre es guiado sólo por la razón para conocer objetos asibles mediante la razón.

Es muy importante añadir que el don profético es una *gratiae gratis datae* y como tal su cometido es el de edificar a la Iglesia.⁸ El profeta denuncia los yerros, las injusticias, las infidelidades a Dios cometidas por su grey con un discurso acre, porque considera la dificultad de este pueblo para reconocer o aceptar el mal que lo rodea. Por último, para Santo Tomás los

⁷ Tomás enlista diez grados que se distinguen, en primer lugar, porque se da a conocer la verdad sobrenatural a través del sueño o de una visión que tiene lugar en estado de vigilia. En segundo lugar, se distinguen debido al medio por el cual son expresados: un símbolo observado en el mundo, o bien a través de la palabra. Además consideran "la condición de aquel que se le aparece": el tercer género es aquél [...] en el cual la verdad inteligible y sobrenatural se muestra sin visión alguna imaginaria" (*S.Th.* 2-2, q.174. a.3. ad.2). Es decir, la verdad sobrenatural es vista de un modo directo según la sola visión intelectual.

⁸ Según Tomás (*S.Th.* 2-2, q.177. a.1. ad 1) "[...] las gracias gratis dadas se dan para utilidad de los otros. Ahora bien, los conocimientos que uno recibe de Dios para utilidad del prójimo sólo puede hacerlos valer mediante la palabra. Y como el Espíritu Santo no falta en cosa que pertenece al bien de la Iglesia, por eso provee a los miembros de la Iglesia del don de la palabra. No sólo para que uno hable de modo que pueda ser entendido por diversos individuos, lo que pertenece al don de lenguas; sino también para que hable con eficacia, lo que pertenece al don de locución." No establece Tomás la existencia de una "disposición" particular en la persona que recibe el mensaje profético: la voluntad divina determina este carisma. (*S.Th.* 2-2, q.172. a.5. s.c.) De ahí que sea posible que la profecía pueda ser enunciada por alguien que carezca, por ejemplo, de la virtud del amor al prójimo, o de la "bondad de costumbres" (*S.Th.* 2-2, q.172. a.5. ad.4). No excluye la posibilidad de que la profecía sea enunciada por los "demonios"; se habla entonces de "profeta falso" o "profeta de los ídolos" (*S.Th.* 2-2, q.172. a.6. r.) Así, "los profetas de los demonios no siempre hablan por revelación de éstos: a veces hablan por inspiración divina" (*S.Th.* 2-2, q.172. a.6. ad.1) y pueden hablar con verdad. Por último, la profecía no tiene carácter "habitual", sino "actual": esto es, no es una gracia permanente aunque deja en el que recibe el "don" por primera vez, una cierta "disposición". (*S.Th.* 2-2, q.171. a.2. r.)

hagiógrafos, historiadores y santos se inscriben en el segundo grado de conocimiento profético (incluido en el primer género) porque aprehenden intelectualmente la realidad, pero poseen un conocimiento profundo de ella.

Ahora bien, ya de vuelta a la *Historia de las Indias*, Las Casas, señala que él puede ver, interpretar y juzgar lo que los otros no perciben, la verdad, aunque sea evidente. Hacia esta dirección va cuando encarece la condición de sacerdote historiador.⁹ Luego, al profundizar en la condición del historiador, los describe como "doctos" "prudentes", "filósofos", "perspicacísimos", cualidades que se hallan en estrecha relación con el saber espiritual apto para interpretar el sentido teológico del acontecer en una situación tan novedosa y difícil como es la "aparición" del Nuevo Mundo. Bien, hasta aquí no hay indicios del saber profético, pero si se constata que señala una condición de "claridad en el entendimiento" y "perfección de la fuerza creadora" en los historiadores, atributos que vio el Aquinate en la disposición mental del profeta. Él, por supuesto, se considera miembro de esta clase de historiadores. Pero, además, y sobre todo él puede ver lo que los otros no: la verdad de las Indias y ésta es la opresión de los indígenas por los españoles junto con las consecuencias de este acto. De ahí que sea importante también poner de relieve el significado que alcanza el concepto de "ceguera" ¹⁰, para seguir la perspectiva profética de fray Bartolomé. Él ha sabido y le ha sido permitido por Dios saber la verdad: otros historiadores y letrados que no han querido o podido verla:

Y como nunca hobo [sic] quien volviese por ellos ni clamase antes, todos han bebido de su sangre y comido de sus carnes, entablóse aquesta perniciosa infamia de tal arte que por muchos [sic] tiempos <y años> los reyes de Castilla y sus consejeros y todos géneros de personas los tuvieron, estimaron y tractaron [sic] por tales, hasta que Dios puso a quien, como abaxo parecerá, este sueño y tupimiento de juicio y falsedad averiguada a los Reyes y al mundo declarase. No por ser ella en si escura [sic] ni que tuviese necesidad de nuevo milagro y lumbré sobrenatural para alcanzarse (pues no hay rústico de Sáyago que no sólo la cognozca [sic] pero que de enseñalla a otros no pudiese jactarse) sino que, descubriendo la causa della ser y haber sido vehemente y ciega y desordenada cudicia [...](1994,II:1286-1287).

⁹ Refiriéndose a las cualidades del historiador, la "causa eficiente", dice el obispo (1994:1331) que "Tampoco conviene a todo género de personas ocuparse con tal exercicio, según sentencia Metastenes, sino a varones escogidos, doctos, prudentes filósofos, perspicacísimos, espirituales y dedicados al culto divino, como entonces eran y hoy lo son los sabios sacerdotes."

¹⁰ Menéndez Pidal ve en esta actitud la "inflexible rigidez del rigorismo de Las Casas" y tras él un desmedido orgullo.

La "malicia" de la voluntad provocada por la codicia, y la "ignorancia vencible" son las formas de "ceguera" que obnubilaron al Consejo de Indias, a los teólogos y juristas convocados por el rey, al aparato gubernamental y a los conquistadores. La realidad de la injusticia que denuncia es a todas luces evidente, pero los pecados de algunos españoles o de su misma nación o por otra razón que no sabe, permanece oculta a la mayoría. Entonces se siente elegido por la Providencia para convertir a su pueblo y evitar que sucumba, que sea "destruido";¹¹ es el "profeta de los españoles" el que fustiga, el que grita, pero que no odia: es un predicador decidido que no puede dejar su papel incluso al escribir historia.¹² No es un simple "fanático" que posee la verdad y trata de imponerse a su adversario, aunque, claro, hay que tener presente la psicología del converso que rebosa de vehemencia y de certidumbres¹³ sin embargo, fray Bartolomé documentó exhaustivamente su posición en la *Historia de las Indias* (y en toda su extensa obra) y muestra el sentido de los hechos humanos y el de la intervención de la Providencia¹⁴ y rebate así otras interpretaciones históricas. Su voz clama por la conducta tiránica, injusta de su nación que se ha tomado opresora y que no quiere oír la verdad y a su denuncia que pide la conversión, se le responde con vituperios, "escarnio e iras".

De ahí que a la *Historia de las Indias* no hay que leerla como una mera plasmación de los "futuros contingentes", un mero anuncio del futuro. Soy de la opinión de que Las Casas, poco tiene que ver con los vaticinios apocalípticos de sus contemporáneos o con la "adivinación"

¹¹ Resulta muy importante hacer hincapié en que la acusación de Las Casas no recae ya sólo sobre los conquistadores, sino sobre el pueblo español en su conjunto, independientemente de su responsabilidad en la destrucción de las Indias. Las Casas, al constatar la inmensa devastación "nunca antes vista ni oída" de pueblos "inocentes" -en términos de derecho natural, de gentes y divino- hecha por los españoles, e influido por el espíritu de "la edad del profetismo apocalíptico", aunque él mismo no sea apocalíptico, o por el temor que Defumeau (1978) advierte en toda Europa durante el Renacimiento, vaticina que la ira de Dios se cierne sobre España: ésta, si no se enmienda será "destruida" de la misma manera en que las huestes indianas "destruyeron" a las naciones indígenas. El látigo de la ira divina serán los turcos, bereberes o bien, las naciones europeas enemigas de España.

¹² Si bien el profeta busca la conversión de su pueblo que se tornó opresor, al mismo tiempo propone la liberación de los indígenas.

¹³ Recuérdese que fray Bartolomé tuvo dos "conversiones": la primera, que ya referí, sucede cuando deja su encomienda y se convierte en defensor de los indígenas; la segunda está marcada por su entrada a orden dominica del Puerto de La Plata. Luego de llegar al convencimiento de que su lucha debe estar alejado del todo de los fines temporales: "Y parece que ofendió a Dios maculando la pureza de su negocio espiritualísimo y fin que por sólo Dios pretendía [...] con la basura e impuridad terrenísima de medios tan humanos y aun inhumanos y tan desproporcionados de los que llevó Jesucristo." (1994, II:2465)

¹⁴ Es este sentido Castillo Matasoglio (1993:195) expone que la *Historia de las Indias* es "[...] una intensa reflexión de la historia desde el punto de vista teológico. Reflexión teológica pero no en el sentido en el que se estudia cualquier tema teológico, sino reflexión del tema de la conversión en una situación, es decir una vez ocurrida la desviación pecaminosa respecto a la finalidad querida por Dios."

del futuro o del fin de los tiempos. Más bien pongo el acento en la función de la profecía -en cuanto *gratia gratis daae*: la edificación de la Iglesia, afirmación entendida en el contexto indiano como la conversión de su pueblo¹⁵ y la liberación de los oprimidos, los indígenas. Pero el tono (el *pathos*), el registro discursivo en suma, recuerda de manera directa al discurso profético del Antiguo Testamento e induce los términos de lectura profética de la historia tal como lo planteó Santo Tomás.¹⁶

El discurso profético no se presenta en forma aislada; está en estrecho contacto con las otras estrategias discursivas de la *Historia de las Indias*, sin embargo, centraré mi atención en el establecimiento de sus vínculos con el discurso jurídico -visto en la retórica como el *genus iudiciale*- pues a partir de esta operación la estrategia profética adquiere un sentido o, si se quiere, una funcionalidad mayor en la totalidad textual: pues participa de la estructura polémica o procesal de la *Historia de las Indias*. Pero, no hay que perder de vista que desde el canon historiográfico resulta extraña la presencia de un registro profético. Hay que recordar que el profetismo no era bien visto en los círculos cultos debido a las tergiversaciones populares, ansiosas por encontrar los signos del inminente fin del mundo.¹⁷

¹⁵ Respecto a esta cuestión Isascio Pérez (1976:347-248) reflexiona sobre la condición de "profeta dominico". La finalidad de la orden dominica va inscrita en su nombre canónico: "Orden de Predicadores". Esto significa, en breve, que la orden, al igual que los obispos, tiene la misión cardinal de predicar con autenticidad el Evangelio. Las Características son de su actividad evangelizadora son:

- 1) Es una predicación carismática. Carismática porque no es propiamente el ejercicio de un ministerio jerárquico (titular o delegado). No es una predicación jerárquica, es decir, ejercida para quienes tienen el estricto deber de predicar por mandato ministerial jerárquico, sino una predicación carismática [...]
- 2) Es una predicación universal. Ello, en sentido geográfico, por de pronto, pues no está limitada a una región eclesial o diócesis, sino que su campo es toda la Iglesia [...]
- 3) Es una predicación de espíritu paulino [esto es la orden concede una importancia capital a la evangelización, a la difusión de la religión. Así es su propuesta la conversión con el debido conocimiento de la fe cristiana.]
- 4) Es una predicación docta. Ello quiere decir: fluente de la plenitud de la doctrina de la fe o mensaje evangélico, contemplado y asimilado en su integridad.

¹⁶ Isascio Pérez (1976:352) comenta respecto a la función profético-acusatoria de Las Casas: "El padre Las Casas se consideró a sí mismo como un elegido de Dios para defender a los indios y acusar a los españoles de sus abusos para que se convirtieran. Y, después de meterse a dominico, se consideró 'fratle predicador' [...]. No obstante, en los escritos del padre Las Casas encontramos pasajes reveladores de que la función acusatoria que ejerció incansablemente a lo largo de su vida era la respuesta irrecusable a una elección o vocación personal que había ejercido Dios sobre él [...]. elección o vocación que hoy día, con toda precisión podemos llamar profética, por no haber otro lugar más apropiado para situarla en la toponimia teológica que en la categoría de los profetas."

¹⁷ Las primeras décadas del siglo XVI estuvieron signadas por el avance turco, las discusiones políticas y religiosas dentro de la cristiandad y por la aparición del Nuevo Mundo. Tales "signos" de la historia hicieron posible no sólo la presencia, sino también el desarrollo de las inquietudes escatológicas propias de la Edad Media, pero ahora en el marco del Renacimiento. Milhou observó en España la presencia de una corriente profética radicada desde fines del siglo XV hasta las últimas décadas del XVI. A este periodo lo calificó como "la edad de

Ahora bien, en el momento en que vivió Las Casas se reconocía la voz "profeta" básicamente en el sentido del *Antiguo Testamento* y lo esencial del mensaje comunicado por los profetas puede resumirse, según Sicre, en tres puntos¹⁸:

1. Es la expresión del amor a Dios y la defensa radical de él frente a todo tipo de ídolos. El mensaje no se refiere únicamente a los ídolos o dioses de otros pueblos no hebreos; encierra un sentido más profundo cuando advierte que cualquier realidad puede ser divinizada tornándose el creyente en idólatra. Según esto, el culto al poder militar, a la riqueza (la codicia) -que son generadoras de injusticia- pueden ser convertidas en actividades idólatricas.

2. Manifiesta una actitud crítica, de denuncia, ante los problemas sociales y de culto. Se trata de una cuestión de justicia social, es decir, se plantea una consideración por los derechos humanos de los más débiles de la sociedad, los pobres. Como acto, se dirige a detener ciertas perversiones de quehaceres cotidianos y concretos, sobre todo en rubros como la administración de la justicia, el comercio, la esclavitud, la posesión y uso de los medios de vida, el salario, los tributos e impuestos y al mismo tiempo ataca frontalmente al robo, asesinato y lujo. Además las censuras de los profetas no iban sólo contra los individuos, sino también contra el sistema social que generaba los males. Exigen, entonces, reformarlo.¹⁹

oro del profetismo apocalíptico". Milhou (1981, 1982, 1983, 1987, 1993) ha advertido la estrecha vigilancia de la Inquisición para quien "[...]el tema suponía la creación de trastornos del orden establecido, aunque esos trastornos hubieran de desembocar en la Parusia." (Milhou, 1993:180). Breisach (1994:139), por su parte considera que hacia fines de la Edad Media (1100-1300) resurgió la "Profetic history, wich had become restricted in use to relatively small-scale situations, reacquired its large sweep."

¹⁸ Los profetas son quienes transmiten la "ley de Dios". El vocablo "ley" es entendida como "instrucción de Dios", de acuerdo con el sentido estricto de la palabra hebrea que se traduce por ley, *torah*. Esto significa, dice Mattuck (1962:60), que "[...] incluye no sólo los mandatos sobre la conducta a seguir, sino también verdades acerca de Dios mismo y de Su actividad. Cubre todo lo que los profetas mentaban al hablar del conocimiento que viene de Dios. Así, pues, la "ley de Dios" es usada por ellos en el sentido general de revelación divina." Es una ley moral que expresa a Dios: "Surgen de la naturaleza de Dios y expresan su amor y su justicia.", pero también están en conformidad con la naturaleza del hombre (Mattuck, 1962:70). Esta ley implica también un contrato entre el hombre y Dios, descrita como una "Alianza". La Alianza muestra al hombre varios principios éticos atribuidos a Dios y ordenados a los hombres: a) la "misericordia" y también "fidelidad" o "lealtad apasionada". Ésta, continúa Mattuck (1962:75), "Si se le traduce en acciones, requiere un culto a Dios, con un espíritu de amor fiel, y una conducta hacia los hombres que exprese amor o bondad." B) El "derecho": Expresa fundamentalmente que "El deber de los gobernantes y los jueces humanos es hacer que sus juicios y leyes sean conformes a la justicia y gobierno divino. El juicio justo y la ley justa encarnan el derecho." (Mattuck, 1962:76-77). C) La justicia: se entiende en Dios como la perfección moral y en el hombre como virtud.

¹⁹ Sin embargo no hay que olvidar, como lo plantea Mattuck (1962:104), que para los profetas "[...] la justicia social no es un fin en sí. Los profetas no son en primera instancia, reformadores sociales. Exigen una reforma social como parte de una reforma religiosa. Su humanitarismo es inherente a su aprehensión de

Los actos de culto en sus formas más diversas (fiestas, peregrinaciones, ofrendas, sacrificios, rezos) son censurados por los profetas cuando se transforman en tranquilizantes de conciencias y, de manera particular, ponen en evidencia la falsedad del culto a Dios que rinden los opresores en los templos.

3. Expresa el sentido de la historia y de la acción de Dios en ella, siempre buscando la salvación del hombre, desde una visión peculiar, pues al seguir el devenir humano, el profeta hace un énfasis interpretativo en las expectativas del futuro inmediato visto como el momento en el cual se expresará la voluntad divina. Por lo común esta voluntad muestra la posibilidad de un castigo -una acción correctiva- como respuesta a las faltas de los hombres. acto que el profeta anuncia al tiempo que señala los motivos de la justicia divina. El profeta, entonces, describe el comportamiento de su pueblo desde un pasado que se prolonga hasta el presente,²⁰ así su pueblo estará en condiciones de observar los motivos de la justicia divina. El profeta, por lo demás, puede ser portador de palabras de aliento y de la promesa de salvación.

Para los profetas el presente y el pasado son el escenario de una pugna continua entre la bondad de Dios y la maldad del hombre. Su tarea consistirá en encontrar los signos de la relación del presente humano y el plan de Dios.²¹ Por ello su atención, en última instancia, no será por el análisis de los sucesos ni por el heroísmo de los participantes ni por las cifras económicas y el bienestar material: los profetas representarán en un primer plano la lucha de dos protagonistas: Dios y hombre. Esta inquietud escatológica tiene en perspectiva el momento que será la meta de la historia, pero el futuro inquirido tiene un carácter intrahistórico. En este sentido, los profetas no son apocalípticos y su preocupación acerca del porvenir muy bien puede entenderse como un planteamiento por la justicia y la paz en los lindes temporales de la historia. Por último, afirman que el futuro es obra de Dios y la salvación viene de Dios

Dios y a su devoción por Él. Dios pide la justicia social. Por medio de ella, una nación puede unirse a Él. Por ello la religión como una obligación del gobierno el promover la justicia social."

²⁰A esta certeza de la inminencia de un castigo llegó Amós a través de las visiones. Isaías en el momento de la vocación. Jeremías en la visión que amenaza con la desgracia procedente del Norte.

²¹ En efecto. "El profeta interviene en esta historia en nombre de Dios, y tiene la misión de hacer vivir plenamente a sus contemporáneos en el presente, revelándoles el plan de Dios que en él se desarrolla. La palabra de Dios que proclama el profeta va ligada ante todo a las circunstancias presentes. También se interesa, desde luego, por el porvenir, pero en cuanto que le da sentido al presente, en cuanto que sostiene la esperanza de los oyentes recordándoles la meta a la que se acercan, el día en que Dios establecerá definitivamente su reino en el mundo. Pero ese 'día' sigue estando oculto: hay un 'velo' que oculta el final de la historia a los ojos humanos." (Monjoubou.1985:5)

Como puede verse, según estos amplios señalamientos, lo esencial del mensaje profético de fray Bartolomé contenido en la *Historia de las Indias* y, en general, en toda su obra, queda sintetizado en los aspectos siguientes:

1. Crítica a la idolatría. Los conquistadores, da a entender Las Casas, rinden culto al oro no a Dios. Como se reseñó arriba, el afán desmedido de riquezas, la "cudicia", para el profeta no es otra cosa que idolatría. Fray Bartolomé hasta la náusea narró en su *Historia de la Indias* el desarrollo y las consecuencias de esta monomanía de los conquistadores; de hecho, al escudriñar los motivos, las razones de *anima* que llevaron a los conquistadores a las Indias anota que ésta fue la principal. En este sentido Gustavo Gutiérrez (1989:158) advierte que el llamado profético de Las Casas está signado por dos pautas:

1. [...] la terrible relación que desde un comienzo se establece en las Indias entre el oro y la muerte [...] el término "destrucción" será clave en este asunto.

2. [...] no se adora al Dios de Jesucristo, el oro se ha convertido en el ídolo al cual los que se dicen cristianos rinden pleitesía y sirven.²²

2. Reprueba la injusticia de la guerra y la opresión de los indígenas. La pasión por las riquezas, "encegueció" a los conquistadores y a los encargados de instaurar la república cristiana de Indias quienes, según el obispo de Chiapa, no pudieron o no quisieron ver la gran injusticia que cometían avasallando, esclavizando y matando a los indígenas. De la consignación y testimonio de este género de actos y de su análisis moral, político, jurídico e histórico trató *in extenso* la *Historia de las Indias*.

3. Es una denuncia a los actos de culto que están manchados por la injusticia y de idolatría. Cualquier acto de culto que se hiciera a partir de las ganancias mal habidas y de la injusticia que privaba en las Indias era infamar y deshonorar el nombre de Dios. De hecho, la "conversión", y la

²²Gustavo Gutiérrez (1989:159) considera que: "En la Escritura el rechazo a Dios es presentado como idolatría, más que como ateísmo. Y ella es un peligro permanente para el creyente. La idolatría consiste en poner su confianza en algo o alguien que no es Dios, o jugar con la ambigüedad de afirmar a Dios pero buscar al mismo tiempo otras razones de seguridad. Este es en última instancia, el tema nuclear de los profetas, y su crítica denuncia esta perversión del culto de Yahvé." Además, llama la atención en lo paradójico que resultó esta afirmación para los españoles acostumbrados a considerar a los indígenas como ídólatras. (1992:500)

vocación profética de fray Bartolomé nació de su percepción de la deshonra de Dios, glorificado en iso actos de culto trastocados y pervertidos por la iniquidad y la violencia.²³

En el discurso profético del *Antiguo Testamento*, además de estas pautas descriptivas de orden semántico, existen unas características formales que permiten hablar de un género profético y que como tal se presentó bajo la forma del "oráculo". Dos son los tipos del oráculo: el de "salvación" y el de "perdición". El primero sucede cuando el pueblo escucha y sigue el programa de vida cristiano, el segundo cuando el pueblo se niega a escuchar, a pesar del reclamo del profeta, quien a corto plazo advierte la inminencia de un castigo si no se atienden sus advertencias que exigen la conversión.²⁴ Por ahora interesa este tipo de oráculo, que es también el más frecuente. Visto a partir de su organización el "oráculo de condena" está estructurado en forma de secuencia: primero se da una "introducción", que marca dos momentos: la "invitación a escuchar" y la "fórmula del mensajero". Luego sigue la "acusación" y el "anuncio del castigo". Otro tipo es el "oráculo de acusación" contra una colectividad y presenta la siguiente secuencia: "fórmula del mensajero", "acusación" y "anuncio del castigo". (Sicre, 1992:163-164) La tercera forma es la "requisitoria profética" (Sicre, 1992:165-166), compuesta de cinco partes: los "preliminares del proceso" que es una convocatoria al cielo y de la tierra como testigos de la Alianza; los acusados son llamados para que presten atención y se declara la inocencia del juez y al fin se procede a la acusación de la parte requerida. El "interrogatorio" acontece cuando el "juez-acusador" interpela a los acusados sin esperar su respuesta. En la "requisitoria" se recuerdan los beneficios que ha concedido y las infidelidades del pueblo elegido. Luego viene la "declaración" oficial de culpabilidad del acusado y, por último, "la condena", formulada como amenaza o anuncio del castigo y no como sentencia.

No puede pensarse que en la *Historia de las Indias* exista una configuración homóloga a la de las formas proféticas que se acaban de mencionar, sin embargo, sí es factible apreciar que

²³ La "primera conversión" de fray Bartolomé sucedió cuando leyó el siguiente pasaje de *Eclesiástico* (34, 18-22 en la traducción de la Biblia de Jerusalén): "Sacrificar cosa injusta es hacer ofrenda rechazada, no logran complacencia los presentes de los sin ley. No se complace el Altísimo en ofrendas de impíos, ni por el cúmulo de impíos, ni por el cúmulo de víctimas perdona los pecados. Inmola a un hijo a los ojos de su padre quien ofrece víctima a costa de los humildes. Pan de indigentes es la vida de los pobres, quien se lo quita un hombre sanguinario. Mata a su prójimo quien le arrebató el sustento, vierte sangre quien quita el jornal al jornalero".

²⁴ La predicación profética tiene dos modalidades: de *animación*, si los destinatarios del mensaje se componen de acuerdo a la norma cristiana; es predicación de aprobación, consuelo; en cambio, es de *repreñión* si los destinatarios no mantienen la norma cristiana; la predicación se torna denuncia y amenaza de castigo.

algunos de sus elementos se dejan ver en esta nueva unidad textual. Se halla, ante todo, una acusación y un anuncio del castigo que sugieren la entrada del código profético y a la par están los temas esperados de la denuncia y su consecuente forma de castigo.²⁵

La acusación por el delito y la posible pena ¿pueden ser vistas o, mejor dicho, asimiladas al marco de un proceso jurídico tal y como se ha venido planteando? Cabría preguntarse, pues, si fray Bartolomé escribió su *Historia de las Indias* con la intención de instruir un proceso jurídico en el cual se detallan y se juzgan las obras de los españoles más allá de lo que atañería a la estrategia ejemplar²⁶, o bien, es factible suponer lánamente la idea de que se trata de un mero recurso a la estrategia argumental y persuasiva del *gemus iudiciale*. Así, más que circunscribir la estructura polémica a los meros términos de la *disputatio* en mejores condiciones podría ser englobada sin dificultad por la estructura del proceso jurídico, si se atiende al modo en que traza el procedimiento indagatorio de la verdad histórica, homólogo al del fiscal que se documenta para instruir el expediente del acusado y proceder a juzgarlo.

Las estrategias discursivas que pone en juego el *gemus iudiciale* no son ajenas a las de la escritura histórica que también acude a la argumentación y al debate. De ahí que *Historia de las Indias* muestra una impronta agonística no sólo en la interpretación de los hechos, sino también en la consignación de los mismos. En ese tiempo el dato histórico hace derecho, es "admiculo de prueba" en un litigio. Tampoco hay que perder de vista que la estrategia jurídica está orientada, en última instancia, hacia la esfera política: la finalidad substancial y directa -en el

²⁵Viene al caso señalar que Juan Durán (1992) considera que en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* el lamento y la profecía conforman la estructura formal y significativa, pues hay una homología formal, patética -manifiesta en el tono "doliente" y "desesperanzado"- y ética entre Jeremías y el obispo de Chiapa. Encuentra también que: 1) El "enormecimiento" de la persona de Las Casas se debe al tono de voz profético. No se trata, como lo quería Menéndez Pidal, de una enfermedad psíquica. 2) Recurre el Obispo a Jeremías en cuanto a modelo porque hay indolencia de los monarcas para salvar al pueblo y al igual que el profeta, Las Casas se siente impulsado por un mandato divino a escribir. 3) Hay otra serie de analogías: primero, Jeremías, al igual que Las Casas, fue perseguido por su denuncia; segundo Jeremías al contemplar el triunfo de la desobediencia a la voz divina, descalza la voluntad de su señor que amenaza venganza. 4) Hay un desarrollo de símiles y de descripciones centrados en torno a las ideas de "tierras ricas y hoy baldías", y lo hace como lamento. 5) Compara a los pueblos americanos con el de Israel y considera que son los españoles y no los gentiles quienes desprecian a Dios. Habría que demostrar alguna precaución con las conclusiones de Durán a quien le parece un rasgo específico de Jeremías lo que en realidad es una caracterización genérica del oráculo profético del Antiguo Testamento. Además, su acusación no está dirigida directamente hacia Carlos V.

²⁶ La estrategia ejemplar señala que al historiador se le permite juzgar la conducta de los actores de la historia, claro, con ciertos límites. La preceptiva historiográfica le llama "juicio.

"orden terreno"- de la *Historia de las Indias* es el cambio de la política indiana, la "reforma" de Indias, dice el fraile sevillano.

Pero ¿por qué encauzar la *actio* jurídica hacia el profetismo? Bien, el obispo ya había instruido el expediente con el que acusaba a los conquistadores -incluso al margen del discurso histórico- ante el Rey y las instancias de poder decisorias. Sin embargo, la situación que describe como "tiranía", la destrucción, continúa en Indias: su nación permanece "enceguecida" por la "malicia" y la "ignorancia"; no se ha escuchado la voz del jurista ni la del predicador; el pueblo no se ha "convertido" y no se ha reformado la política indiana y España, en resumidas cuentas, se encuentra "inficionada".²⁷ Aparece, ante la persistencia en la falta, la voz profética que clama para que su pueblo pierda la "ciega cudicia" y recupere la dimensión cristiana de la vida: fe en Dios y el sentido de justicia y compasión por el prójimo. Pero la acusación del profeta va es ante Dios; es él el juez y él pronunciará la sentencia. De ahí que la pena no se hubiera establecido exclusivamente en el ámbito jurídico y se haya dejado de considerar sólo a los culpables según sus propias faltas ya determinadas por la *Historia de las Indias*. Además, la naturaleza, abundancia y magnitud de éstas pone al dominico en la certeza de que el juicio de Dios se está haciendo manifiesto,²⁸ pero será necesario que fray Bartolomé enseñe la validez de su lectura,

²⁷ Dice fray Bartolomé: "[...] toda ella ha comunicado y participado poco mucho en las sangrientas riquezas robadas y tan usurpada y mal habidas, y con tantos estragos e acabamientos si gran penitencia no hiciere." (1958:540)

²⁸ El historiador-profeta es muy cauteloso: observa los signos, los síntomas que anuncia el castigo. En estos casos procede pensando que la voluntad divina puede ser develada por la vía de la analogía y diversos tipos de indicios. El primero es la plaga de viruela que asoló La Española en 1518 y 1519. Su consecuencia fue una drástica disminución de la población indígena que puso de manifiesto que los españoles difícilmente podrían establecerse sin los indígenas. En Santo Domingo y en la Isla de San Juan otra epidemia de viruela lo llevó a la misma reflexión. La conclusión veladamente profética lo lleva a recordar las plagas de Egipto: "Y, así, cuando Dios quiere afligir las tierras o los hombres en ellas, no le falta con qué por los pecados las aflija, y con chiquitas criaturitas. Parece bien por las plagas de Egipto." (1994,III:2321) Advierte otro signo en la destrucción de la fortaleza (1530) que erigieron los españoles al mando de Jácome de Castellón en la boca del río Cumaná, donde antes fray Bartolomé había determinado edificar una que sirviera a su proyecto de colonización pacífica. Para Las Casas esto no significa otra cosa que un mensaje de desaprobación.

El fruto de las guerras y la opresión, las riquezas malhabidas, asombrosamente, no han sido aprovechadas para el bien de la nación y de los reyes: "[...] los reyes de Castilla, [...] hubieran sido [...] riquísimos y los más felices reyes y señores del mundo; lo que no han sido, sino los más necesitados de dinero que hobo [sic] jamás reyes, habiendo entrado en su poder más de docientos [sic] millones de <ducados en> oro y plata y perlas y piedras preciosas, lo cual todo se les ha consumido como si fuera humo o una poca de estopa que se quemara; lo cual todo, no sólo no les bastó para salir de las grandes y dururnas guerras y angustias qn que se vieron, pero los reinos de Castilla y de León, o todos los vendieron o los empeñaron [...]" (1994,III:2193) Además, la mayor parte de los conquistadores murieron careciendo de lo que buscaban o tuvieron "muertes desastradas". La *Historia*, en este sentido, puede ser tenida también como una "letanía de principales tiranos" que tuvieron "mala muerte".

porque el convencimiento de quienes sustentan la opinión contraria no se logra ponderando la posesión de la "inefable ciencia" ni tampoco con su testimonio.

La *Historia de las Indias* está organizada en torno a las figuras, objetos y estrategias discursivas que sustentan un proceso judicial. El punto de partida son los tres actos delictivos que originaron la denuncia profética del obispo de Chiapa o bien, el planteamiento de la demanda o acusación: la idolatría generada por la "ciega codicia"²⁹, la opresión de los indígenas generada por las guerras de conquista, junto con la perversión de los actos de culto que derivaron de la injusticia y la idolatría.

En el *status coniecturae* se plantearon los actos que se evaluarían para servir como pruebas; estos ya fueron recogidos en el capítulo tres donde se sintetizaron expusieron las acciones que, según fray Bartolomé, dan lugar a la acusación y señala al *auctor* y establece "las circunstancias de la persona el tiempo y lugar y de la misma cosa" (Salinas 1980:90). En el *status finitionis* o "estado legítimo" estampa fray Bartolomé la definición jurídica del hecho en términos de "destrucción", quedando nominado el autor como "tirano": la conquista es "destrucción" de cuerpos, almas, bienes y potestades de los moradores del Nuevo Mundo -incluso de los africanos y canarios-, imputables a los españoles y portugueses. Esta destrucción es injusta y tiránica - como ya se vio- y ha sido motivo de "infamia" de España, de sus monarcas y de la religión cristiana porque, según el obispo, se "trastocó" la finalidad de la presencia española en América: la evangelización. Y la evangelización que hay no sigue el cauce de la moral apostólica, ni se ampara en la base segura del derecho. Tampoco vale para el dominico el argumento de que la destrucción es un castigo a los indígenas por sus múltiples pecados, porque, además de que muchos pecados son endilgados, los indígenas son, ante el orbe cristiano, inocentes.

En el *status qualitatis* la *causa* quedó planteada y soportada por las pruebas del historiador en torno al delito y al posible responsable y se estableció, en consecuencia, la *qualitas iuridicialis* del hecho en acuerdo con la ley y se dictó la *poena* por el "aniquilamiento" de los pueblos del Nuevo Mundo: la destrucción de España. Entonces, el castigo se impone: España

²⁹ "Bartolomé asume aquí una clara perspectiva profética, se trata de desenmascarar la idolatría de presuntos creyentes en el Dios de la revelación bíblica. En la escritura el rechazo de Dios es presentado como idolatría, más que como ateísmo. Y ella es un peligro permanente para el creyente. La idolatría consiste en poner su confianza en algo o alguien que no es Dios, o jugar con la ambigüedad de afirmar a Dios, pero buscar al mismo tiempo otras

será destruida porque está "inficionada", contaminada toda por un "fallo grave", que explica en el "Octavo remedio"³⁰. Es importante advertir que los actores del proceso judicial y el *status coniecturae* y el *functionis* están planteados desde el tercer capítulo; la diferencia está en el *status qualitatis*, justamente cuando se emite la sentencia en conformidad con el marco legal. Desde el plano estrictamente jurídico los españoles son culpables en tanto tiranos, opresores de los indígenas, violan el derecho natural el de gentes y el divino. También la "destrucción" dio lugar al olvido de Dios: los españoles pierden de vista la tarea evangelizadora que les concedió la Providencia por su "ciega cudicia"; y por ella también olvidan su religión: se convierten, entonces, en "idólatras". La sentencia, pues, es proporcional al castigo y, según el presente enunciativo que plantea la *Historia de las Indias*, éste ya está teniendo lugar y el acusado padece, aunque sea de manera incipiente, la *poena*: Hay signos que anuncian el castigo total que llegará a corto plazo. El punto clave de esta transición viene dado por la doble valencia del concepto "destrucción", que califica la acción (*factum*) del acusado en el marco jurídico, pero, también, como lo mostró Milhou,³¹ el concepto tuvo una acepción particular en el discurso profético hispano: es la muestra de la proximidad de un castigo divino y puesto que España ya

razones de seguridad. Este es, en última instancia, el tema de los profetas y su crítica denuncia esta perversión del culto a Yahvé." (Gutiérrez, 1989:224)

³⁰ En este tratado se lee: "[...] porque nuestra vida no puede ser ya larga, invoco por testigos a todas las jerarquías y coros de los ángeles, a todos los santos de la corte del cielo y a todos los hombres del mundo, en especial a los que fueron vivos no de aquí a muchos años deste testimonio que doy y del cargo de mi conciencia que hago, que, por aquellos pecados, por lo que leo en la Sagrada Escritura, Dios ha de castigar con horribles castigos e quizá totalmente destruirá toda España." (1992:516) También se puede leer esta misma acusación y sentencia contra España en su testamento: "[...] creo que por estas impías y celerosas e ignominiosas obras, tan injusta, tiránica y bárbaramente hechas en ellas y contra ellas [contra los indígenas], Dios ha de derramar sobre España su furor e ira, porque toda ella ha comunicado y participado poco que mucho en las sangrientas riquezas robadas y tan usurpadas y mal habidas y con tantos estragos e acabamientos de aquellas gentes si gran penitencia no hiciere, y temo que tarde o nunca la hará [...]" (1958:540)

³¹ Milhou parte de la idea según la cual la utilización del esquema *destrucción/restauración* en España obedece a una inquietud apocalíptica y milenarista, pero en América el tema de la destrucción de España adquirirá un sesgo diferente a partir de la coyuntura específica y del medio ideológico; se trata de críticas a la conquista, exaltación de lo dominados, revueltas contra la autoridad real, triunfalismo criollo (1981:47) Agrega otras dos puntualizaciones relevantes para nuestro trabajo: la palabra "destrucción", se inscribe en un contexto de historia sagrada y la inquietud escatológica del periodo está vinculada estrechamente a cuestiones de culto político. Adviene de igual modo la inquietud por la inminencia del castigo divino: "Le fait est que tout au long du XVI^e et encore au XVII^e siècle, le spectre du renouvellement de la "destruction de l'Espagne" n'a cessé de hanter certains esprits, à cause de la permanence des prophéties médiévales, soit que l'on attribuât la proximité du châtement aux péchés du peuple et des ses dirigeants, soit que, de façon plus politique, on évoquât la faiblesse de l'économie et les menaces militaires, étrangères ou internes (les morisques) que ne devait pas faire oublier l'hégémonie apparente." (1981:29-30) Por último, al detenerse en Las Casas el autor francés (1983:30) destaca que la utilización que hace el obispo de la

fue “destruida” por los moros, ahora parece inminente que lo será por los turcos; es la *poena* que viene después del fallo dictado por la Providencia.

Sin embargo, fray Bartolomé jamás descarta la posibilidad de “relevar” la pena, pero no a partir de que se invalide la acusación a través de una apelación de la defensa, sino de la “conversión” del *auktor*. Hay que eliminar las causas de este mal. La maniobra de la defensa fue del orden de la *qualitas absoluta* (no hay mayor bien que la conversión, sin importar los medios), pero la dialéctica de Las Casas hace entrar a la defensa en la dinámica propia de la *qualitas assumptiva*, y rebate la réplica de la *relatio* mostrando que hay dolo o ignorancia cuando se exculpa a los españoles de las masacres aduciéndose la responsabilidad y, por tanto, la culpabilidad de los propios indígenas quienes, debido a sus faltas a la ley natural y divina y a que oprimían a otros pueblos, recibieron el embate de las huestes hispanas.

En efecto, la sola gentilidad e idolatría no pueden tomarse como motivo para que Dios muestre una voluntad de castigar a los indígenas, dice el obispo de Chiapa al observar la evolución histórica de la humanidad. Según constata en la *Apologética historia sumaria* y en la *Apologia*, por lo común, los pueblos gentiles no han sido castigados por su desconocimiento de la ley divina, aunque nunca se niega la posibilidad, pues el pecado original acompaña al hombre. En este orden, tampoco es factible interpretar que los pecados contra la ley natural hayan dado pauta a una “permisión” a los españoles para destruir a las Indias. Extensamente la *Apologética historia sumaria* demostró la falsedad de esta afirmación al plantear una serie de casos históricos de la antigüedad europea que sirven de contraejemplo. Ya en la *Historia de las Indias* fray Bartolomé documenta las numerosas ocasiones en que a los indígenas se les endilgó la sodomía y el canibalismo y la condición de homúnculos, de salvajes. Sin embargo, esto no significa que no existiera la posibilidad de castigo, advierte Las Casas, pero no se puede escudriñar la razón que movió a Dios a castigarlos; no está dentro de los poderes de la razón humana interpretar a la Providencia divina. Es palpable, si desde una lectura teológica, la evidencia del castigo que se cierne sobre los indígenas -y Las Casas lo acepta-, pero lo observa desde otro ángulo y advierte que la peste (las enfermedades infecciosas) es causa de la destrucción del indio, no por ello deja de enfatizar la porción de culpa que corresponde a los españoles -tal vez sin controlar las cifras-

dicotomía destrucción/resauración traduce profundamente “[...] son esprit réformateur et sa conscience prophétique”

realizadas más por las pasiones del tirano que por el celo del cristiano; en efecto, no han obrado bien el conquistador y sus aliados, ni son inocentes ni son justos. Por una "permisión" divina, que es inescrutable, los españoles se han constituido en el "azote", en el instrumento de la cólera divina y las Casas advierte que ello no los exculpa de sus faltas³²: vendrá su castigo, porque ningún pecado es excusable al hombre máxime si fue advertido con tiempo acerca de la manera errónea de obrar y aun a pesar de que lo sustente una buena intención como lo fue la conquista contra las huestes del Demonio. Para el fraile sevillano la única garantía de la buena acción reside en seguir los principios de la ley divina, natural y de gentes. Las Casas advierte que Dios no tolera que se rebasen las normas divinas bajo ninguna circunstancia y serán castigados los españoles de la misma manera que azotaron a los indígenas: a la destrucción indiana corresponde la destrucción de España. En este sentido, los españoles no son inocentes, por más que ellos hayan sido el instrumento para que se cumpla la voluntad divina de castigo a los indígenas. Además, afirma el obispo, es un acto temerario interpretar la voluntad divina sobre todo si la consecuencia de esta interpretación provoca muerte, violencia y despojo: y, aunque sea para predicar el Evangelio, no vale la lógica maquiavélica que justifica los medios por el fin. No es correcto deducir, como se hizo con frecuencia, que las guerras, el hambre y las peste que diezmaron a los indígenas fueran un sintoma del designio divino de castigarlos a manos de los españoles y si así fuera, éstos han obrado con ignorancia (ceguera), movidos por pasiones (básicamente domina la codicia y la soberbia). En este sentido, sostiene Las Casas, lo único que queda es actuar conforme a las leyes divinas, naturales y civiles: es la única garantía de no atentar contra Dios. El castigo que ya se cierne sobre España, proviene de la iniquidad, de la tiranía; en esta lógica, los españoles, por su condición de azote divino, serán dominados por otras naciones a menos que haya un proceso de reparación, de restitución. Hay un pasaje bastante ilustrativo que directamente tiene muestra la replica al tipo de interpretaciones como la que acabo de mencionar:

³²Vitoria (1985:57-58) advierte que entre los títulos ilegítimos que se han sostenido para justificar el dominio español se encuentra el que llama "donación especial de Dios": "Dicen algunos, no sé quiénes, que Dios, en sus singulares juicios condenó a todos estos bárbaros a la perdición por sus abominaciones, y les entregó en manos de los españoles como en otro tiempo a los cananeos en manos de los judíos. Pero de esto no quiero disputar mucho, porque es peligroso creer a aquel que afirma una profecía contra la ley común y contra las reglas de la Escritura, si no confirma sus doctrinas con milagros, los cuales en esta ocasión no se ven por

Dice más en otra parte [se refiere a Gonzalo Fernández de Oviedo] que no sin causa permite Dios que sean destruidos, y que sin duda tiene que, por la multitud de sus delitos [sic], los ha Dios de acabar a todos muy presto porque son gentes sin ninguna corrección [sic] ni aprovecha castigo en ellos ni halagos ni buena amonestación etc. A lo primero: de la permisión digo que Dios nos guarde de sus permisiones, como solia decir una sancta [sic] persona, y de ser nosotros el instrumento de la perdición de otros, como si siempre Dios castigue algunos malos por otros peores que aquéllos, según aquello: *vindicabo me de inimicis meis cum inimicis meis*. ¡Y guay de los que Dios tome por verdugos y azote de otros!; que, acabado el castigo, suele hechar el azote en el huego [sic] como san: Agustín [sic] en la misma materia dice. Pero Oviedo no advertía -como era uno dellos- que, por sólo el pecado original, sin que otro pecado ruvieran, justamente y sin hacerles injuria podía Dios asolar todas estas Indias, cuánto más por otros muchos [sic] actuales que tuvieron. Pero no se nos da licencia para que por eso los menospreciemos ni los robemos ni matemos, porque ¡guay de nosotros cuando fuéremos de los robadores y matadores dellos y, por malos exemplos, habiéndolos de traer a Cristo por los buenos, los corrompiéramos y de su salvación fuéremos impedimento! Por más que la divina justicia los aflija y angustie castigándolos en esta vida, y muestre desamparallos [sic] entregándolos a nuestra divina insaciable cudicia [sic], ninguno de los que entre ellos tiene predestinados a la bondad divina - de lo que nadie que sea cristiano dudar debe- se le saldrá de la mano que a la fin no lo lleve a gozar de sí mismo en la eterna vida. Y por ventura, y sin ella después que por nuestras manos crueles a estas gentes hobiera [sic] Dios acabado, derramará sobre nosotros, por nuestras violencias y tiranía, su ira moviendo otras naciones [a] que hagan con nosotros lo que con estas hecimos [sic], y al cabo nos destruyan como las destruimos. (1994,III:2397-2398)

Existe la posibilidad de que el juicio historiográfico y en sí la *actio* judicial no reúna las condiciones necesarias de imparcialidad; esto significa que no existe la voluntad de hacer justicia, pues es evidente que Las Casas asume la tarea de instruir el expediente del acusado y con las pruebas que recoge lo juzga. Sin embargo, con todas las limitaciones del caso, los argumentos de la defensa tienen cabida en razón de la necesaria dialéctica que supone toda controversia en el marco que proporciona el *genus iudiciale*; eso sí, el acusado carece de la capacidad inmediata y directa de réplica, aunque no hay que perder de vista que la *Historia de las Indias* es una de las partes implicadas en la disputa del Nuevo Mundo, cuya materia es la identidad del indígena y la licitud de la guerra de conquista y, justamente, es también la parte que demanda. Esta historia, pues, recoge, evalúa y, finalmente responde dentro de los cauces que permite el discurso histórico, a los argumentos y a la visión histórica sustentada por otras crónicas y puntos de vista.

parte alguna ni son realizados por tales profetas. Pero aun dado que el Señor hubiera decretado la perdición de los bárbaros, no se sigue de ahí que aquel que los destruyere quede sin culpa [...]"

Por ello la voz de la defensa en el proceso que instaura la *Historia de las Indias* resulta un tanto débil.

Importa dejar bien establecido que el discurso profético no invalida la tarea del historiador encargado de documentar la acusación, sino que es un paso más en la estrategia del proceso porque establece la pena. Los datos que interesan al historiador están consignados junto con la interpretación correspondiente, pero también el lector -el "prudente lector"- al que dirige sus palabras el obispo, gracias a esa suerte de memorial de agravios ordenados desde una peculiar conciencia histórica, es persuadido por un hábil abogado -una vez documentados los hechos por el tesón y la "ciencia" del historiador- a emitir un fallo, pero no desde el "tribunal de la historia" pues ahí es Dios quien juzga, sino desde los fueros de su conciencia. Estamos dentro de la estrategia ejemplar: el "prudente lector" frente al espejo de la historia cuestiona al conquistador que lleva en su interior. Desde ahí también dirige el historiador sus "juicios" que llegan hasta el fustigante y atrevido recordatorio del *furor Dei* que pende sobre España. Y pasará a este punto apoyado en extensas racionalizaciones morales, jurídicas, políticas y teológicas que especificarán los errores y "pecados" de la conducta que produjo expansión colonial hispana.

Luego de este proceso judicial instaurado en la *Historia de Las Indias* que culmina exactamente con la predicción de un castigo divino, puede verse que subsiste la tarea predicadora, propia del profeta, con el propósito de evitar que su pueblo sucumba. Para el historiador España aún puede ser salvada si se efectúa un programa de reconversión: para ello sus connacionales tienen que oír la voz del profeta y dejar las tinieblas de la ignorancia y el culto idolátrico del oro. El marco resolutivo tendrá que ver con la edificación de un orden social que respete la vida del indígena, sus derechos de propiedad (*dominium rerum*) y su soberanía. Para el primer caso, es fundamental la restitución³³ de todos los bienes malhabidos por los españoles. En el segundo caso, el obispo propone la integración de los indígenas, con sus propios señores, a la soberanía de España y a la Iglesia. Y, por supuesto, sin que haya de por medio ningún ejercicio

³³La restitución es también la condición sin la cual no hay conversión de los españoles. Y agrega Castillo (1993:199) que "[...] la restitución es tanto problema del pueblo cristiano respecto al pueblo indio, implicará total reconstrucción, reconstitución y liberación de los indios inocentes de parte del pueblo culpable: esto se dará en las condiciones y exigencias que vienen del 'hecho' del indio aniquilado y del derecho natural y divino; ambos dentro de los inescrutables, pero reconocibles, designios de Dios en la historia [...]." Pero la restitución no garantiza la salvación de los españoles porque no repara el daño ocasionado: sólo la gracia divina, la misericordia de Dios concede el perdón.

de violencia que vaya contra la predicación del Evangelio y trastoque sus fines y medios cristianos.

Fray Bartolomé no cede en su lucha, aunque teme por el "mal fin" de la población indígena y española; y si bien muestra confianza en la misericordia divina y en que se haga la reforma que dé pie a la "restauración" de las Indias, al final de sus días ve a la *Historia de las Indias* -según puede leerse en una carta con valor de última voluntad fechada en noviembre de 1559 y en su testamento- como el texto que pondrá en claro los motivos de la destrucción de España (si la hay). Aparece de nuevo el discurso profético del *Antiguo Testamento*: su mensaje escrito es el testimonio y acusación contra un pueblo que no quiso convertirse para que cuando ocurra el castigo no se diga que nadie lo advirtió o que no se sabe la causa: "[...] porque si Dios determinare destruir a España, se vea que es por las destrucciones que habemos hecho en las Indias." En fin, la *Historia de las Indias* es una lectura profética de la realidad histórica que a pesar del evidente pesimismo no cierra la posibilidad de una salida.

Al profetismo lascasiano lo entiendo, pues, como una manera particular de comprender la historia: es el profeta un intérprete de la Providencia y, de manera paralela, constata y juzga la reacción del hombre ante ella; piensa que posee la clave de la situación histórica de su comunidad y tiene, además, la misión de guiarla en los momentos álgidos. Y, del mismo modo, se da cuenta de que esa verdad develada en última instancia es edificatoria: convertir al pueblo de Dios hacia el camino "verdadero" y salvarlo, pero también es política. Desde este punto de vista, su falta de recursos documentales o de inferencia razonada y demostrada a partir de documentos, según los cánones de la crítica historiográfica, hace pensar en un peligroso declive en favor, como diría la retórica, de las "pruebas inartísticas"; llegando al punto de considerar que le confiere una tónica netamente persuasiva a su discurso o peor aún, se llegaría a la consideración del profetismo como una táctica idónea para sustentar la operación de ocultamiento y falsificación, propia de algunas ideologías autoritarias o bien, como un abuso inoperante de una posición en la sociedad, sin faltar, por supuesto, ya desde una perspectiva psicológica, la alusión al fanatismo, a la "locura" o "paranoia" del profeta-historiador.

Finalmente se puede concluir que Las Casas se considera elegido por la Providencia para desempeñar la función de profeta, aunque no lo expresa directamente. Se siente elegido

y actúa para hacer respetar la ley de Dios y convertir a su pueblo. Segunda: su misión profética como se plantea en el Nuevo Testamento es apostólica, evangelizadora y vista desde el Antiguo Testamento es no sólo predicación, sino denuncia las desviaciones del pueblo de Dios en el orden de la justicia y del culto; por la magnitud de esta perversión anuncia entonces el castigo de España. Tercero, la historia es un "lugar" en el que el profeta-historiador actúa normalmente para comprender los juicios de Dios mediante "una inefable ciencia" que no es sino el conocimiento profundo de la realidad a la luz del Evangelio. Desde aquí Las Casas escribe su *Historia de las Indias* con el cometido de que sea un testimonio contra un pueblo que no quiere convertirse, pero que es necesario salvar. Cuarto, la actitud profética de Las Casas no tenía trazos apocalípticos o mesianicos: en momento alguno intenta encontrar la fecha del fin del mundo, aunque no hay que perder de vista que como hombre de letras de su tiempo, sabía que el fin de la historia estaba próximo (se vivía la sexta y última Edad). Lo que no es lo mismo que anunciar la inminente "destrucción de España", como castigo por el asolamiento de las Indias. Y este vaticinio que obtiene como historiador-profeta expresa, según la versión del Nuevo Testamento, la idea de convertir al pueblo de Dios que se ha apartado de la fe, de ahí que resulte la identidad de la figura del "profeta" con la de "apóstol".

CONCLUSIONES

Entre las historias de la época colonial la *Historia de las Indias* es la más polémica, la más compleja y también la más leída ahora. Más allá de un asunto de mentalidad o de diferencia ideológica, determiné que parte de la complejidad del texto radica en la manera de asumir el canon histórico expresado de manera evidente en una pragmática que orienta la reconstrucción histórica, tanto en el mismo proceso heurístico como en la interpretación y la escritura.

El vector político le confiere a esta crónica un marcado sello partidario; a resultas de esto se puso en tela de juicio el carácter histórico de la obra de fray Bartolomé e incluso se le ha considerado como un documento poco confiable, tendencioso, generoso en "digresiones", "exageraciones", "tímes oscuros", "imprecisiones", "ocultamientos", regido por un elemental "odio a los españoles" y una cuestionable "idealización del indígena", etc. En resumidas cuentas, se declara que está más orientado hacia la persuasión que a la documentación, que en vez de narrar, argumenta, que no genera explicaciones, sino homilias; en fin es política antes que historia. Estos señalamientos indican que el problema radica en la comprensión del texto histórico como tal porque la toma de partido no es un acto que sólo hizo fray Bartolomé.

En efecto, la historia no permaneció ajena, ni rehusó a los propósitos y estrategias argumentales de cuño político en torno a la disputa por la justicia en el Nuevo Mundo, pero no es un discurso ajeno a la tarea de consignar los acontecimientos. Sin embargo es a fray Bartolomé a quien se le observa un "abuso" en la intención política: y así es, pero debe tenerse en cuenta que la *Historia de las Indias* queda como una "historia de refutación" que defiende una "causa difícil" en una situación polémica, esto significa que el punto de vista que sustenta va contra corriente y requiere por ello, además de la insistencia polémica del historiador, de un marco probatorio -léase

también argumentación y persuasión- bastante elaborado. También hay que recordar que a la refutación siguió la estrategia de acusación, una apasionada denuncia que le dio a la voz del autor una tesitura profética.

Para responder a las preguntas relativas a este planteamiento decidí problematizar la *Historia de las Indias* según la óptica del discurso. Esta operación no significó en modo alguno marginar al referente; la entiendo más bien como un acercamiento a éste mediante la observación del proceso de escritura.

De este modo, la problemática que guió mi investigación no se orientó al esclarecimiento de la verdad o la falsedad de los acontecimientos registrados en la *Historia de las Indias*, constantemente compulsados desde hace tiempo; más bien me ubiqué en un punto diferente y, en cierta medida, previo porque constaté la forma en que está articulada la obra. Es decir, me guié siempre por la perspectiva de plantear el entendimiento de las restricciones discursivas que condicionaron no sólo la selección de los hechos y su ordenamiento, sino también la actividad interpretativa y pragmática que rigió estas operaciones de la escritura histórica.

Ahora bien, el punto de partida es la pragmática de la *Historia de las Indias* pues a partir de la observación de sus "motivos" su "utilidad", sus "intenciones" establecí un conjunto de discursos que mostraban una relativa especificidad y autonomía dentro de la obra. Cada uno de ellos -el jurídico, el ejemplar, el profético, el de la fama, el del honor- es compatible con los otros, aunque hay diferencias debido a que sus objetos y estrategias discursivas son diversos.

En la *Historia de las Indias* el registro discursivo dominante es el jurídico: expresa la intencionalidad política y marca a los otros con un sesgo temático y evaluativo -la justicia- junto con una dinámica argumentativa percibida por algunos estudiosos como una mera acusación o denuncia. Pero, más que pensar en la asimilación de la estructura polémica únicamente a los términos de la *disputatio* la circunscribi, en primer lugar, a la estructura del proceso jurídico a la *causa* en atención al modo en que plantea el procedimiento indagatorio de la verdad. En efecto, el proceso contempla aspectos que no son meramente argumentales, pues también considera fenómenos no vinculados con la retórica forense y da pie a la dinámica narrativa y dramática propia de la historia. De ahí que la *Historia de las Indias* se conforme según el modelo del proceso judicial, pues los hechos y los personajes que participaron en la *res gestae*, junto con el historiador así

como los destinatarios de la obra, recibieron un tratamiento jurídico en la medida en que asumieron papeles de acusado, víctima, tribunal, fiscal, etc. Además, se siguió el desarrollo de la *causa* según el modelo del *genus iudiciale*: los españoles eran culpables de la destrucción de los indígenas, siendo acusados en términos legales por “tiranos”, por enemigos del bien de la “república indiana” u “hostes capitales” de los indígenas. En este sentido, la *copia verbarum*, el exceso de argumentación y la repetida consignación de masacres y abusos de los españoles con “tintes oscuros” que tanto han sido recriminados a la historiografía de Las Casas, no eran sino el empalme del recurso de la prueba histórico-jurídica al argumento jurídico y la actividad persuasiva del fiscal. Sucedió de manera inversa con la defensa de los indígenas, donde su idealización corresponde a una maniobra apologética (*defensio*) pero, en la *Historia de las Indias*, el eje es la acusación y aquí la actividad persuasiva del obispo se desplegó sin ambages para mostrar la culpabilidad de los españoles.

El desarrollo argumental del proceso judicial tuvo lugar en el *status qualitatis*. En tal *status* la *causa* quedó planteada (y sostenida) por las pruebas del fiscal-historiador en torno al delito y al posible responsable (*status coniecturae*). En el *status finitionis* se da la definición jurídica del hecho en términos de “destrucción” y su autor es un “tirano”. Luego, la actividad propia del *status qualitatis* se estableció, en primera instancia, como la plasmación de la *qualitas iudicialis* del hecho que, conforme a la ley, se ha de ejercer o dictar la *poena* por la destrucción de América. Se concluye que es una acción de tiranos no de portadores de la “buena nueva” y se juzgó el *factum* apelando a las normas del derecho natural, la normativa suprema de la *aequitas* y al derecho divino.

A esta estrategia jurídica se articuló la del discurso profético, justamente en la misma estructura procesal. Si se considera que la *Historia de las Indias* está organizada como un proceso, y vale decir que ya concluyó, es porque el fallo ya fue pronunciado por el juez y el reo comienza a padecer las amenazas del profeta. De ahí que la *Historia de las Indias* sea sólo, a la manera profética, un señalamiento a los españoles de los orígenes, los cauces y las formas de su sentencia y castigo en un futuro inmediato. Pero la voz profética no anula la tarea del historiador-profeta: el lector -el “prudente lector”- al que dirigía sus palabras el obispo, gracias a esa suerte de memorial de agravios ordenados desde una peculiar conciencia histórica, es inducido por un hábil abogado -una vez documentados los hechos por el tesón y la “ciencia” del historiador- a emitir un fallo, pero no

desde el "tribunal de la historia", pues Dios ya juzgó, sino desde los fueros de su conciencia, sobre el conquistador que lleva en el interior, movido por la evidencia de una vasta ejemplaridad que va desde la acritud de la amonestación del historiador, hasta el fustigante y atrevido recordatorio del *furor Dei* que penderá sobre España, pasando necesariamente por las extensas racionalizaciones jurídicas, políticas y teológicas que harán evidentes los errores y "pecados" de la conquista. Entonces, en otras palabras, si se ha dictado ya una sentencia, la labor del obispo es reconocerla en el derrotero de la historia para luego reconstruir los hechos y fundar las pruebas que instituyeron la *causa* que ya juzgó Dios y que él, con la certidumbre del profeta, voz e intérprete de los actos de la justicia divina, aunada a la documentación del historiador, hace evidente al lector. Pero el historiador, además, lamenta la destrucción de las Indias y clama por la conversión de su pueblo a la justicia y a la fe ante las pruebas del castigo que se cierne sobre España: su destrucción a manos de sus enemigos.

Visto desde la perspectiva del proceso, y este en el marco del *gemis iudiciale*, se plantea que la articulación entre el discurso profético y el jurídico tiene lugar cuando en el *status qualitatis* el fiscal-historiador demostró la lectura del acontecer histórico que lo indujo a fallar en contra y sentenciar a los conquistadores. En este momento ya es el profeta, su voz ya no es suya.

No cabe la menor duda de que el proceso, tanto en su dimensión jurídica como en la profética, es el eje de la composición de la *Historia de las Indias* y, en este sentido, mostró la manera como se articularon los otros discursos con respecto a éste. Todos estos discursos, me permito recordar, están regulados por una perspectiva ideológica que marca una toma de partido y un enfrentamiento; y sobre ésta también se proyectó el discurso ejemplar y el de la fama, dos propósitos centrales de la historiografía de aquel tiempo, junto con el del consejo político, a diferencia de los discursos, decididamente atípicos, que dieron la pauta organizativa de la *Historia de las Indias*.

El discurso ejemplar siguió dos rumbos: por un lado, propuso un nuevo modelo de vida para los españoles que emigraban al Nuevo Mundo mostrando que por la vía de la conquista no podrían tener sino una "mala muerte" (misericordia, enfermedades, muerte violenta) o su perdición. En esta perspectiva atacó al modelo del caballero-cruzado que seguía el conquistador en una maniobra que calificó como una estrategia de "desenmascaramiento" para sustituirla por la del "tirano" (el

destructor de Indias no puede ser sino un tirano, según se demuestra en el proceso). En efecto, para Las Casas el conquistador no era un héroe digno de ser imitado por sus hazañas, sino un tirano que además de no cumplir con las expectativas evangelizadoras que justificaban el avance español, "destruía" las repúblicas indígenas: es el modelo a evitar. El otro rumbo estuvo fincado en el ejemplo positivo, en donde ubicó a los indígenas, y a ciertos sacerdotes y conquistadores arrepentidos. Tras la estrategia apologética del *genus iudiciale* convergió, con el ejemplo positivo, con la táctica persuasiva de la "alabanza" propia del *genus demonstrativum*; de manera correlativa, en la táctica del "vituperio" converge la lógica de la acusación.

En el discurso de la fama se presentó la misma situación, esta vez legitimada por la misma institución histórica. La *Historia de las Indias* se constituyó en el tribunal del mérito bélico y su voz pública. La fama del conquistador, sentenciaba el juez-historiador, después de la averiguación, era mal habida, falsa, porque en una guerra injusta y sanguinaria no hay héroes. Y no silenció ni sus nombres ni sus acciones a pesar de que fueran personajes poderosos, acto que contravenía en muchas ocasiones lo declarado por la preceptiva histórica y la común práctica historiográfica. Pero, en un mismo movimiento persiguió dar la dignidad y la fama a los indígenas infamados precisamente por el grupo de los conquistadores y algunos pensadores que sin más los denigraron siguiendo los informes mismos que daban los partidarios de la conquista. Además, su defensa se dirigió a deslindar a los reyes de la acción de los conquistadores. La "leyenda negra" se debe, pues, a las tergiversaciones de los escritos de Las Casas hechas por los contrincantes de España.

Finalmente, al pensar en la validez de la *Historia de las Indias* como obra histórica, aunque no fue objeto de la investigación, partí de la idea de que esta evaluación tendría que hacerse desde dos ángulos: primero, considerando las expectativas que marca el género histórico en el momento de su escritura y, segundo, viendo la cuestión desde nuestros cánones historiográficos. Pero estas operaciones no pueden hacerse por separado, la segunda debe seguir a la primera.

Partiendo del momento historiográfico actual sería difícil la aceptación de la "verdad profética", aunque siempre se estableció la opción al pronóstico y a la interpretación de la Providencia en la historia; en el caso del *pathos* profético, su asimilación no es difícil en la admonición sermonaria del discurso ejemplar. Acaso haría falta -dirían los preceptistas- la medida de esa voz que censura constantemente. El discurso jurídico, tenido no sólo como la mera técnica de la

polémica propia del *genus iudiciale*, sino como la instauración de un proceso judicial con el peso de la argumentación y las pruebas pertinentes, resultaría también atípico y desmesurado para el historiador. Desde este punto de vista su técnica probatoria, que incluye la colección hechos documentados o interpretados de manera convincente, no sólo a la luz de la técnica histórica, sino también a partir del escenario del proceso judicial, rebasó las expectativas historiográficas de su tiempo. Aunque jamás totalmente puesto que el obispo nunca perdió de vista que la historia cumple una función primordial: es el *speculum* del príncipe que le ayuda al buen gobierno, a edificar su república sobre la base del derecho y la paz.

Vista desde nuestro tiempo, la crítica iría en el mismo sentido, aunque me parece que el problema está centrado en la necesidad de comprender que en esta coyuntura la escritura de la historia era una actividad política marcada intrínsecamente por la confrontación de varios puntos de vista sobre la edificación de un nuevo orden social en América. Si Las Casas, actor principal de esta pugna, es el historiador que de manera explícita recurre a la mecánica agonística, a la palabra fuerte del sermón admonitorio, al registro profético, a las argumentaciones teológicas y jurídicas intrincadas que podrían conducirle a la Inquisición, en gran medida obedeció a que el otro grupo (el conquistador- encomendero) tamizó inmediatamente su saber, su interpretación de la nueva realidad en un poder que de alguna u otra manera había vinculado y legitimado su verdad con el poder institucionalizado de hecho en Indias y sancionado por la monarquía castellana. En respuesta, la labor historiográfica de Las Casas se instituyó según la idea de desmentir, de desenmascarar, de hacer patente que existe otra verdad que él considera que explica y consigna mejor el devenir, los acontecimientos. Esto significa a la postre -y hay que verlo con justicia- la constante inversión de los trazos de la interpretación del proceso histórico, o bien, puede ser tenido según la idea de replanteamiento de la historia. La base de esta propuesta proviene de la dignificación de la condición del indígena, es decir del establecimiento de sus derechos en la órbita cristiana, especificados, en concreto, por su derecho a la soberanía (*dominium iurisdictionis*) y a la propiedad (*dominium rerum*). También Las Casas planteó la condición histórica del indígena americano relevándolo de la condición de salvaje o de *hominculo* a la de *politico*, es decir, lo ubicó un punto antes de la escala del *homo renatus* o cristiano.

BIBLIOGRAFÍA

- ABELLÁN, José Luis (1979). *Historia crítica del pensamiento español*, 2, *la Edad de Oro (siglo XV)*. Madrid, Espasa-Calpe.
- ABRIL Castelló, Vidal (1992). "La *Apologética historia sumaria* en el conjunto de la obra y escritos de Bartolomé de Las Casas" en *Apologética historia sumaria*. Edición a cargo de Vidal Abril y otros. *Obras completas*, vol. VI. Ed. de la fundación "Instituto Bartolomé de Las Casas", bajo la dirección de Paulino Castañeda Delgado. Madrid, Alianza /Junta de Andalucía .
- ACOSTA, Joseph de [1590] (1962). *Historia natural y moral de las Indias*. Ed., pról., apéndices e índice de materias de Edmundo O'Gorman. México, FCE.
- _____ [1588] (1984). *De procuranda indorum salute; pacificación y colonización*. Pról.de Luciano Pereña. Madrid. CSIC.
- ACUÑA, René (1988). *De debellandis Indis: un tratado desconocido de Vasco de Quiroga*. México. UNAM.
- _____ (1995). *Fray Julián Garcés: su alegato en pro de los naturales de Nueva España*. México, UNAM.
- ACOSTA, Vladimir (1992). *Viajeros y maravillas* , vol. III, Caracas, Monte Ávila. 3 vols.
- ADORNO, Rolena (1988). "Discourses on Colonialism: Bernal Diaz, Las Casas and the twentieth century reader". *Modern Language Notes*, vol. 103, no.2, University of Michigan.
- _____ (1992). "The Discursive Encounter of Spain and America: The Authority of Eyewitness Testimony in the Writing of History", *The William and Mary Quarterly*, vol.49, no.3.

- AGUSTÍN (1977). *La ciudad de Dios* (tomo XVI). Trad. de Santos Santamartha del Río y Miguel Fuertes Lanero. Intr. y notas de Victoriano Capanaga. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- ALCALÁ, Jerónimo de [1869] (1988). *La relación de Michoacán*. Versión, separación de textos, ordenación coloquial, estudios y notas de Francisco Miranda. México, SEP.
- ALCINA Franch, José (1986). *Bartolomé de las Casas*. Madrid, Quorum.
- ANDAGOYA, Pascual de [1794] (1986). *Relación y documentos*. Edición de Adrián Blázquez. Madrid, Historia 16.
- ANDRÉ-VICENT, Philippe I. (1975). *Derecho de los indios y desarrollo en Hispanoamérica*. Madrid.
- _____ (1980). *Bartolomé de Las Casas, prophète du Nouveau Monde*. Paris, Librairie Jules Tallandier.
- _____ (1987). "Le prophétisme évangélique de Barthélemy de Las Casas", en *Autor de Las Casas: actes du Colloque au V Centenaire (1484-1984)*, Tolouse. 25-28. Paris, Tallandier
- ANGLERÍA, Pedro Mártir de [a partir de 1511]. *Décadas del Nuevo Mundo*. Estudio y apéndices de Edmundo O'Gorman: trad. de Agustín Millares Carlo. México, Porrúa. 2 vols.
- ARANÍBAR, Carlos (1963). *Algunos problemas heurísticos en las crónicas de los siglos XVI-XVII*. Lima, Universidad Mayor de San Marcos.
- ARISTÓTELES (1971). Traducción, notas y prólogo de Antonio Tovar. Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- ARIAS, Santa (1990). "Retórica e ideología en la *Historia de las Indias* de Bartolomé de Las Casas." Tesis doctoral sustentada en la Universidad de Wiscosin. Copia del microfilm original de UMI Dissertation Services.
- _____ (1991). "La *Historia de las Indias* de Bartolomé de las Casas: estrategias de poder y persuasión", en *Confluencia: Revista Hispánica de Cultura y Literatura*, vol. 7, no. 1.
- AROCENA, Luis (1963). *Antonio de Solís. Cronista indiano*. Buenos Aires, EUDEBA
- ARROM, José Juan (1991). *Imaginación del Nuevo Mundo*. México, Siglo XXI.
- ARSUMENDI, Jesús (1987). *El profetismo desde sus orígenes a la época moderna*. Bilbao, Desclee de Brower.

- ARTAZA, Elena (1988). *El ars narrandi en el siglo XVI español. Teoría y práctica*. Bilbao, Universidad de Deusto.
- AZNAR Vallejo, Eduardo (1994). *Viajes y descubrimientos en la Edad Media*. Madrid, Síntesis.
- BALLESTEROS, Gaibrois (1987). *La novedad indiana*. Madrid, Alhambra.
- BAÑOS Vallejo, Fernando (1989). *La hagiografía como género literario en la Edad Media*. Oviedo, Universidad de Oviedo.
- BAPTISTE, Victor. (1990). *Bartolomé de Las Casas and Thomas More's utopia*. Culver City, California, Labyrinthos.
- BARREDA, Jesús Ángel (1981). *Ideología y pastoral misionera en Bartolomé de las Casas*, O.P. Madrid, Universidad Pontificia de Santo Tomás de Manila.
- BARTRA, Roger (1992). *El salvaje en el espejo*. México, UNAM-ERA.
- BATAILLON, Marcel (1974). "Las Casas ¿un profeta?", en *Revista de Occidente*, no. 47. Madrid.
- _____ (1976). *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*. Trad. de J. Coderech, Barcelona, Peninsula.
- BATAILLON, Marcel y André. SAINT-LU (1976). *El padre Las Casas y la defensa de los indios*. Madrid, Ariel.
- BAUDOT, Georges (1983). *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520- 1569)*. Madrid, Espasa-Calpe.
- _____ (1990). *La pugna franciscana por México*. México, CONACULTA-Alianza.
- _____ (1992). "Nahuas y españoles: dioses, demonios y niños", en Miguel León Portilla, Manuel Gutiérrez Estévez, Gary H. Gossen y Jorge Klor de Alva (eds.) *De palabra y obra en el Nuevo Mundo I: imágenes interétnicas*. México, Siglo XXI.
- _____ (1996). *México y los albores del discurso colonial*. México, Nueva Imagen/ Patria.
- BENZONI, Girolamo [1565] (1987). *Historia del Mundo Nuevo*. Traducción y notas de Marisa Vanini; estudio de León Croizat. Caracas, Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela.
- BERNAND, Carmen y Serge GRUZINSKI (1992). *De la idolatría; una arqueología de las ciencias religiosas*. Trad. de Diana Sánchez. México, FCE.

- BESTARD, Joan y Jesús CONTRERAS (1987). *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos: una introducción a la antropología*. Barcelona, Barcanova.
- BEUCHOT, Mauricio (1986). "La actualidad de la antropología filosófica de Bartolomé de las Casas", en *Cuadernos de Realidades Sociales* 27-28, Madrid.
- _____ (1989). *Los principios de la filosofía social de Santo Tomás: líneas generales del pensamiento socio-político de Santo Tomás de Aquino*. México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.
- _____ (1992). *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. México, UNAM.
- _____ (1994). *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de Las Casas*. Barcelona, Anthropos.
- _____ (1996). *Retóricos de la Nueva España*. México, UNAM.
- BLACK, Robert (1987). "The New Laws of History", *Renaissance Studies* 1
- BLOCH, Marc (1952). *Introducción a la historia*. Trad. de Pablo González Casanova y Max Aub. México, FCE.
- BODIN, Jean [1566] (1945). *Method for the easy comprehension of history*. Trad. de Beatrice Reynolds, Columbia UP.
- BONNASSIE, Pierre (1988). *Vocabulario básico de la historia medieval*. Trad. de Manuel Sánchez Martínez. Barcelona, Critica.
- BORGES Morán, Pedro (1987). *Misión y civilización en América*. Madrid, Alhambra.
- _____ (1990) "La primera etapa de la evangelización de América", en *Descubrimiento y fundación de los reinos de Indias. La huella de España en América*. Seminario Interdisciplinar sobre Iberoamérica en el Quinto Centenario del Descubrimiento. Madrid, Colegio Oficial de Doctores y Licenciados.
- _____ (1990) *¿Quién era Bartolomé de las Casas?* Madrid, Rialp.
- BOSCH García, Carlos (1987). *Sueño y ensueño de los conquistadores*. México, UNAM.
- BRADING, David (1988). *Mito y profecía en la historia de México*. Trad. de Tomás Segovia, México, Vuelta.

-
- (1991). *Orbe indiano: de la monarquía católica a la república criolla (1492- 1807)*. Trad. De José Utrilla, México, FCE.
- BRAUDEL, Fernand (1976). *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. Trad. de Mario Monforte, Wenceslao Roces y Vicente Simón. México, FCE. 2 vols.
- BREISACH, Ernest (1994). *Historiography; ancient, medieval and modern*. Chicago. The University of Chicago Press.
- BUARQUE de Holanda, Sergio (1969). *Visão do paraíso; os motivos edenicos no descobrimento e colonização do Brasil*. Sao Paulo, Companhia Editora da Universidade de Sao Paulo.
- CABRERA de Córdoba, Luis [1611] (1948). *De la historia: para entenderla y escribirla*. Edición, estudio preliminar y notas de Santiago Montero Diaz, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- CARBIA, Rómulo (1940). *La crónica oficial de las Indias Occidentales: estudio histórico y crítica acerca de la historiografía mayor de Hispanoamérica en los siglos XVII y XVII, con una introducción sobre la crónica oficial en Castilla*. Buenos Aires, Ediciones Buenos Aires.
-
- (1943). *Historia de la leyenda negra hispanoamericana*. Buenos Aires. Orientación Española.
- CARRASCO, Pedro y Guillermo CÉSPEDES (1985). *Historia de América Latina I*. Madrid. Alianza.
- CARRO, Venancio (1966). "Los postulados teológico-jurídicos de Bartolomé de Las Casas: sus aciertos, sus olvidos y sus fallos, ante los maestros Francisco de Vitoria y Domingo de Soto". en *Estudios lascasianos. II centenario de la muerte de fray Bartolomé de Las Casas (1566)*. Sevilla, Universidad de Sevilla.
- CASAS, Bartolomé de Las (1958). *Opusculos cartas y memoriales*. Edición de Juan Pérez de Tudela y Bueso. Madrid, BAE.
-
- [1552](1965). *Tratados*. Prólogos de Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández, transcripción de Juan Pérez de Tudela Bueso y traducciones de Agustín Millares Carlo y Rafael Moreno. México, FCE, 2 vols.
-
- [1875-76](1965a). *Historia de las Indias*. México, FCE. 3 vols.

- _____ [1909] (1967). *Apologética historia sumaria*. Pról. y notas de Edmundo O'Gorman. México, UNAM
- _____ [1942] (1975). *Del único modo de atraer a los pueblos a la verdadera religión*. Advertencia de Agustín Millares Carlo. introd. de Lewis Hanke y trad. de Antenor de Santamaría. México, FCE.
- _____ (1989). *Brevísima relación de la destrucción de África; preludio de la destrucción de Indias. Primera defensa de los guanches y negros contra su esclavización*. Estudio, ed. y notas de Isacio Pérez Fernández. Salamanca, San Esteban.
- _____ [1552] (1992). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Estudio y notas de Isacio Pérez Fernández. Madrid, Tecnos.
- _____ [1875-76] (1994). *Historia de las Indias*. Transcripción de Miguel Ángel Medina, fijación de fuentes por Jesús Ángel Barreda, estudio y análisis crítico de Isacio Pérez Fernández. en *Obras completas*, vols. 3, 4, 5. Edición preparada por la fundación "Instituto Bartolomé de las Casas" de los dominicos de Andalucía, bajo la dirección de Paulino Castañeda Delgado, Madrid, Alianza/Junta de Andalucía.
- _____ (1994). *De regia potestate [1571]*. Edición de Jaime González Rodríguez. Introducción de Antonio Pérez Luño. *Quaestio Theologica*. Edición de Antonio Larios Ramos y Antonio García del Moral y Garrido. en *Obras Completas*, vol. 12. Edición preparada por la fundación "Instituto Bartolomé de Las Casas" de los dominicos de Andalucía, bajo la dirección de Paulino Castañeda Delgado. Madrid, Alianza.
- CASAS, Bartolomé de Las y Juan Ginés de SEPÚLVEDA (1975). *Apología Apología*. Trad., introducción y notas de Ángel Losada. Madrid, Editora Nacional.
- CASCIERO, José María (1969). *El diálogo teológico de Santo Tomás con musulmanes y judíos; el tema de la profecía y la revelación*. Madrid, CSIC-Instituto Francisco Suárez.
- CASTILLA Urbano, Francisco (1992). *El pensamiento de Francisco de Vitoria: filosofía política e indio americano*. México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- CASTILLO Martasoglio, Carlos (1993). *Libres para creer. La conversión según Bartolomé de las Casas en la Historia de las Indias*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

- CASTRO, Américo (1949). *Aspectos del vivir hispánico: espiritualidad, mesianismo, actitud personal en los siglos XII al XVI*. Santiago de Chile. Cruz del Sur.
- CERTEAU, Michel (1993). *La escritura de la historia*. Trad. de Jorge López Moctezuma. México. Universidad Iberoamericana.
- CÉSPEDES, Guillermo (1988). "Raíces peninsulares y asentamiento indiano: los hombres de las fronteras", en Francisco Solano (ed.) *Proceso histórico al conquistador*. Madrid. Alianza.
- CICERÓN (1995). *Acerca del orador*, vol. II. Introd., versión y notas de Amparo Graos Schmidt. México, UNAM. 2 vols.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro de [1553] (1932). *La crónica del Perú*. Madrid, Espasa Calpe.
- CIORANESCU, Alejandro (1966). "La Historia de las Indias y la prohibición de editarla.", en AA.TT., en *Estudios lascasianos*. Sevilla, EEHA.
- COLÓN, Cristóbal [1825] (1982). *Textos y documentos completos. Relaciones de viajes, cartas y memoriales*. Ed., pról y notas de Consuelo Varela. Madrid. Alianza.
- COLÓN, Hernando de [1571] (1984). *Historia del Almirante*. Ed. de Luis Arranz. Madrid. 1984.
- COLLINGWOOD R.G. (1952). *La idea de la historia*. Trad. de Edmundo O'Gorman y Jorge Hernández Campos, México, FCE.
- Comisión de Estudios de la Historia de la Iglesia en Latinoamérica (1976). *Bartolomé de las Casas e Historia de la Iglesia en América Latina: II Encuentro latinoamericano de CEHILA en Chiapas (1974)*. Barcelona, Nova Terra.
- Congreso Internacional sobre los dominicos y el Nuevo Mundo (1988). *Actas del Congreso Internacional sobre los dominicos y el Nuevo Mundo*. Sevilla, España 21-25 abril de 1987. Madrid, Deimos.
- CORTÉS, Hernán [1522-1525] (1987). *Cartas de relación de la conquista de México*. México, Espasa-Calpe
- CRO, Steio (1983). *Realidad y utopía en el Descubrimiento y Conquista de la América Hispánica (1492-1682)*. Pról. de Francisco López Estrada. Troy (Michigan)-Madrid. International Book Publishers- Fundación Universitaria Española.

- Crónicas de la conquista del Perú* (sf) Textos originales de Francisco de Jerez, Pedro Cieza de León y Agustín de Zárate. Revisión y anotación de Julio Le Riverend. México, Nueva España.
- CUSSIANOVICH, Alejandro, et. al. (1978). *Profecía y evangelización*. Lima, Centro de Estudios y Publicaciones.
- CHÂTELET, François y Gerard MAIRET (eds) (1989). *Historia de las ideologías*. Trad. de Jorge Barrios y René Palacios. Madrid, Akal. 3 vols.
- CHAUNU, Pierre (1973). *Conquista y exploración de Nuevos Mundos*; Trad. de María Ángeles Ibañez (siglo XVI). Madrid, Labor.
- _____ (1976). *La España de Carlos V vol.II: la coyuntura de un siglo*. Trad. de E. Rimbau Sauri. Barcelona, Península, 2 vols.
- CHAVARRI, Eladio (1994). *Tomás de Aquino S.; antropología teológica*. Salamanca. San Esteban.
- CHENU, Michel (1966). *El Evangelio en el tiempo*. Barcelona, Estella.
- CHEVALIER, Jean Claude (1980). "La lengua. Lingüística e historia", en *Hacer la historia*, vol.III. Nuevos temas. Antología preparada por Jacques Le Goff y Pierre de Nora. Trad. Jem Cabanes. Barcelona. Laia.
- CHRISTEN Florencia, María (1988). *El caballero de la virgen*. México, UAM.
- DANTO, Arthur (1989). *Historia y narración; ensayos de filosofía de la historia*. Trad. de Eduardo Bustos. Barcelona, Paidós.
- DÁVILA Padilla, Agustín [1596] (1955). *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la Orden de los Predicadores*. Pról de Agustín Millares Carlo. México.
- DELUMEAU, Jean (1978). *Le péché et la peur; la culpabilisation en Occident (XIV^e - XVIII^e siècles). Une cité assiégée*. Paris. Fayard.
- DÍAZ del Castillo, Bernal(1632) (1991). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Ed., índices y pról. de Carmelo Sáenz de Santa María. México, Alianza Editorial.
- DÍAZ, Juan, Andrés de TAPIA, Bernardino VÁZQUEZ y Francisco AGUILAR (1988). *La conquista de Tenochtitlán*. Edición de Germán Vázquez. Madrid, Historia 16.

- DIJK, Teun van (1979). *La ciencia del texto: un enfoque interdisciplinario*. Trad de Sibila Hurzinger. Barcelona, Paidós.
- _____ (1980). "Algunas notas sobre la ideología y teoría del discurso", en *Semiosis* no.5, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- DUBY, Georges (1980). "Historia social e ideologías de las sociedades", en *Hacer la historia*, vol. I. Antología y presentación de Jacques Le Goff y Pierre de Nora. Trad. De Jem Cabanes. Barcelona. Laia.
- _____ (1992). *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. Trad. de Arturo R.Firpo. Madrid, Taurus.
- DUJOVNE, León (1959). *La filosofía de la historia desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII*. Buenos Aires, Galatea / Nueva Vision.
- DURÁN, Luzio, Juan (1978). "Lo profético como estilo en la *Brevisima relación de la destrucción de Indias*", en *Revista Iberoamericana*, vol.44, nº104-105, Pittsburgh.
- _____ (1992). *Bartolomé de Las Casas ante la conquista de América: las voces del historiador*. Heredia (Costa Rica). Universidad Nacional.
- DURÁN, fray Diego (1967). *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de la Tierra Firme*. Introd. de Ángel Ma. Garibay. México, Porrúa. 2 vols.
- DURAND, José (1953). *La transformación social del conquistador*. México, Porrúa y Obregón.
- DUSSEL, Enrique (1979). *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres (1504-1620)*. México. Centro de Reflexión Teológica.
- ENZENSBERGER, Hans Magnus (1987). *Fray Bartolomé de Las Casas: una retrospectiva al futuro*. Pról. y trad. de Christian von Randow. México, UNAM.
- ELLIOT, John (1981). *La Europa dividida. 1559-1598*. México, Siglo XXI.
- _____ (1984). *El Viejo Mundo y el Nuevo. (1492-1650)*. Trad. de Rafael Sánchez Momero. Madrid, Alianza Editorial.
- _____ *España y su mundo (1500-1700)*. Trad. de Ángel Rivero y Xavier Gil Madrid. Alianza. 1991.

- ESTEVA Fabregat, Claudió (1984). "Estilos éticos y contextos indígenas en la conquista de América", en *Comentarios de Antropología Cultural* no. 6. Barcelona, Universitat de Barcelona.
- _____ (1985). "La cultura indígena en el pensamiento de Bartolomé de Las Casas", en *En el quinto centenario de Bartolomé de Las Casas*. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica-ISCI.
- ESTEVE Barba, Francisco (1964). *Historiografía indiana*. Madrid, Gredos.
- FABIÉ, Antonio María (1879). *Vida y escritos de fray Bartolomé de Las Casas, Obispo de Chiapa*. Madrid, Impres. de M. Giniesta.
- FERNÁNDEZ Buey, Francisco (1995). *La gran perturbación: el discurso del indio metropolitano*. Barcelona, Destino.
- FERNÁNDEZ de Oviedo, Gonzalo [1535] (1959). *Historia general y natural de las Indias*. Edición y estudio de Juan Pérez de Tudela Bueso. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles. 5 vols
- FORTI, Carla (1989). "Lecture di Bartolomé de Las Casas: uno specchio della coscienza e della falsa coscienza dell'Occidente attraverso quattro secoli". *Critica Storica*, vol 26, no. 1, Nápoles.
- FRANKL, Víctor (1963). *El antijovio de Gonzalo Jiménez de Quesada y las concepciones de realidad y verdad en la época de la contrarreforma y del manierismo*. Pról. de José Antonio Maravall. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica.
- FRIEDE, Juan (1974). *Bartolomé de Las Casas: precursor del anticolonialismo*. México, Siglo XXI.
- FROST, Elsa Cecilia (1991). "De anuncios y profecías". en Leopoldo Zea (comp.) *Ideas y presagios del descubrimiento de América*. México. Instituto Panamericano de Geografía e Historia, FCE.
- FUGGLE, Sonia Rose de (1990). "El narrador fidedigno: problemas de autoacreditación en la obra de Bernal Díaz del Castillo", en *Literatura Mexicana*, vol. 1, no. 2, UNAM.
- FUENTES de la Paz (1987). "Historia de las Indias: primera visión americana de nuestra historia", en *Santiago*, vol. 65. Santiago de Chile.

- FUENTES y Guzmán, Francisco [1685](1957). *Preceptos historiales*. Ed. y pról. de Ernesto Chinchilla Aguilar. Guatemala, Instituto de Antropología e Historia de Guatemala.
- FUETER, Ed. (1953). *Historia de la historiografía moderna*. Trad. de Ana Ma. Ripullone. Buenos Aires, Nova.
- GALMÉS, Lorenzo (1982). *Bartolomé de Las Casas, defensor de los derechos humanos*. Madrid, La Editorial Católica.
- GARCÍA Cárcel, Ricardo (1992). *La leyenda negra: historia y opinión*. Madrid, Alianza
- GARRIDO, M.A. et aliter. (1998). "Retóricas españolas del siglo XVI en la Biblioteca Nacional de Madrid.", en *Revista de Filología Española*, tomo 78, fasc. 2-4
- GEERTZ, Clifford (1995). *La interpretación de las culturas*. Trad. de Alberto Bixio. Barcelona, Gedisa
- GERBI, Antonello (1978). *La naturaleza de las Indias Nuevas. De Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*. Trad. de Antonio Alatorre, México, FCE.
- _____ (1982). *La disputa de las Indias*. Trad. de Antonio Alatorre, México. FCE.
- GHERKE, Pamela (1993). *Saints and scribes: medieval biography in the manuscript context*. Berkley, University of California.
- GIL, Juan (1987). *Mitos y utopías del descubrimiento I: Colón y su tiempo*. Madrid. Alianza. 3 vols.
- GILSON, Etienne (1976). *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris, Librairie Philosophique.
- _____ (1965). *La filosofía en la Edad Media: desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XII*. Trad. de Arsenio Pacios y Salvador Caballero. Madrid. Gredos.
- GIMÉNEZ Fernández, Manuel (1953). *Bartolomé de La Casas: vol.I: Delegado de Cisneros para la reformación de las Indias (1516-1517)*;
- (1960) *Bartolomé de Las Casas vol.II: Capellán de S.M. Carlos I, Poblador de Cumaná (1517-1523)* Sevilla. Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- (1966) *Breve biografía de fray Bartolomé de Las Casas*. Sevilla. Facultad de Letras.
- GLANTZ, Margo (1991). "La literalidad de lo irracional", en *Literatura Mexicana*, vol. 2 no. 2. UNAM, México..

- GOLDMAN, Noemi, Regine ROBIN y Jacques GUILHAMOU (1989). *El discurso como objeto de la historia*. Buenos Aires, Hachette.
- GÓMARA, Francisco López de [1552] (1979). *Historia general de las Indias y Vida de Hernán Cortés*. Pról. y cron. de Jorge Gurria Lacroix. Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- _____ [1552] (1988). *Historia de la conquista de México*. Estudio de Juan Miralles de Ostos. México, Porrúa.
- GONZÁLEZ de Cardenal, Olegario (1967). *Teología y Antropología. El hombre "imagen de Dios" en el pensamiento de Santo Tomás*. Madrid, Moneda y Crédito.
- GONZÁLEZ Echeverría, Roberto (1983). "Humanismo y retórica en las crónicas de la conquista", en *Isla a su vuelo fugitiva*. Madrid, José Porrúa Turanzas .
- GOSSMAN, Lionel (1978). "History and literature. Reproduction or signification", en Robert Canary (ed.) *The writing of history: literary form and historical understanding*. Madison, Wisconsin University Press.
- GRAJALES, Gloria (1985). *Utopía lascaziana; su ámbito histórico*. México, Talleres de Impresos Offsali-g.
- GRUZINSKI, Serge (1988). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XV-XVIII*. Trad. de Jorge FERREIRO. México, FCE.
- GURIÉVICH, Aron (1990). *Las categorías de la cultura medieval*. Presentación de Georges Duby. Trad. de Helena Kriúkova y Vicente Cazcarra. Madrid, Taurus.
- GUTIÉRREZ, Gustavo (1989). *Dios o el oro de las Indias; siglo XVI*. Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas-Centro de Estudios y Publicaciones.
- _____ (1992). *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*. Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas- Centro de Estudios y Publicaciones.
- _____ (1993). "Memoria de Dios y teología" en *Las Casas entre dos mundos. Congreso teológico internacional (Lima, 26-28 de agosto de 1992)*. Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas/ Centro de Estudios y Publicaciones.

- GUTIÉRREZ, Carlos (1878). *Fray Bartolomé de Las Casas. Sus tiempos y su apostolado. con un prólogo de Emilio Castelar*. Madrid, Fomet
- HANKE, Lewis (1965). "Bartolomé de Las Casas, historiador". Estudio preliminar de *la Historia de las Indias*, Ed. de Agustín Millares Carlo. México, FCE.
- _____ (1974). *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo*. Trad. de Marina Orellana. México, SEP-Setentas.
- _____ (1968). *Bartolomé de Las Casas, pensador, político, historiador, antropólogo*. Buenos Aires, EUDEBA
- _____ (1985). *La humanidad es una*. Trad. de Jorge Avendaño-Inestrillas y Margarita Sepúlveda de Baranda. México, FCE.
- _____ (1989). *Bartolomé de Las Casas en el quimo centenario del descubrimiento de América*. Santiago, Anales de la Universidad de Chile.
- HANKE, Lewis y Manuel GIMÉNEZ Fernández (1954). *Bartolomé de Las Casas; bibliografía crítica y cuerpo de materias para el estudio de su vida, escritos, actuación y polémica que suscitaron durante cuatro siglos*. Santiago de Chile. Fondo histórico y bibliográfico "José Toribio Medina."
- HARING, C. H. (1990). *El imperio español en América*. Trad. de Adriana Sandoval. México, Alianza Editorial/ CONACULTA.
- HELLER, Agnes (1989). *Teoría de la historia*. Trad. de Javier Honorato. México, Fontamara. S.A.
- HEFFERMAN, Thomas (1992). *Sacred biography; saints and their biographers in the middle ages*. Nueva York, Oxford UP.
- HERA, Alberto de la. (1988). "El sentido misional del descubrimiento", en *Descubrimiento y fundación de los Reinos de Indias. La huella de España en América*. Seminario Interdisciplinar sobre Iberoamérica en el V Centenario del Descubrimiento. Madrid y Comisión Nacional Quimo Centenario del Descubrimiento de América.
- HERNÁNDEZ, Ramón (1993). "Francisco de Vitoria y fray Bartolomé de Las Casas", en *Las Casas entre dos mundos. Congreso teológico internacional (Lima, 26-28 de agosto de 1992)*. Lima, Instituto "Bartolomé de Las Casas"/ Centro de Estudios y Publicaciones.

- HERNÁNDEZ Guerrero, José Antonio y Carmen GARCÍA (1994). *Historia breve de la retórica*. Madrid, Síntesis.
- HERNÁNDEZ Sánchez-Barba, Mario (1986). "La historicidad epocal del P. Las Casas (imagen y contenido del humanismo español)". en *El Quinto centenario de Bartolomé de Las Casas*. Madrid Culturas Hispánicas / Instituto de Cooperación Iberoamericana.
- _____ (1988). "Cronistas e historiadores de Indias", en *Descubrimiento y fundación de los reinos de Indias: la huella de España en América*. Seminario Interdisciplinar sobre Iberoamérica en el V Centenario del Descubrimiento. Madrid, Colegio Oficial de Doctores y Licenciados de Madrid y Comisión Nacional Quinto Centenario del Descubrimiento de América.
- HERRERA y Tordesillas, Antonio de [1601-1615]. *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del mar Océano*. Madrid, Universidad Complutense. 4 vols.
- HUERGA, Álvaro (1984). "El humanismo profético de Bartolomé de Las Casas". en *Horizontes*, vol. 28, no.55. San Juan de Puerto Rico.
- HUGES, Stuart (1967). *La historia como arte y como ciencia*. Madrid, Aguilar.
- HUIZINGA, Johan (1994). *El otoño de la Edad Media: estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XII y XIII en Francia y los Países Bajos*. Trad. de José Gaos, Madrid, Alianza.
- IGLESIA, Ramón (1990). *Cronistas e historiadores de la conquista de México*. Preliminar de José Luis Martínez y pról. de Juan A. Ortega y Medina. México, Ciudad de México Librería y Editora, S.C.
- International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, 9. Chicago, Ill. 1973. (1977) *Western expansion and Indigenous peoples: the heritage of Las Casas*. París, Mouton.
- IRVING, Leonard (1953). *Los libros del conquistador*. Trad. de Mario Monforte, México, FCE. Jornadas de Estudio Quinto Centenario de Bartolomé de las Casas (1986). *En el Quinto Centenario de Bartolomé de Las Casas 1985*. Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana.

- KOHAUT, Karl (1992). "La conquista en la crítica literaria", en Karl Kohaut (ed.) *De conquistadores y conquistados. Realidad, justificación, representación*. Frankfurt, Vervuert Verlag.
- KONETZKE, Richard (1984). *América Latina. II; la época colonial*. Trad. de Pedro Scaron. México, Siglo XXI.
- KOSELLECK, Reinhardt (1993). *Futuro pasado; para una semántica de los tiempos históricos*. Trad. de Normerd Smilg. Barcelona, Paidós.
- KRISTELLER, Paul (1982). *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. México, FCE.
- LAFAYE, Jaques (1987). *Los conquistadores*. México, Siglo XXI.
- LANDA, fray Diego de [1869] (1994). *Relación de las cosas de Yucatán*. Estudio preliminar y cronología de María del Carmen León. México, CONACULTA.
- LAUSBERG, Heinrich (1975). *Manual de retórica literaria; fundamentos de una ciencia literaria*. Trad. de José Pérez Riesco. Madrid, Gredos.
- _____ (1993). *Elementos de retórica literaria; introducción al estudio de la filología clásica, románica, inglesa y alemana*. Trad. de Mariano Marin Casero. Madrid, Gredos.
- LEÓN Cázares, María del Carmen (1994). "Estudio preliminar" de la *Relación de las cosas de Yucatán* de fray Diego de Landa. México, CONACULTA.
- LEÓN, Pedro (1973). *Algunas observaciones sobre Pedro Cieza de León y la crónica del Perú*. Madrid, Gredos.
- LIDA de Maikel, Rosa María (1952). *La idea de la fama en la Edad Media castellana*. México, FCE.
- LINARES Maza, Antonio (1993). *Bartolomé de Las Casas un andaluz en el Nuevo Mundo; desagravio psiquiátrico al primer anticolonialista, precursor de los derechos humanos*. Málaga, Arguval.
- LÓPEZ de Palacios Rubios, Juan y Matias de PAZ (1954). *De las islas del mar Océano Del dominio de los Reyes de España sobre los indios*. Trad. de Agustín Millares Carlo. Pról. y notas de Silvio Zavala. México, FCE.

- LOSADA, Ángel (1970). *Fray Bartolomé de Las Casas a la luz de la moderna crítica histórica*. Madrid. Tecnos.
- _____ (1982). *La polémica entre Sepúlveda y Las Casas y su impacto en la creación del moderno derecho internacional*. Cuadernos del Instituto Matías Romero de Estudios Diplomáticos, 8. México, Secretaría de Relaciones Exteriores.
- LULIO, Raimundo y Alfonso X (1975). "Libro de la orden de caballería."/"De los caballeros" (en las *Partidas*, II, 21, 13). en Luis Alberto de Cuenca (ed.). *Floresta española de varia caballería*. Madrid, Editora Nacional.
- LOZANO, Jorge (1987). *El discurso histórico*. Madrid, Alianza.
- LYNCH, John (1970). *España bajo los austrias: imperio y absolutismo (1516-1598)*. Trad. de Josep Maria Bernadas. Barcelona. Península.
- LLORENTE, Juan Antonio (1979). *La vida de Las Casas*. Barcelona, Fontamara.
- MACNAB, Ludovico (1940). *El concepto escolástico de la historia*. Buenos Aires, S/E.
- MAHN-LOT, Marianne (1977). "Bartolomé de Las Casas, Eueque de Chiapa, un sant ou un politicien?" *Melanges de la Casa de Velázquez*, tomo XIII, Paris, Editions E. de Bocard.
- _____ (1985). "La teoría de la evangelización pacífica de Bartolomé de las Casas", en *Symposium fray Bartolomé de las Casas: trascendencia de su obra*. México. UNAM.
- _____ (1991). *Bartolomé de Las Casas: une theologie pour le Nouveau Monde*. Paris. Desclee de Brouwer.
- MAINGUENEAU, Dominique (1980). *Introducción a los métodos de análisis del discurso: problemas y perspectivas*. Trad. de Lucia Castro, Buenos Aires, Hachette.
- MALAGÓN, Javier y José OTS Capdequi (1965). *Solórzano y la política indiana*. México, FCE.
- MARAVALL, José Antonio (1967). *Teoría del saber histórico*. Revista de Occidente, Madrid.
- _____ (1972). *La oposición política bajo los austrias*. Barcelona. Ariel.
- _____ (1974). "Utopía y primitivismo en Las Casas". en *Revista de Occidente*, No. 141, Madrid.
- _____ (1979). *Poder, honor y élites en el siglo XVII*. Madrid, Siglo XXI.

- _____ (1982). *Utopía y reformismo en al España de los Austrias*. México, Siglo XXI.
- _____ (1986). *Antiguos y modernos: visión de la historia idea de progreso hasta el Renacimiento*. Madrid, Alianza.
- MARCUS, Raymond (1985). "Derecho de guerra y deber de reparación según Bartolomé de las Casas", en *Symposium fray Bartolomé de Las Casas: trascendencia de su obra y de su doctrina*. México, UNAM.
- MARROU, Henri I. (1968). *El conocimiento histórico*. Trad. de J.M. García de la Mora, Barcelona, Labor.
- MATTUCK, Israel (1962). *El pensamiento de los profetas*. Trad. de Elsa Cecilia Frost. México, FCE.
- MCINTYRE, John (1957) *The Cristian doctrine of history*. Edimburgo. Oliver and Boyd.
- MELLAFE, Rolando (1973). *Breve historia de la esclavitud en América Latina*. México, SEP-Setentas.
- MENDIETA, fray Jerónimo de [1870] (1997). *Historia eclesiástica indiana*. Noticias del autor y de la obra de Joaquin Garcia Icazbalceta: estudio preliminar de Antonio Rubial. México, CONACULTA
- MENDIOLA Mejía, Alfonso (1991). *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*. México, Universidad Iberoamericana.
- MENÉNDEZ Pelayo, Marcelino (1947). *Historia de las ideas estéticas (siglos XVI y XVII)*, vol. II. Edición de Enrique Sánchez Reyes. Madrid, Aldus. 2 vols.
- MENÉNDEZ Pidal, Ramón (1958). *El padre Las Casas y Vitoria: con otros temas de los siglos XVI y XVII*. Madrid, Espasa Calpe.
- _____ (1963). *El Padre Las Casas: su doble personalidad*. Madrid, Espasa Calpe.
- _____ *El padre Las Casas y la leyenda negra*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

- MESA, Roberto (1986) "Presencia de Bartolomé de Las Casas en el ordenamiento de la sociedad internacional contemporánea", en *El quimo centenario de Bartolomé de Las Casas, 1985*. Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana.
- METZ, Johan Baptist (1972). *Antropocentrismo cristiano; sobre la forma de pensamiento de Santo Tomás de Aquino*. Salamanca, San Esteban.
- MIGNOLO, Walter (1981). "EL metatexto historiográfico y la historiografía indiana", en *Modern Language Notes* no. 92-2, John Hopkins University Press, Baltimore.
- _____ (1982). "Texto y contexto discursivo, el problema de las crónicas indianas", en *Texto y contexto en la literatura hispanoamericana*. Madrid.
- _____ (1992). "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista", en Luis Inigo Madrigal (ed.) *Historia de la literatura hispanoamericana I. Época Colonial*. Madrid, Cátedra. 2 vols.
- MIGUEL, Jorge de (1984). "Bartolomé de las Casas en la axiología política". en *Revista de Estudios Histórico-jurídicos*, no. 9, Valparaíso.
- MILHOU, Alain (1973). "Las Casas et la richesse", en *Études d'Histoire et de Littérature Ibero-américaines*, Paris. Centre de Recherches Ibero-américaines de Rouen/ PUF.
- _____ (1983). *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*. Valladolid, Casa-Museo de Colón- Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid
- _____ (1981). "De la destruction de l'Espagne à la destruction des Indes: histoire sacrée et combats idéologiques (I)", en *Études sur l'impact culturel du Nouveau Monde: Séminaire interuniversitaire sur l'Amérique espagnole coloniale*, vol. I. Paris. L'Harmattan
- _____ (1982). "Profetisme et critique du système seigneurial et des valeurs aristocratiques chez Las Casas". en *Mélanges de la Bibliothèque Espagnole*, Paris, 1977-1978. Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores.
- _____ (1983). "De la destruction de l'Espagne à la destruction des Indes: histoire sacrée et combats idéologiques (III)", en *Études sur l'impact culturel du Nouveau Monde: Séminaire interuniversitaire sur l'Amérique espagnole coloniale*, vol.III. Paris, L'Harmattan.

- _____ (1987) "Las Casas à l'age d'or du prophetisme apocalyptique et du messianisme", en *Autor de Las Casas. Actes de colloque du 1^{er} Centenaire*. Paris, Tallandier.
- _____ (1993). "Las Casas, profeta de su tiempo, profeta para nuestro tiempo.", en *Las Casas entre dos mundos*. Congreso Teológico Internacional (Lima 26-27-28 de agosto de 1992). Lima, Instituto "Bartolomé de Las Casas"/ Centro de Estudios y Publicaciones.
- MINK, Louis (1978). "Narrative form as a cognitive instrument", en Robert Canary (Ed.), *The writing of History: literary form and historical understanding*. Madison, Wisconsin, U.P.
- MIR, Pedro (1986). "Vigencia de las Casas en el pensamiento americano", en *El quimo centenario de Bartolomé de las Casas 1985*. Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana.
- MIRES, Fernando (1987). *La colonización de las almas: misión y conquista en Hispanoamérica*. San José (Costa Rica), DEI.
- _____ (1989). *En nombre de la cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios: periodo de conquista*. San José (Costa Rica), DEI.
- MIRANDA, María Rosa (1953). *El libertador de los Indios*. Madrid. Aguilar.
- MONLOUBOU, Louis (1983). *Los profetas del Antiguo Testamento*. Estella (España), Verbo Divino.
- MONTERO Díaz, Santiago (1948). "Estudio introductorio", en Luis Cabrera de Córdoba. *De historia: para entenderla y escribirla*. Edición y notas de Santiago Montero Díaz. Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- MORALES Padrón, Francisco (1974). *Los conquistadores de América*. Madrid, Espasa Calpe.
- _____ (1979). *Teoría y leyes de la conquista*. Madrid, Cultura hispánica.
- _____ (1981). *Historia del descubrimiento y conquista de América*. Madrid, Editora Nacional.
- MORALES Padrón y Guillermo CÉSPEDES (1985). *Historia de América Latina*. 1; *América indígena. La conquista*. Madrid. Alianza.
- MOTOLINIA, fray Toribio de Benavente [1848] (1990). *Historia de los indios de la Nueva España Relación de los ritos antiguos y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado/ Carta al emperador Carlos*

- V[1805]. Estudio crítico, apéndices, notas e índice de Edmundo O'Gorman. México, Porrúa.
- MURÍA, José María (1974). *Bartolomé de Las Casas ante la historiografía mexicana*. México. SEP-Setentas.
- MURILLO Rubiera, Fernando (1992). *América y la dignidad del hombre: los derechos del hombre en la filosofía de la historia de América*. Madrid. MAPFRE.
- MURPHY, James (1986). *La retórica en la Edad Media: historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*. Trad. de Guillermo Hirata Vaquera. México, FCE.
- NISBET, Robert (1996). *Historia de la idea de progreso*. Traducción de Enrique Hegewicz. Barcelona.
- NÚÑEZ Cabeza de Vaca, Alvar [1542] (1922). *Nafragios y comentarios*. Madrid, Espasa-Calpe.
- O'GORMAN, Edmundo (1967a). "La Apologética historia sumaria: su génesis y elaboración. su estructura y sentido". Estudio preliminar a la edición de la *Apologética historia sumaria* de fray Bartolomé de Las Casas. México. UNAM. 2 vols.
- _____ (1967b). "La idea antropológica del padre Las Casas: Edad Media y modernidad", en *Historia Mexicana*, vol. XVI, no. 63, México.
- _____ (1974). "Fray Bartolomé de las Casas en la historia universal, siglo XXI", en *Estudios de Historia Novohispana*, 5, México.
- _____ (1984). *La invención de América*. México. FCE.
- _____ (1989). *Cuatro historiadores de Indias*. México, Alianza Editorial-CONACULTA.
- ONDEGARDO, Polo de [1559] (1990). *El mundo de los incas*. Edición de Laura González y Laura Alonso. Madrid, Historia 16.
- ORCÁSTEGUI, Carmen y Esteban Sarasa (1991). *La historiografía medieval*. Madrid. Cátedra.
- ORTEGA, José (1989). "Las Casas, reformador social y precursor de la teología de la liberación". en *Cuadernos Hispanoamericanos, Revista de Cultura Hispánica*, Madrid, vol. 466.
- ORTWIN Sauer, Carl (1984). *Descubrimiento y dominación española del Caribe*. Trad. de Stella Mastrángelo. México, FCE.

- PAGDEN, Anthony (1987). "Dispossessing the barbarian: the language of spanish thomism and the debate over the property rights of the american indians", en Anthony Pagden (ed.), *The languages of political theory in early modern Europe*. Cambridge, Cambridge University Press.
- _____ (1988). *La caída del hombre y el indio americano y los orígenes de la etimología comparativa*. Trad. de Belén Urrutia Domínguez. Madrid, Alianza.
- _____ (1990). "Rights property and legitimation: some observations on a sixteen-century image of the indian and his social world". en *La imagen del Indio en la Europa moderna*. Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/ Fundación Europea de la Ciencia/ Consejo de Estudios Hispanoamericanos.
- _____ (1991). *El imperialismo español y la imaginación política: estudios sobre teoría social y política europea e hispanoamericana (1513-1830)*. Trad. de Soledad Silió. Barcelona, Planeta.
- _____ (1991). "Ius et factum: Text and Experience in the Writings of Bartolomé de Las Casas". en *Representations no. 33*. University of California Press, California.
- PANÉ, Ramón [1571] (1991). *Relación acerca de las antigüedades de los indios*. Trad., estudio, notas y apéndices de José Arrom. México, Siglo XXI.
- PARISH, Helen Rand y Harold WEIDMAN (1992). *Las Casas en México; historia y obra desconocidas*. México, FCE.
- PARISH, Helen Rand (1993). "Las Casas: una vida redescubierta", en *Las Casas entre dos mundos. Congreso teológico internacional. (Lima, 26-28 de agosto)*. Lima, Instituto "Bartolomé de Las Casas" Centro de Estudios y Publicaciones.
- PÉCHEUX, Michel (1978). *Hacia el análisis automático del discurso*. Trad. de Manuel Alvar. Madrid, Gredos.
- PEASE, Franklin (1988). "Las crónicas y los Andes". en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, no.28, fasc. 2., Lima.
- _____ (1995). *Las crónicas y los andes*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú: Instituto Riva Agüero / FCE.

- PEÑA, Roberto (1989). *La teoría teocrática de fray Bartolomé de Las Casas O.P. y el Regnum Indiarum. Santiago*. Anales de la Universidad de Chile.
- PERELMAN, Ch. Y L. OLBRECHTS-TYTECA (1994). *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Traducción de Julia Sevilla Muñoz. Madrid, Gredos, 1989.
- PEREÑA, Luciano y otros (1990). *Descubrimiento y conquista ¿Genocidio?* Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca.
- PEREÑA, Luciano (coord.) (1989). *Proceso a la leyenda negra*. Salamanca. Universidad Pontificia de Salamanca.
- _____ (1992). *La idea de justicia en la Conquista de América*. Madrid. MAPFRE.
- PÉREZ Fernández, Isascio (1974). "El protector de los americanos y profeta de los españoles", en *Studium*, vol.14, fasc.3. Madrid.
- _____ (1975). "El perfil profético del Padre Las Casas", en *Studium*, vol. 15, fasc.1. Madrid.
- _____ (1976). "La fidelidad del padre Las Casas a su carisma profético", en *Studium*, vol.16, fasc.1. Madrid.
- _____ (1983). "Bartolomé de Las Casas como historiador", en *Studium* vol. 23, fasc. 2, Madrid.
- _____ (1984). *Cronología documentada de los viajes, estancias y actuaciones de fray Bartolomé de Las Casas*. Puerto Rico. Centro de Estudios de los dominicos del Caribe. Universidad Central de Bayamon.
- _____ (1988). *Bartolomé de Las Casas en el Perú*. Cuzco, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas".
- _____ (1989). *Fray Toribio Motolinia. O.F.M., frente a fray Bartolomé de Las Casas, O.P.*, Salamanca, San Esteban.
- _____ (1991). *Bartolomé de Las Casas contra los negros: revisión de una leyenda*. México, Esquila.
- _____ (1994). "Estudio crítico preliminar de la *Historia de las Indias*", en *Obras completas*, vol.3. Transcripción de Miguel Ángel Medina, fijación de fuentes de

Jesús Ángel Barreda. Edición preparada por la Fundación Bartolomé de Las Casas de los dominicos de Andalucía. Madrid, Alianza, Junta de Andalucía.

- _____ (1996). "Siguen los denigradores residuales de Las Casas: el historiador Jesús López Gay", en *Studium* vol. XXVI, Madrid.
- PÉREZ Luño, Antonio (1995). *La polémica sobre el Nuevo Mundo*. Madrid, Trotta.
- PÉREZ de Tudela y Bueso, Juan (1957). "Significado histórico de la vida y escritos del padre Las Casas", en Prólogo a la *Apologética historia sumaria*. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles.
- PÉREZ de Tudela y Bueso, Juan y Alfonso GARCÍA-GALLO (1975). *El horizonte teológico en el ideario de Las Casas. Las Casas, jurista*. Madrid, Instituto de España.
- PHELAN, John (1974). "El imperio cristiano de Las Casas". en *Revista de Occidente* no. 141, Madrid.
- PIETSCHMANN, Horst (1992). "La conquista de América un bosquejo historiográfico", en Karl Kohaut (ed.) *De conquistadores y conquistados: realidad, justificación y representación*. Frankfurt, Vervuert Verlag.
- POMORSKI, Jan (1990). "On historical narration. A contribution to the methodology of a research programme", en Jerzy Topolski (ed.), *Narration and explanation: contributions to the methodology of the historical research*. Amsterdam.
- PRIEN, Hans Jürgen (1985). *La historia del cristianismo en América Latina*. Salamanca, Sigueme.
- PRIETO, José Luis (1977). *Pertinencia y práctica; ensayos de semiología*. Trad. de Joaquín Garay. Barcelona, Gustavo Gili.
- PUPO Walker (1982). *La vocación literaria del pensamiento histórico en América. Desarrollo de la prosa de ficción: siglos XVI, XVII, XVIII y XIX*. Madrid, Gredos.
- _____ (1985). "La florida del Inca Garcilaso: notas sobre la problematización del discurso histórico en los siglos XVI y XVII", en *Cuadernos Hispano-americanos* no. 417, Madrid.
- QUERALTÓ Moreno, Ramón (1976). *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de Las Casas*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos/CSIC.
- QUINTANA, Manuel José (1934). *Fray Bartolomé de Las Casas*. Buenos Aires, Poseidón

- QUIROGA, Vasco de [1868] (1985). *Información en Derecho*. Introd. y notas de Carlos Herrejón. México, CONACULTA.
- RABASA, José (1993). *Investing América: spanish historiography and the formation of eurocentrism*. Oklahoma. Oklahoma Press.
- RAMOS Pérez, Demetrio (1976). "Sepúlveda, cronista indiano, y los problemas de su crónica." Estudio preliminar a "*De Rebus hispanorum gestis ad novum orbem mexicumque*", en *Juan Ginés de Sepúlveda y su crónica indiana: en el IV centenario de su muerte (1573- 1973)*. Valladolid, Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid y el Excelentísimo Ayuntamiento de Pozoblanco.
- RASSAM, Joseph (1980). *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Trad. de Julián Urbistondo. Madrid, Rialp.
- REMESAL, fray Antonio de [1619] (1964-1966). *Historia general de las Indias occidentales y particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala*. Edición, estudio y prólogo de Carmelo Saenz de Santa María. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles. 2 vols.
- REYES, Alfonso (1961). *Obras completas XIII (La crítica en la edad ateniense - La antigua retórica)*. México, FCE. 23 vols.
- REYES Coria, Bulmaro (1995). *Limites de la retórica clásica*. México, UNAM.
- RICARD, Robern (1986). *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. Trad. de Ángel María Garibay. México, FCE.
- RICOEUR, Paul (1983). *Texto, testimonio y narración*. Trad., prólogo y notas de Victoria Undurraga. Santiago de Chile, Andrés Bello.
- _____ (1991). *Ideología y utopía*. Trad. de Alberto L. Bixio, México, Gedisa.
- _____ (1995). *Tiempo y narración: configuración del tiempo en el relato histórico*. Trad. de Agustín Neira. México, Siglo XXI. 3 vols.
- _____ (1990). *Historia y verdad*. Trad. de Alfonso Ortiz García. Madrid, Encuentro.
- RODRÍGUEZ Prampolini, Ida (s/f). *Amadises de América: hazaña de las Indias como empresa caballeresca*. México, Academia Mexicana de la Historia.
- ROMANO, Ruggiero (1978). *Los conquistadores*. Trad. de Liliana Ponte. Buenos Aires, Abril.

- ROMANO, Ruggiero y Alberto TENENTI (1985). *Los fundamentos del mundo moderno: Edad Media Tardía, Renacimiento*. Trad. de Marcial Suárez. Madrid, Reforma.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de [1829] (1989). *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Intr., paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. México, CONACULTA/Alianza Editorial Mexicana.
- SAINT-LU André (1968). *La Vera Paz: esprit évangélique et colonisation*. Paris, Université de Paris, Faculté de Lettres et Sciences Humaines
- _____ (1974). *Estudios sobre fray Bartolomé de Las Casas*. Sevilla. Universidad de Sevilla.
- _____ (1986). "Prólogo" a la *Historia de las Indias*. de fray Bartolomé de Las Casas. Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- SALAS, Alberto. (1986a). *Tres cronistas de Indias*. México, FCE.
- _____ (1986b). "Vigencia histórica de la obra de Las Casas", en *El quinto centenario de Bartolomé de Las Casas*. Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana/ Ediciones Cultura Hispánica.
- SALINAS, Miguel de [1541] (1980). "Retórica en lengua castellana", en Elena Casas (ed.). *La retórica en España*. Madrid, Editora Nacional.
- SÁNCHEZ Albormoz, Nicolás (1986). "La población de las Indias en las Casas y en la historia", en *El quinto centenario de Bartolomé de Las Casas 1985*. Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana/ Ediciones de Cultura Hispánica.
- _____ (1973). *La población de América Latina desde los tiempos precolombinos al año 2000*. Madrid, Alianza.
- SÁNCHEZ Alonso, Benito (1944). *Historia de la historiografía española*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 2 vols.
- SÁNCHEZ McGrégor, Joaquín (1991). *Colón y Las Casas*. México, UNAM.
- SANCHÍZ Ochoa, Pilar (1988). "La conquista como plataforma social", en Francisco Solano (ed.). *Proceso histórico al conquistador*. Madrid, Alianza.
- SANTOS das Neves, Marcelo (1995). *Os princípios teológico-jurídicos de Bartolomé de Las Casas. Motivações, conteúdo, aplicações*. Bolonia, Universidad de Santo Tomás.

- SCHNEIDER, Reinhold (1979). *Bartolomé de Las Casas frente a Carlos V*. Trad. De Jorge Lehman. Madrid. Encuentro.
- SEMPAT Assadourian, Carlos (1991). "Fray Bartolomé de Las Casas. obispo: La naturaleza miserable de las naciones indias y el derecho de la Iglesia. un escrito de 1545", en *Historia Mexicana*, vol. 40, No. 159, México.
- SEPÚLVEDA, Juan Ginés de [1787] (1941). *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Advertencia de Marcelino Menéndez y Pelayo y un estudio de Manuel García-Pelayo. México, FCE.
- _____ [1780] (1987). *Historia del Nuevo Mundo*. Introd., trad. y notas de Antonio Ramirez de Verger. Madrid, Alianza .
- _____ (1979) *Epistolario*. Trad., introd., notas e índices de Ángel Losada. Madrid. Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación.
- SICRE, José Luis (1992). *El profeta, los profetas, el mensaje*. Estella (España). Verbo Divino.
- SILVA Tena, María Teresa (1955). "Las Casas, biógrafo de sí mismo". en *Historia de México*, vol. 4, nº 4, México, El Colegio de México.
- _____ (1963). "Las Casas. biógrafo de sus contemporáneos y de sí mismo en la *Historia de las Indias*". (tesis). México, UNAM.
- SIMPSON, Lesley Byrd (1970). *Los conquistadores y el indio americano*. Trad. de Encarnación Rodríguez Vicente. Barcelona. Península.
- SOLANO, Francisco (1988). "El conquistador hispano: señas de identidad", en Francisco Solano (ed.), *Proceso histórico al Conquistador*. Madrid. Alianza.
- SOLE, Jacques (1979). *Les mythes chrétiens de la Renaissance aux lumières*. París, Albin Michel.
- SOMEDA, Hydefuji (1983). "Bartolomé de Las Casas como historiador", en *Studium*, vol. 23, fasc. 2, Madrid
- SORLA, Carlos (1974). "Fray Bartolomé de Las Casas. profeta cristiano", en *Critica*, 616, Madrid.
- _____ (1979). "Fray Bartolomé de Las Casas ¿historiador, humanista o profeta?". en *Ciencia Tomista*, 101, Madrid.

- SUÁREZ de Peralta, Juan [1878] (1990). *Tratado del descubrimiento de las Indias*. Estudio preliminar y notas de Teresa Silva Tena. México, CONACULTA.
- SUBIRATS, Eduardo (1994). *El continente vacío*. México. Siglo XXI.
- TATE, Robert (1970). *Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XVI*. Madrid, Gredos.
- TODOROV, Tzvetan (1987). *La conquista de América: la cuestión del otro*. Trad. de Flora Botton Burlá. México, Siglo XXI.
- TAYLOR, René (1987). *El arte de la memoria en el Nuevo Mundo*. San Lorenzo de El Escorial (Madrid), Avantos y Hakeldama.
- TOMÁS de Aquino (1955). "De la profecía", en *Suma Teológica*, tomo X. Edición a cargo de Francisco Barbado Viejo. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- _____ (1977). *Suma contra los gentiles*. Trad. y est. de Carlos Ignacio González. México. Porrúa..
- TOPOLSKI, Jerzy (1985). *Metodología de la historia*. Trad. de María Luisa Rodríguez Tapia. Madrid, Cátedra.
- TORQUEMADA, fray Juan de [1615] (1983). *Monarquía indiana*. Estudios de M. León Portilla. J. Gurria, E. Frost, J. García, R. Camelo, F. Cacho, V. Castillo y G. Vázquez. México, UNAM. 7 vols.
- TORRE Rangel, Jesús Antonio (1991). *El uso alternativo del derecho por Bartolomé de Las Casas*. Aguascalientes. Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- TORRECILLA, Jesús y Batón ROUGE (1992). "La pretendida 'utopia práctica' española en América: Las Casas y Quiroga", *Romanische Forschungen*, vol. 104, No. 1-2.
- UCATESCU, George (1959) *Escatología e historia*. Madrid, Guadarrama.
- ULLOA, Daniel (1977). *Los predicadores divididos: los dominicos en la Nueva España, siglo XVI*. México, Colegio de México.
- VALADÉS, fray Diego de [1579](1989). *Retórica cristiana*. Traducción de T.Herrera et al. México, FCE.
- VAUCHEZ, André (1985). *La espiritualidad del Occidente medieval*. Trad. de Paulino Iradiel. Madrid, Cátedra.
- _____ (1990). "El santo", en *El hombre medieval*. Introd. de J. Le Goff. Trad. de Julio Martínez Mezanza. Madrid, Alianza.

- VÁZQUEZ, Josefina Zoraida (1991). *La imagen del indio en el español de siglo XVI*. Xalapa. Universidad Veracruzana.
- VESPUCCI, Amerigo [1505] (1986). *Cartas de viaje*. Introd. y notas de Luciano Formisano. Madrid, Alianza.
- VIGIL, R. (1981). "Bartolomé de las Casas and Alonso de Zorita and los franciscanos; a collaborative effort for the spiritual conquest of the borderlands", *Américas*, vol. 3, no. 1.
- VILLORO, Luis (1989). *Crear, saber y conocer*. México, Siglo XXI.
- VITORIA, Francisco de (1985). *Relaciones del estado de los indios y del derecho de la guerra*. Trad. de Teófilo Urdániz. Intr. de Antonio Gómez Robledo. México, Porrúa.
- VIVES, Juan Luis [1531] (1948). "De las disciplinas, en *Obras Completas* , vol.II. Trad., comentarios, notas y ensayo de Lorenzo Riber. Madrid, Aguilar. 2 vols.
- VIVES Anzor, Pedro (1980). "El pensamiento lascasiano en la formación de la política colonial española, (1511-1573), en *El quinto centenario de Bartolomé de Las Casas (Madrid, feb. 1985)*. Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana/ Ediciones de Cultura Hispánica.
- WALSH, William Henry (1980). *Introducción a la filosofía de la historia*. Trad. de Florentino Turner. México, Siglo XXI.
- WAGNER, Henry Raup y Helen-Rand PARISH . *The life and writings of Bartolomé de Las Casas*. Albuquerque (Nuevo México), University of New Mexico, 1967.
- WASHINGTON, Paul (1992). "The breaking of knowledge utopia, apocalypse and the New World". *Antithesis*. Sídney University, Sídney.
- WECKMANN, Luis (1994). *La herencia medieval de México*. México, FCE-El Colegio de México.
- WEISINGER, Herbert (1986) . "Ideas of history during the Renaissance" en Paul Oskar Kristeller & Philip P. Wiener, *Renaissance essays. From de journal of the history of ideas*. New York. Harper Torchbooks.
- WHITE, Hayden (1978) "The historical text as literary artefact" en Robert Canary (Ed.). *The writing of History; Literary form and historical understanding*. Madison ,Wisconsin, University Press.

- _____ (1992). *El contenido de la forma; narrativa, discurso y representación histórica*. Trad. de Jorge Vigil. Barcelona, Paidós.
- _____ (1992). *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. Trad. de Stella Mastrángelo. México, FCE.
- XEREZ, Francisco López de. [1534](1985). *Verdadera relación de la conquista del Perú*. Edición y pról. de María Concepción Bravo. Madrid, Historia 16
- ZAMORA, Margarita (1987). "Historicity and literariness; problems in the literary criticism of spanish colonial texts" en *Modern Language Notes* no. 102, John Hopkins University Press, Baltimore.
- ZAVALA, Silvio (1966). *Recuerdo de Bartolomé de Las Casas*. Guadalajara (México), Librería Font.
- _____ (1971). *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*. México, Porrúa.
- _____ (1972). *La encomienda indiana*. México, Porrúa.
- _____ (1977). "Aspectos formales de la controversia entre Sepúlveda y Las Casas. en Valladolid. a mediados del siglo XVI.". sobretiro de *Cuadernos Americanos*, año XXXVI, vol CCXII, no.3, México
- _____ (1982). *La defensa de los derechos del hombre en América Latina (siglo XVI y XVII)*. México. UNAM-UNESCO.
- _____ (1985). "Las Casas en el mundo actual", en *Caravelle* no. 45 .Toulouse, Centre National de la Recherche Scientifique/ Université de Toulouse.
- _____ (1986). "La voluntad del gentil en la doctrina de Las Casas", en *El quinto centenario de Bartolomé de las Casas 1985*. Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana/ Ediciones de Cultura Hispánica.
- _____ (1984). *Filosofía de la conquista*. México, FCE.
- _____ (1995). *Ideario de Vasco de Quiroga*. México, El Colegio Nacional/ El Colegio de México.
- ZORITA, Alfonso de [1909] (1963) *Los señores de la Nueva España*. Prólogo y notas de Joaquín Ramírez. México, UNAM.