

**UNAM
POSGRADO**

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

MARIO RUIZ SOTELO

DIRECTOR DE LA TESIS: ENRIQUE DUSSEL AMBROSINI

CIUDAD UNIVERSITARIA

2006



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 libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad, así como por la honra, se puede y debe aventurar la vida, y, por el contrario, el cautiverio es el mayor mal que puede venir a los hombres.

Miguel de Cervantes

Lo que yo tomaría sobre mi conciencia y que lo pagase a Dios el día que muriese, es que Vuestra Alteza mandase pregonar por todo este reino que todos los indios que en él hay fuesen libres, porque en verdad que lo son tan libres como yo

Bartolomé de las Casas

Los hombres sin historia son la Historia

Silvio Rodríguez

LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

ÍNDICE

Introducción	6
I. I. Brevísima relación de la construcción intelectual de Bartolomé de	
II. las	
Casas	14
1. "¿Estos no son hombres?": La concientización de un encomendero (1502-1514).	14
2. La paz factible: El inicio del humanismo americano (1515-1521).....	21
3. <i>Sublimis Deus</i> vs Sublime encomendero (1522-1540).....	27
4. Leyes Nuevas, Obispo nuevo (1540-1546)	30
5. Valladolid: La confrontación de América (1547-1551).....	37
6. Historiar y filosofar desde América (1551-1560).....	41
II. El descubrimiento de América y Bartolomé de Las Casas	45
1. América: invención e invasión	45
a) Invención.....	45
b) Invasión.....	50
2. La autonomía ontológica de América en el pensamiento lascasiano	58
3. El descubrimiento de las Indias y de los indios.....	69
III. Hermenéutica lascasiana	73
1. El concepto aristotélico de esclavo por naturaleza.....	74
2. La concepción del indio como esclavo por naturaleza	76

3. Francisco de Vitoria: la duda ofende	80
a) Vitoria, defensor de los indios	80
b) Vitoria, defensor de los encomenderos.....	83
4. La interpretación aristotélica de Ginés de Sepúlveda	87
a) El animal <i>cuasi</i> -político	87
b) Sepúlveda desde la hermenéutica ontológica	91
5. Modernidad lascasiana	96
a) Hacia una fenomenología de la esclavitud	96
b) Hermenéutica lascasiana y hermenéutica analógica	99
c) El determinismo naturalista	110
d) Los indios, animales políticos	113
e) La revolución lascasiana	116
f) El descubrimiento de la alteridad negra	119
IV. La libertad de la conciencia religiosa	126
1. La libertad religiosa y la evangelización masiva.....	127
2. la libertad religiosa y el iusnaturalismo racionalista	131
3. La religión de la praxis	135
4. La religión de la vida	144
5. La religión de la muerte	149
V. Origen y carácter de lo político en el pensamiento lascasiano	155
1. Las Indias: una realidad en busca de filosofía.....	156
2. El origen de lo político y el origen de la propiedad visto desde los indios y desde las Indias	159
3. La naturaleza política del ser humano: ¿Ética u ontología?	164

4. El consenso del pueblo y la legitimidad de origen	170
5. La libertad y el derecho natural	176
VI. La Crítica de la razón imperial.....	182
1. En busca de una teoría de los derechos soberanos de todas las naciones.....	182
a) Sin Dios ni pacto: La ignorancia culpable de los derechos soberanos	183
b) La factibilidad de la soberanía múltiple y sus objeciones.....	189
c) Los límites de la soberanía imperial	194
2. La soberanía de la nación	199
3. El consenso del pueblo y la soberanía papal	202
4. Comunidad de comunicación lascasiana: Ética del discurso y derechos subjetivos	208
5. Las formas de gobierno en la filosofía política lascasiana	213
6. La Crítica de la razón imperial	219
a) La tiranía imperial	220
b) El derecho a la rebelión	224
c) El Imperio en América: entre la usurpación y el genocidio	227
d) ¿Abandonar las Indias?	233
7. La crítica al absolutismo: La soberanía popular y los límites del monarca	236
Conclusiones.....	243
Bibliografía	253

INTRODUCCIÓN

Bartolomé de las Casas está en el mejor lugar de México. Su estatua, situada al costado oriente de la primera catedral de América, mira permanentemente los vestigios de la civilización mexicana en su antiguo Templo Mayor. Ahí contempla cómo, despedazada, se rescata la historia de quienes defendió y valoró como habitantes de un otro tiempo clásico, tal vez sintiendo al azaroso devenir regalándole razón a sus primeras certezas. Y mientras, de reojo, también observa lo que ocurre en el Palacio Nacional.

El tiempo de Las Casas es tiempo de rupturas. En Europa las piezas de lo moderno comienzan a arrumbar las del medioevo. Su cultura se vive al final de una noche de encierro y en el anuncio de nuevas libertades. Se inventan otras formas de ver a la naturaleza, a Dios, al ser humano. América se pone al final de la Utopía capaz de imaginar el Nuevo Mundo, la posibilidad de volver a nacer para despertarse como los privilegiados de la historia. Desarmados los misterios metafísicos que literalmente rodeaban lo que los propios europeos habían considerado *el mundo*, sus capacidades buscaron potenciarse hasta más allá de cualquier límite. Las razones de la política trascienden lo que antes se ponderó racional para encumbrar reyes, Estados e Imperios. El poder obtenido había conquistado reinos donde no se ocultaba el sol, manifestación inequívoca del desbordante potencial del *ego* generado.

Pero ese mundo no era todo el mundo. Bartolomé de las Casas se salió de la vorágine eurocéntrica para observar la otra cara de la fiesta. Buscó a quienes nadie veía. Encontró que tras el *Nuevo Mundo* se escondían razones ignoradas de otro mundo vivo y viviente que era preciso rescatar. Observó en la opulencia de los nuevos ricos la negación, el despojo y la muerte de los habitantes originales. No había victoria que celebrar. Hombre apasionado, se hizo erudito para entenderlos y defenderlos. Empezó una vertiginosa lucha política que no pudo ser ignorada por la misma monarquía imperial y desarrolló una bastísima obra donde se establecían principios donde se condenaban las bases de

aquella naciente cosmovisión. Dijo y quiso decir lo que los muertos de América tuvieron que callar. En un siglo de rupturas, cuestionó como nadie la naturaleza del Imperio, sentando las bases de su ilegitimidad. A “La Iglesia en manos de Lutero” podría asemejarse “El Imperio en manos de Las Casas”.

Pero a pesar de su importancia y originalidad, se trata de un gran desconocido. Su nombre suena a indios, a caridad cristiana, a bondad ingenua, a causas perdidas que se pierden apenas al borde de la ignorancia. Su lucha y su obra, sin embargo, hacen imposible sumirlo en el olvido y es obligación al menos reconocer en su controversia con Sepúlveda el cuestionamiento a la visión hegemónica con la que habían sido concebidos los habitantes originales de ese continente novedoso a su cultura.

Bartolomé de las Casas es generalmente reconocido como defensor de los indios, cuestionado como historiador y negado como filósofo. Su contemporáneo *Motolinía* lo acusó ante el rey de intrigante; en 1571, apenas seis años después de su muerte, en el *Anónimo de Yucay* se considera que estuvo poseído por el demonio además de acusarlo por defender la “tiranía” de los incas. Siguiendo esa lógica, ya en el siglo XX Menéndez Pidal lo calificó de un paranoico con doble personalidad, mientras Edmundo O’Gorman lo admiraba por su pasión, pero descalificaba buena parte de sus planteamientos centrales al ubicarlos presas de la exageración. Polémico desde su inicio a la vida pública, los argumentos lascasianos consiguieron también que muchos reconocieran en ellos verdades dignas de defensa en los diferentes rubros de su actuación. Tanto Fernando *el Católico* como Carlos I (de España, V de Alemania) aceptaron juicios de su veredicto e incluso el último dictó leyes en consecuencia. A fines del siglo XVIII el revolucionario Dantón recuerda el nombre del fraile al momento de abolir la esclavitud en Francia; mientras que, en la Nueva España, Fray Servando Teresa de Mier se inspira en su obra para promover la ideología independentista. El mismo Simón Bolívar reconoce los méritos del fraile en su célebre *Carta de Jamaica*, proponiendo incluso el nombre de Las Casas para la nueva capital de la Nueva Granada liberada. En el siglo

XX, por citar algunos ejemplos, ha sido calificado por Juan Friede como precursor del anticolonialismo, pieza indispensable en la fundamentación de los derechos humanos por André Vincent y Mauricio Beuchot, y primer crítico de la Modernidad por Enrique Dussel. Así pues, la obra de Bartolomé de las Casas es de esas de las que no se puede ser indiferente, de las que invitan a encontrarse y definirse con o contra sus razones.

En el presente trabajo averiguaremos los principios de filosofía política inmersos en la obra lascasiana. Éstos se hallan explícita, pero sobre todo implícitamente, lo cual significa el sondeo de una cierta peculiaridad, pues Las Casas regularmente no es considerado autor filosófico. Ello se debe, en parte, a que nunca se presentó como tal. Al participar históricamente como defensor de los indios, su nombre está más bien inscrito dentro de la historia política que en la de la filosofía. Se le considera, eso sí, un autor propio y útil para entender el desarrollo del pensamiento latinoamericano. Se le concede, pues, ser “pensador”, no filósofo, insinuando que su pensamiento no tendría el carácter sistémico ni la originalidad para insertarlo dentro de la filosofía política.

Otra razón por la cual Las Casas ha sido excluido, seguramente más profunda que las anteriores, podemos hallarla en la ideología eurocéntrica donde descansan las historias de la filosofía dominante. Cuando se estudia una realidad externa del mundo europeo pareciera ocuparse de un mundo sin trascendencia filosófica. Si Aristóteles se preocupa de fundamentar la legitimidad de la *polis* griega es considerado perfectamente válido, lo mismo que si Maquiavelo lo hace con el *Stato* de Italia o Hegel con el Espíritu germánico (*germanische Geist*). Pero hablar de la legitimidad ontológica y política de los pueblos indios no parece suficiente para calificar el grado de filosófico.

Por supuesto, no necesariamente debe ser así. Es posible partir de supuestos contrarios. Aunque Las Casas nunca se consideró exactamente como un filósofo, sin embargo, hizo filosofía. Probablemente no lo hizo con la sistematicidad de otros autores, pero tampoco careció de método ni de originalidad en su perspectiva. En su obra subyace una serie de

tópicos inequívocos de la filosofía política: el origen del gobierno, la relación gobernantes-gobernados, el consenso, la soberanía, los derechos, la guerra, la legitimidad. Frecuentemente se sostiene que cuando habla de tales temas únicamente traslada conceptos de pensadores contemporáneos y antiguos. Era doctísimimo, pero no filósofo, suele concluirse.

Pero ese juicio es injusto. Como todo autor que hace un trabajo intelectual serio, académico, es preciso citar muchas autoridades. Varios de los conceptos utilizados por Las Casas no son suyos, lo cual es un recurso perfectamente válido. Pero con ellos, y a veces por ellos, se pueden crear ideas originales necesarias para el pensamiento filosófico. Eso por un lado. Por el otro podemos encontrar por lo menos un elemento definitivamente inédito: el lugar histórico desde donde sitúa su pensamiento. Haciendo una historia desde las Indias y una filosofía de los indios, la historia y la filosofía observan otra realidad. No una gesta heroica, sino la conquista y la usurpación; no la construcción de un imperio salvífico, sino la destrucción y la muerte de pueblos y gobiernos dignos. Es un fin más que un comienzo, porque su perspectiva está en los ignorados más que en los ignorantes; más una tragedia que una epopeya, porque su razón está en los indios más que en los españoles.

Así, Bartolomé de las Casas está inaugurando una nueva forma de hacer historia y filosofía política: desde las víctimas, desde los marginados por la razón dominante. Es una especie de contra-historia y contra-filosofía. Lo cómodo hubiera sido hacer lo que hicieron casi todos: sumarse a la fiesta. Él prefirió estar con los vencidos. Al rescatar la legitimidad histórica y política de las Indias, Las Casas comenzaba a hacer filosofía desde América.

Si es cierto que podemos calificar al pensamiento lascasiano de filosófico ¿en qué corriente sería pertinente considerarlo? La respuesta no es fácil. Parte de la escolástica aristotélico-tomista propia de la Escuela de Salamanca, probablemente la filosofía más

importante del siglo XVI. Sin embargo, tomará distancia con algunos de sus miembros, formulando planteamientos propios que no necesariamente cumplen con la ortodoxia salmantina. Con Francisco de Vitoria, por ejemplo, sostendrá claras coincidencias y discrepancias. Utiliza autores clásicos, como Aristóteles, con cuya teoría elabora sus análisis político, pero rompe con él cuando analiza la cuestión de la esclavitud. Como es natural, también se nutre del pensamiento patrístico, teniendo especial dominio de San Agustín. En fin, en su aparato crítico encontramos autores de tendencias diversas y divergentes, confluyendo en un extraño eclecticismo que, no obstante, sólo ocasionalmente se muestra falto de coherencia. Las Casas sabe articular sus ideas teniendo como hilo conductor el problema ontológico, político, moral, hermenéutico suscitado a partir de la conquista española, preocupación donde hizo converger autoridades de distinto cuño. Así pues, no es fácil etiquetar su pensamiento en corrientes preestablecidas. Por lo mismo, dadas sus particularidades, tal vez lo correcto sea hablar simplemente de una filosofía lascasiana, propuesta inscrita en el presente trabajo.

Para el análisis de la filosofía política lascasiana hemos recurrido a diferentes herramientas. Partimos de los principios propios del contexto en el que se desarrollan para encontrar influencias obvias, como la escolástica española y el humanismo renacentista. También lo hemos confrontado con filósofos modernos de épocas posteriores que abordan la misma temática, como Thomas Hobbes, John Locke, Jean Jaques Rousseau o Karl Marx, no con la finalidad de considerarlo un precursor o un profeta, sino simplemente para establecer semejanzas y diferencias en temas arquetípicos del pensamiento político y particularmente de la modernidad. Finalmente, hemos utilizado herramientas contemporáneas, particularmente las proporcionadas por la ética de la liberación, de Enrique Dussel, la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, la filosofía de la historia de Edmundo O'Gorman, la filosofía desde América Latina de Leopoldo Zea, la filosofía de la alteridad de Emmanuel Levinas, la hermenéutica ontológica de Martin Heidegger, la hermenéutica de Gadamer y la ética del discurso de Habermas, pues es pertinente pensar que con sus aportaciones podemos

entender a Las Casas desde la perspectiva actual.

La complicada vida de Bartolomé de las Casas hace necesario detenerse en algunos procesos políticos claramente inmersos en su obra. En el capítulo primero presentamos un acercamiento a su biografía intelectual, donde recorreremos aspectos esenciales de su lucha política, sin duda elementos básicos para entender los diferentes momentos de elaboración teórica. Y es que es difícil comprender a Las Casas sin el conocimiento de su experiencia como encomendero, su testificación de las masacres a los indios en Cuba, el sermón de Montesinos, su renuncia a la encomienda, el obispado en Chiapas o su controversia en Valladolid, acontecimientos esenciales de su historia personal que marcaron inequívocamente su ideario. Imposible no dejarse seducir por una vida como la de Bartolomé de las Casas, pero aun con eso no encontraremos una narración de sucesos, sino una relación entre circunstancias históricas y el desarrollo de su pensamiento filosófico.

En la segunda parte seguiremos de cerca la asunción lascasiana del (mal) llamado “descubrimiento de América”. Por ser éste un hecho clave para comprender la génesis y el desarrollo del pensamiento moderno, es indispensable detenerse en la forma en la cual Bartolomé de las Casas interpretó tan esencial suceso. En nuestro caso tal asunto adquiere relevancia mayor, pues entre las hipótesis presentadas está justamente la que hace de fray Bartolomé uno de los generadores de la filosofía desde América, lo cual significa que debió tener conciencia plena de la ruptura desencadenada por el “descubrimiento” así como del significado de “América” en cuanto eje articulador de una nueva forma de pensar el mundo. No es un asunto sencillo si tomamos en cuenta que una idea así cuenta con un adversario de la talla de Edmundo O’Gorman.

En el capítulo tercero seguiremos de cerca el polémico tema de la esclavitud por naturaleza, concepto acuñado por Aristóteles y que sirvió de base para las argumentaciones donde su justificaba desde los planos político y filosófico el dominio

de España sobre América. Para entender el tema fue necesario partir desde los discursos de Colón, las calumnias de Fernández de Oviedo, pasar por las dudas lamentables de Francisco de Vitoria y llegar hasta el puntilloso análisis de Juan Ginés de Sepúlveda a fin de corroborar cómo Bartolomé de las Casas se tiene que enfrentar a una ideología dominante que buscó dismantlar con una rigurosa crítica filosófica en donde fue necesario romper con el mismísimo Aristóteles. Veremos cómo el indio, mediante un trabajo hermenéutico, buscó ser liberado de la cárcel conceptual (y política) donde se le había encerrado, para convertirse en un interlocutor válido, la alteridad que abre la puerta para entablar un diálogo intercultural auténtico. Razones éstas, junto con su crítica al colonialismo naciente, sus nociones del derecho subjetivo, su idea de libertad religiosa o su noción sobre la cuarta parte de la tierra por las que fray Bartolomé debe ser considerado un autor moderno, aunque no de la modernidad dominante, sino de una modernidad otra, alternativa.

En la cuarta parte revisaremos brevemente la cuestión de la libertad de conciencia religiosa, expresión clara del derecho subjetivo y muestra inequívoca del humanismo alternativo profesado por Bartolomé de las Casas. También sobre la base de idea de diálogo, no aceptará el uso de la fuerza para la imposición del cristianismo, pugnando por el convencimiento como único medio válido. Del mismo modo, podremos apreciar algunos principios en los cuales se aprecia su idea religiosa, convergente en muchos aspectos con varios humanistas de su tiempo y divergiendo con claridad de las ideas contrarreformistas.

La quinta parte contiene un recorrido por los tópicos indispensables de la filosofía política abordados por Bartolomé de las Casas. Buscaremos el sentido en el que son manejados los conceptos donde se da razón de la naturaleza de la política, el origen del orden social, de la ciudadanía, de los derechos naturales, de la libertad política. Tomando como base los principios clásicos y en la confrontación con las ideas de algunos de sus semejantes modernos, como Locke y Hobbes, podremos calibrar su

originalidad además de ubicar el lugar de su propuesta.

En el último capítulo destacaremos la que sin duda es la crítica más radical al orden político dominante en occidente durante el siglo XVI. Desplegando una auténtica teoría de la soberanía, Las Casas desmantela las justificaciones jurídicas en las que descansaba el supuesto derecho español sobre América. Tomando como base la idea del consenso demuestra la injusticia de las conquistas y la legitimidad de los derechos de las naciones indias. Es probable que nos cause sorpresa encontrar conceptos como el de la soberanía popular, al igual que elementos de la ética del discurso como constitutivos del pacto en el que fray Bartolomé concibe tanto el origen legítimo como el ejercicio de un gobierno al que se le puede otorgar el calificativo de justo. Observaremos cómo son utilizados para conformar lo que hemos llamado su *crítica de la razón imperial*, por medio de la cual descalifica la razón estratégica y la concepción de la política sobre la que descansaba el imperio español.

En 1553 inició la actividad académica de la Real y Pontificia Universidad de México, origen legítimo de nuestra actual Universidad. Su primer catedrático fue fray Alonso de la Veracruz, quien dictó su cátedra *Relectio de dominio infidelium et justo bello*. Fray Alonso fue discípulo de Bartolomé de las Casas, cuya influencia se observa en ese trabajo y en su obra en general. Así pues, en su impulso vital, la universidad en América no nació para repetir el pensamiento europeo, sino para analizar la propia realidad americana. En ese objetivo la filosofía lascasiana se significa en la razón académica generadora de la actividad universitaria en América. La elección del marco de referencia de fray Alonso nos habla de la necesidad de vincular la actividad universitaria con la circunstancia política y social específica de México y, en general, del continente. En esa tradición es donde busca inscribirse la presente investigación.

I. BREVÍSIMA RELACIÓN DE LA CONSTRUCCIÓN INTELECTUAL DE BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

Todas las naciones del mundo son hombres, y de cada uno dellos es una no más la definición: todos tiene entendimiento y voluntad, todos tienen cinco sentidos (...) todos se huelgan con el bien y sienten placer con lo sabroso y alegre, y todos desechan y aborrecen el mal y se alteran con lo desabrido y les hace daño.

Bartolomé de las Casas

La vida de Bartolomé de las Casas está desgarrada por la modernidad. Como todos los hombres de su tiempo, vivió dos tiempos: El del mundo anterior a los viajes de Colón y el que le sucedió. Por momentos parece un hombre del medioevo, y en ocasiones, un profeta del mundo moderno. A veces razona como europeo, otras más como americano. Sus ideas están impregnadas por la angustia del tiempo naciente. Así pues, en la arqueología del pensamiento lascasiano es frecuente hallar piezas aparentemente inconexas, incoherentes, y que sin embargo bien pueden considerarse la expresión de una naciente filosofía. Necesario es revisar, por tanto, las diferentes etapas en las que Bartolomé de las Casas fue construyendo su pensamiento político para que después podamos analizar si es conveniente caracterizarlo como una auténtica filosofía política.

1. *¿Estos no son hombres?* : La concientización de un encomendero (1502-1514)

La polémica en torno a Las Casas comienza desde la fecha de su nacimiento. Por mucho tiempo se creyó ocurrido en Sevilla, durante 1474, pero después de las celebraciones de su quinto centenario (1974) los estudios de Helen Rand Parish y H.E. Weidmann indicaron que debió haber nacido en 1484 (razón por la que hubo, en 1984, otra

conmemoración). Los indicios de que el viejo dato era engañoso pudo darlos el propio fray Bartolomé, pues en su prólogo a la *Historia de las Indias*, escrito según él mismo en 1552, hace tres referencias a su edad; en las dos primeras dice que anda por los “sesenta y más”, pero en la tercera sólo le faltó decirnos su signo zodiacal: “(...) yo, muy pocos días, según dije, de sesenta y tres años (a Dios sean dadas inmensas gracias, que me ha concedido tan larga vida”,¹ lo cual ubicaría su nacimiento en 1489. Es ahí donde el dato no cuadra, pues entonces no pudo haber llegado a América graduado con mayores estudios en 1502, lo que no concuerda con su trayectoria.

Las dudas prosiguen en torno a su formación profesional donde tampoco se sabe a ciencia cierta cuál es el lugar de sus estudios. Su gran biógrafo Manuel Giménez Fernández cree que tuvo estudios humanísticos en su ciudad natal, sin pasar por la Universidad. Debió ser bachiller en artes y también pudo obtener las órdenes menores, que le permitirían ser doctrinero en la misión de Nicolás de Ovando. Aunque uno de sus más acérrimos enemigos, Gonzalo Fernández de Oviedo, lo trato de “licenciado”,² Las Casas nunca se ostentó como tal, y se aludió a sí mismo sólo como clérigo, primero, y fraile, después. No obstante, con base a sus orientaciones filosóficas y sus relaciones personales varios autores tienden a suponer que pudo haber hecho algunos estudios en la Universidad de Salamanca.

El primer vínculo directo con el Nuevo Mundo tuvo lugar cuando su padre Pedro de Las Casas regresó de la segunda expedición colombina, en 1498, y le consiguió como regalo un esclavo indígena de la zona del Caribe, quien lo acompañó por algunos días. Para entonces, el desgobierno en las Indias era ya un problema insoluble. Desde esa estadía de Colón (1493-1496) se presentaron circunstancias que en cierta forma marcarían el derrotero de los siglos de presencia hispana en América. Fue entonces cuando el descubridor comenzó el tráfico de esclavos indígenas, sin contar con autorización real.

¹ Bartolomé de las Casas, *Historia de Las Indias*, México, FCE. 1995, vol. I, p. 22.

² Henry Raup Wagner y Helen Rand Parish, *The life and writings of Bartolomé de las Casas*, Albuquerque, The University of New México Press, p. 4.

Tuvo que padecer el levantamiento de Francisco Roldán, a quien Colón había hecho gobernador de la isla Isabela, y buscó sublevarse con el argumento de la liberación de los indios,³ razón por la cual es factible considerar tal acto el origen de la demagogia indigenista americana, pues su objetivo real no era otro sino sacar mayor provecho del modo de producción que ya entonces se había empezado a instituir. La depurada visión mercantilista genovesa de Colón, así como la incipiente de los españoles, estaban encontrando un lugar propicio para desarrollar el provecho privado basado en la explotación esclavista, en contraposición al monopolio estatal pretendido por la Corona.

Durante el tercer viaje de Cristóbal Colón (1498-1500) las quejas contra su gobierno y el desprestigio alcanzado eran tales que la corte decidió enviar a Francisco Bobadilla, un juez pesquisidor que determinó hacer preso al Almirante, mandarlo de regreso a Castilla y tomar su lugar. El nuevo gobernante, sin embargo, no hizo desaparecer las quejas de los colonos hispanos, por lo cual la corte, en 1502, designó al comendador de Lares, Nicolás de Ovando, para ponerse al frente del gobierno de Las Indias. En esa misión se enlistó el joven sevillano Bartolomé de las Casas.

La misión de Ovando consistía en retomar el control de *Las Indias*, sujeta ya a las disputas privadas. La discordia provenía del nexo económico y político establecido entre españoles e indios. La forma de explotación con fines privados comienza ya a salirse del control de la Corona. El comendador Ovando (como antes la de Bobadilla) intentó hacer valer el orden de la Corona, y para ello había de concentrarse en los derechos de los indios. Así lo interpreta Las Casas:

Entre otras cláusulas de sus instrucciones fue una muy principal (...): que todos los indios vecinos y moradores desta isla fuesen libres y no sujetos a servidumbre, ni molestos ni agraviados de alguno, sino que viviesen como vasallos libres, gobernados y conservados en justicia, como lo eran los vasallos

³ Cfr, Las Casas, *Historia*, Libro I, vol. I cap. CXVII, pp 448-452.

de los reinos de Castilla, y mandándole asimismo que diese orden cómo en nuestra sancta fe católica fuesen instruidos (...).⁴

El propósito de la misión se convertiría en el objetivo de la vida de Las Casas. Entre la disputa de los intereses privados y los del Estado español, elegiría el de los indios, víctimas en medio de ambos.

A Nicolás de Ovando Las Casas lo califica como “varón prudentísimo y digno de gobernar mucha gente (en España), pero no indios, porque con su gobernación inestimables daños (...) les hizo”.⁵ En efecto, Ovando sucumbió de inmediato al privilegio de los intereses particulares de los colonos y prosiguió el desarrollo de las encomiendas ya iniciadas por Colón y que se habían convertido en la forma de explotación del trabajo dominante en las islas descubiertas. Gobernar en España no era lo mismo que hacerlo en Las Indias, pues las realidades de ambas eran perfectamente diferentes. Ese fue uno de los primeros aprendizajes políticos del joven Las Casas.

Pero tal evaluación no la haría sino algún tiempo después. Durante sus primeros años en el *Nuevo Mundo*, Las Casas fue testigo mudo, beneficiario directo y por ello cómplice pasivo de la situación establecida. No abunda sobre sus actividades en ese entonces, aunque admite haber participado en las expediciones hispanas en La Española (Haití, su nombre original) Su vida comenzó a cambiar hacia el año de 1510, cuando arriban los primeros misioneros dominicos bajo las órdenes de Pedro de Córdoba y con la presencia señera de fray Antón de Montesinos. Fue en ese mismo año que Las Casas se ordena como clérigo y ofrece su primera misa, según lo refiere él mismo en su *Historia de las Indias*.⁶

Al año siguiente, el cuarto domingo de adviento de 1511, esto es, cuando los colonos hispanos de La Española se disponían, sin mayor remordimiento, a celebrar la Navidad,

⁴ *Ibid.*, Libro II, cap. III, p. 214.

⁵ *Ibid.* pp. 213-214.

⁶ *Cfr Ibid.*, cap. 54, pp 385-386.

fray Antón de Montesinos leyó un impactante sermón discutido y acordado antes por todos los miembros de la orden. Seguro amargó la fiesta a más de uno. Las sentencias ahí establecidas fueron demoledoras:

(...) todos estáis en pecado mortal y en el vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, *¿con qué derecho y justicia tenéis tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios?* *¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido?* (...) *¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine, y conozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos?* (...) Tened por cierto que en el estado en el que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo.⁷ (Énfasis de quien transcribe).

Las palabras de Montesinos encierran muchos de los argumentos sobre los que después profundizará Las Casas. Ya se trata a los españoles de tiranos, en una sencilla pero profunda caracterización de la forma de gobierno establecida en los nuevos dominios. Se cuestiona la legitimidad que faculta su jurisdicción. También señala la injusticia de las guerras que se llevan a cabo, es decir, de la conquista misma. Reclama el hecho de haber marginado la evangelización, uno de los objetivos bajo los cuales el Papa Alejandro VI otorgó la autorización. Y lo más importante, se refiere a los indios como ánimas racionales, prójimos con la misma estatura humana de los españoles. El *¿Estos, no son hombres?* se convertiría tal vez el cuestionamiento básico sobre el que Montesinos y Las Casas fundaron su pensamiento y *praxis*.

El impactante sermón, sin embargo, no provocó la inmediata transformación de Las Casas. Lejos de ello, al año siguiente se alistó como capellán de Diego Velázquez en la expedición a Cuba. Ahí atestiguó diversas guerras en donde se extendió el genocidio practicado por los españoles. Como recompensa a sus servicios le fue otorgado una encomienda junto con el padre Pedro de Rentería. A pesar de su propio juicio sobre haber tratado bien a los indios bajo su jurisdicción, confiesa haberlos hecho trabajar en

las minas, lo cual significaba que “en aquella materia tan ciego estaba por aquel tiempo el buen padre (él mismo), como los seglares que tenía por hijos”.⁸ Así pues, los severos cuestionamientos expresados por Montesinos no fueron suficientes para transformar el modo de vida ni las condiciones del recién ordenado clérigo. Y sin embargo, desde entonces no fue el mismo.

Los ecos del sermón llegaron a los oídos del rey Fernando *El Católico*, quien mandó llamar a Montesinos. Lo reprendió sobre todo por el cuestionamiento a la legitimidad española sobre el Nuevo Mundo. Preocupado, convocó a una junta de teólogos que deliberara sobre la situación. Ésta se llevó a cabo en Burgos, en 1512. En ella destacamos podemos distinguir tres interpretaciones, que hacen las veces de tesis, antítesis y síntesis. Primero podemos señalar la del licenciado Gregorio (la *tesis*), quien se basó en Aristóteles para hacer la distinción entre hombres libres y esclavos por naturaleza y, consecuentemente, dos formas de gobierno propias para cada grupo, la real y la tiránica, siendo ésta la más adecuada para los indios, por tener naturaleza de siervo. A tales ideas se opuso Matías Paz (la *antítesis*), quien consideró a los indios como libres, aunque se les podía esclavizar en caso de rechazar el cristianismo. Palacios Rubios (la *síntesis*), por su parte, generó una postura intermedia, conciliadora, que sería concluyente: invocó la autoridad de Enrique de Susa, *el Hostiense*, teólogo del siglo XIII, quien postuló la potestad del Papa sobre todo el mundo, lo cual nulificaba la autoridad de los caciques americanos. Como resultado, de la discusión, Palacios redactó el *Requerimiento*, una especie de invitación a los indígenas a someterse por la buena, o de lo contrario, por la guerra. El hecho de “invitarlos” implicaba ya que se aceptaba su racionalidad, aunque el documento se leía en castellano, sin traducción para los indígenas, por lo cual funcionó simplemente como una burda forma de justificar la invasión.

Así las cosas cuando Las Casas preparaba su sermón de la Pascua, en 1514. Confiesa haberse conmovido especialmente con la lectura del Eclesiástico 34: 25-26: “Es la vida

⁷ *Cit pos.* Las Casas, Lib III, cap. IV, pp 441-442.

de los pobres el pan que necesitan, y es un hombre sanguinario cualquiera que se lo quita. Quien quita a alguno el pan ganado con su sudor, es como el que asesina a su prójimo.” Así, según él mismo refiere (Lib. III, cap. LXXIX), recordó que algunos años antes un sacerdote dominico le negó la absolución por tener indios encomendados en la Española. Las Casas manifestó su desacuerdo con tal opinión e incluso posteriormente absolvió españoles con indios encomendados. Pero no más. Había encontrado su propio camino de Damasco y padeció un arrepentimiento retrospectivo que le motivará a transformar su vida y doctrina de una vez y para siempre. Desde este momento observará con una nueva perspectiva lo ocurrido antes y lo que vendrá después. Aplicando los términos de la filosofía de la liberación, podemos decir que ha ingresado en una dimensión donde se observa participe de un sistema que obstaculiza la vida de los indios. Que éstos preserven su vida será el criterio material por el cual fundamentará su pensamiento ético.⁹

Abandonó su encomienda, ante la sorpresa del gobernador Velásquez, y poco después, el 15 de agosto, fiesta de la Virgen María, dio su primer sermón en el cual condenó el repartimiento de indígenas y pidió la restitución de lo robado. Los feligreses se escandalizaron, pero a semejanza de lo ocurrido con la disertación de Montesinos, no se convirtieron, según la propia referencia lascasiana. De entonces en adelante, esa sería una situación común a la que el clérigo se deberá enfrentar. Había nacido la doctrina de Bartolomé de las Casas.

El Las Casas encomendero se encontraba sometido por el que entonces ya era pensamiento hegemónico dominante. A primera vista la doctrina cristiana se muestra como la gestora de su visión alternativa, pero tal conclusión puede resultar insuficiente, pues cristianos se confesaban la totalidad de los colonos hispanos. La clave se la dio una cierta hermenéutica cristiana, no compartida por todos ni por la mayoría. Esa

⁸ *Ibid*, cap. XXXII, p. 546

⁹ Utilizaremos los momentos de la ética de la liberación de Enrique Dussel para entender la propuesta ética lascasiana. Cfr Enrique Dussel, *Ética de la Liberación*, Madrid, Trotta, 1998.

interpretación implicaba una visión crítica, y tal la obtuvo al mirar al indio, ya convertido en la exterioridad del sistema.

2. La paz factible: El inicio del humanismo americano (1515-1521)

Bartolomé de las Casas había adoptado el punto de vista preconizado por los dominicos y, en 1515, decidió regresar a España para informar al rey lo que sucede en las Indias. Se hizo acompañar nada menos que de fray Antón de Montesinos, quien entonces era la figura más visible de la causa de los indios. Consiguió entrevistarse con el rey Fernando el 23 de diciembre presentando su *Informe al Rey sobre los malos tratos y mortandades de los indios en Cuba y otras islas*. Aunque el rey muy probablemente no leyó el documento debido a la enfermedad que lo aquejaba, Las Casas refiere una larga conversación donde le expuso lo ahí escrito. Denunció los malos tratos a los indios e infirió que con ellos la Corona perdía riquezas.¹⁰ Se trata del primer escrito donde se ve esbozada su naciente doctrina. Y se trata también del inicio de su larga lucha política.

El rey murió en enero de 1516. En su lugar quedaron interinamente como regentes el cardenal Francisco de Cisneros y el deán de la Universidad de Lovaina Adriano de Utrecht (posteriormente nombrado Papa), quienes en su función se mostraron receptivos a los argumentos de Las Casas. El clérigo desdobló el documento presentado al rey y formuló el *Memorial de Agravios* y el *Memorial de los Catorce Remedios*. En el primero hace una relación del trato despótico que estaban sufriendo los indios, y en el segundo elabora una propuesta alternativa para la colonización hispana en las Indias, preocupaciones que estarían planteadas en muchos de los escritos realizados posteriormente. El plan alternativo contemplaba, según la propia referencia de Las Casas, poner a los indios en libertad y dismantelar las encomiendas, medio de explotación que, a su juicio, era el principal responsable de la enorme mortandad de los

¹⁰ Cfr., Las Casas, *Historia*, Libro III, cap. LXXXIV.

indios.¹¹ A cambio, propondrá un sistema donde pudieran convivir los intereses de la Corona con los pueblos sometidos. Había observado lo perjudicial que resultaba para los indígenas la desarticulación de sus comunidades, por lo que sugiere que los pueblos indios indivisos fueran administrados por comunidades de campesinos españoles. Los indígenas cederían sus tierras voluntariamente; asimismo, refiere que el plano de igualdad entre españoles e indios posibilitaría el mestizaje entre ambos grupos. Con ésta última insinuación, Las Casas mostraba con absoluta claridad su convicción de la plena semejanza en dignidad de los indios con cualquier otro ser humano, además de convertirse en pionero en la promoción del mestizaje como una solución natural al enfrentamiento entre pueblos y culturas.

La plena humanidad de los oriundos de las Indias era para él tan obvia que vislumbra un cercano futuro hispano-indio. Sin embargo, en su misma propuesta acepta, como incentivo para los españoles, la inclusión de esclavos negros, comerciados por los portugueses a consecuencia de su conquista y explotación del África subsahariana desde la primera mitad del siglo XIV. De hecho, Las Casas apoyará la compra de esclavos negros por lo menos hasta mediados de la década de los cuarenta, y no la condena explícitamente sino hasta su *Historia de las Indias*, en los cincuenta, según se verá en nuestro análisis posterior.

El plan alternativo del clérigo sevillano incluía, como señuelo para la Corona, la promesa de que tal forma de explotación sería más productiva que la articulada por la encomienda. En su hipótesis se preservaba la vida de los indios, y con ella, su capacidad productiva; además, la ambición privada del encomendero sería sustituida por el interés colectivo inserto en su comuna. Es sintomático que, justo en el año de articular dicha propuesta, Tomás Moro haya publicado su *Utopía*. Contra lo que pudiera pensarse, la suposición más probable es que Las Casas haya influido a Moro, y no al revés. Según

¹¹ Cfr., *Ibid.*, cap. LXXXV.

esta hipótesis, el clérigo sevillano pudo haber mandado un manuscrito en latín a Flandes, a finales de 1515, donde se encontraba el rey Carlos V. Erasmo, entonces consejero real, pudo haber remitido a Tomás Moro.¹² Pero aun cuando las similitudes son obvias, también lo son las diferencias. Ambos trabajos expresan derroteros análogos de humanismos diferentes. El europeo, con un proyecto irrealizable, y el americano, planteándose como necesidad irreductible una propuesta con bases prácticas. En ese sentido, sería equívoco calificar al proyecto lascasiano de “utópico”, pues su no realización no se debió a la inaplicable perfección de sus propuestas, sino a que los intereses políticos trastocados contaban con una fuerza mayor que su propuesta.

La regencia de Cisneros y Adriano, junto con los miembros del Consejo Real, acopian de información y formulan su propio análisis, producto del cual elaboran una *Instrucción* en donde se comisionaba a un grupo de frailes jerónimos hacer una investigación en las Indias producto de la cual se determinaría si los indios son o no capaces de gobernarse por sí mismos.¹³ En el plan se consideraba la esclavitud de los caribes y mantener la encomienda. Las Casas estimó parcial el informe y advirtió en él una visión calumniosa hacia los indios. La regencia trata de conciliar a las partes dándole al clérigo sevillano el título de *Procurador Universal de los Indios* y enviándolo junto con los tres jerónimos con quienes compartiría el viaje. A partir de entonces, y hasta su muerte, se convertirá en la figura principal de la defensa de los indios y en el principal crítico de la presencia hispana. El título concedido, a semejanza de los actuales *ombudsman*, no tenía facultades coercitivas, pero sí una autoridad moral y política capaz de influir o modificar ciertas decisiones sobre su ámbito de competencia.

Parten a las Indias en noviembre de 1516. En ellas el clérigo advierte la pronta alianza de los jerónimos con los encomenderos, decidiéndose a regresar para denunciar lo

¹² La hipótesis es de Víctor N. Baptiste en *Bartolomé de Las Casas and Thomas Moro's Utopía*, p. 62, cit. pos. Gustavo Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 1993, pp. 121-22.

¹³ Lewis Hanke considera la expedición jerónima el primer experimento sociológico en América, vid, *Estudios sobre fray Bartolomé de Las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española en América*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1968, pp. 3-56.

sucedido en mayo de 1517. Se entrevista con el cardenal Cisneros, pero éste muere poco después. La investigación de los jerónimos determinó, como era de esperarse, que los indios no eran capaces de gobernarse por su cuenta; a pesar de ello, denunciaron algunos malos tratos y consiguieron el cierre de varias encomiendas.

Poco después de la muerte de Cisneros, Carlos I (V de Alemania) arriba a Valladolid para asumir la monarquía vacante. Las Casas consigue que fray Pedro de Córdoba, provincial de los dominicos en la Española, ponga al tanto al nuevo rey y se forme una opinión favorable sobre las labores que recientemente ha desarrollado. Paralelamente, el flamante *Procurador* toma como base el proyecto de 1516 para formular uno nuevo, más preciso y atractivo para la Corona y los futuros colonos. Pide una selección más depurada de los labradores; otorga a las familias españolas, y en particular a su jefe de familia, la facultad de conducir a las comunidades indias con la finalidad de que consigan enseñarles técnicas agrícolas. No obstante, la semejanza entre indios e hispanos se denota cuando confirma la idea del mestizaje en la nueva comunidad, así como en su propuesta de administración en manos de un “alcalde de cristianos viejos” y un alcalde indio. Igualmente enfatizó, como no se atrevió a hacerlo antes, que los indios debían ser considerados libres.¹⁴ La evangelización estaría a cargo de colonos seculares.

El plan sólo contemplaba las islas, pero debido a las noticias de fray Pedro de Córdoba sobre las incursiones a Tierra Firme, Las Casas la incluye en su proyecto, que finalmente presenta en 1518 al canciller de origen flamenco Le Sauvage. Entonces sustituyó la idea de la migración familiar por campesinos-colonos y advierte que los pueblos indios pueden ser transformados en vasallos y pagar impuestos. Recomienda de nuevo la importación de esclavos negros así como exenciones de impuestos. El resultado sería una especie de fortaleza-factoría mucho más productiva que la encomienda. Las voces escépticas no se hicieron esperar. Entre ellas destaca la del Licenciado Aguirre,

¹⁴ Dos trabajos indispensables sobre el proyecto de Las Casas se encuentran en Marcel Bataillon, *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*, pp. 45-136; y Ángel Losada *Fray Bartolomé de Las Casas a la luz de la moderna crítica histórica*, pp 102-158.

miembro del Consejo Real y de la Inquisición, quien, según el clérigo Las Casas, le reprocha querer sacar utilidades de su misión en Las Indias. La respuesta a tal cuestionamiento fue dada en términos teológicos:

Desque vi me querían vender el Evangelio y por consiguiente a Cristo, y lo azotaban y abofeteaban y crucificaban, acordé comprallo, proponiendo muchos bienes, rentas y riquezas temporales para el rey, de la manera en que vuestra merced habrá oído”.¹⁵

La dura respuesta ofrecida permite distinguir varios sentidos. Primero, la defensa de la humanidad plena de los indios, que llega al grado de asemejarlos con el mismísimo hijo de Dios. Los indios son el Cristo crucificado. El segundo sentido es plenamente ético: la “compra” de Las Casas no revela su carácter pragmático, ni, como algunas veces se ha dicho,¹⁶ su espíritu todavía vigente de encomendero, sino la necesaria factibilidad de su propuesta ética, que necesitaba practicarse de inmediato para salvar vidas, o en términos teológicos, *salvar a Cristo*.

La novedosa propuesta colonizadora suscitó también una breve controversia con Juan de Quevedo, obispo de Tierra Firme, quien, utilizando a Aristóteles, señaló al rey que los indios eran esclavos por naturaleza, lo cual fue refutado por Las Casas, añadiendo que “*El Filósofo*. era gentil y está ardiendo en los infiernos, y por ende tanto se ha de usar de su doctrina, cuanto con nuestra sancta fe y costumbre de la religión cristiana conviniere”.¹⁷ Con ello se alinea al pensamiento tomista, pero su toma de postura le permitirá ir más allá, como lo observaremos en su oportunidad. Por lo pronto, quedaba claro el posicionamiento ontológico del sevillano, quien estructuraba su parecer contra el planteado desde las posturas ya hegemónicas.

¹⁵ Las Casas, *Historia*, Lib III, cap. CXXXIX, p. 309.

¹⁶ Por ejemplo, Losada, *op. cit.* o Juan Friede, *Bartolomé de las Casas, precursor del anticolonialismo*, México, Siglo XXI, 1974.

¹⁷ Las Casas, *Historia*, Lib III, cap. CXLIX, p 343.

El rey Carlos V finalmente le concede dos mil leguas para ejecutar su proyecto en Cumaná, tierra firme (en la actual Venezuela) donde ya existían misioneros dominicos. Las Casas lleva 50 labradores para concretar su misión, a quienes su colaborador Berrio no seleccionó como le fue solicitado. Su nueva travesía, iniciada en noviembre de 1520, fue un desastre de principio a fin. Al llegar a San Juan le enteran de un levantamiento indígena en la zona encomendada por el rey, en el cual fueron muertos frailes dominicos. Las Casas explica que tal se debió a una incursión previa al mando de Alonso de Hojeda. No puede evitar la expedición de Gonzalo de Ocampo, quien somete y esclaviza a los indios de la región, asesinando al cacique rebelde. Va a tratar la situación con la Audiencia de Santo Domingo, cuyos miembros le proponen negociar acordando cuatro provechos bajo su autorización: pesca de perlas, rescate de oro, hacer esclavos y participación a Las Casas de los beneficios. Éste aceptó, a su pesar, con la idea de que no tener más remedio, aunque había, sobre todo, una cierta razón estratégica. Asociarse con los explotadores le permitiría exigirles evitar el maltrato a los indios. Creyó que podrían conformarse con el oro y las perlas, y confiesa abiertamente que el permiso a la esclavitud no era sino una estratagema de su parte donde, “en su ceguedad (...) se engañaron” al pensar que realmente podría autorizarla.¹⁸ Pero eso no detiene el fracaso. Sus labradores se dedican al saqueo en San Juan, lo mismo que su colaborador Francisco de Soto en Cumaná. La codicia de los colonizadores, incluida su propia gente, hizo fracasar su proyecto antes de poder aplicarse.

3. *Sublimis Deus* vs Sublime encomendero (1522-1540)

Después del fracaso, Domingo de Betanzos (quien después sería un encendido defensor de la causa de los encomenderos) lo convence para que ingrese en la orden dominica, donde es aceptado en 1522. Su encierro en el convento lo aleja de la vida pública por

¹⁸ *Historia* Lib.III, cap. CLVII, p. 373.

alrededor de una década. Pero es ahí donde seguramente adquiere su principal formación académica.

La vida monástica le sirvió para afinar sus ideas y radicalizar sus convicciones. Se mantuvo en la Española hasta 1534. Durante ese lapso, en 1527, predicó en Puerto de Plata y sus sermones hicieron sentir ofendidos a los oidores, quienes protestaron ante los superiores del fraile y consiguieron se le prohibiera predicar en dos años.¹⁹ En 1529 Antón de Montesinos lleva a la corte española un nuevo memorial denunciado la esclavitud de los indios; mismo que repercutió en una ordenanza antiesclavista proclamada en 1530. El estilo del memorial indica con claridad la autoría de Las Casas,²⁰ con lo cual comenzaba a restaurar su obra reformadora suspendida por su tropiezo en Cumaná.

En 1519, en la isla de la Española, el cacique llamado *Enriquillo* (ya bautizado) se levantó en armas en contra de la dominación española a causa de que el encomendero Valenzuela intentó violar a su mujer. Era ésta una práctica común, una especie de derecho de los *colón*-izadores en el sentido más literal del término, es decir, debido a los hechos urdidos por los acompañantes de Colón, pues aquellos a quienes el almirante dejó en las islas del Caribe en su primer viaje, y los encontró muertos al regresar meses después, a juicio de Las Casas, muy probablemente hayan sido asesinados por abusar, o intentar hacerlo, de las mujeres de los habitantes de la tierra “descubierta”. Contra tal costumbre se levantó Enriquillo. Su “ejército”, aun cuando no llegaba a más de cien militantes, no podía ser reducido por los colonizadores hispanos. En 1534 Las Casas logró entrevistarse en dos ocasiones con el cacique alzado, hasta que finalmente lo convence a deponer las armas. Modestamente, el fraile se ufana de su triunfo: “(...) lo truxe a Santo Domingo y lo confirmé al servicio de Su Majestad”.²¹ Era la primera prueba irrefutable de que se podía llegar a un entendimiento, un consenso con los indios

¹⁹ Cfr. Helen-Rand Parish y Harold E. Weidman, *Las Casas en México*, México, FCE, 1996.p. 30.

²⁰ Es la conclusión de Parish, *ibidem*.

²¹ *Cit. pos.* Parish, p. 29

sin necesidad de las armas. Sin renunciar a su alteridad, el *Otro* podría ser también vasallo con plenitud de derechos.

Durante la obtención de tal éxito político, fray Bartolomé redactaba su primer gran tratado bajo el radical título: *Del único modo de atraer a los indios a la verdadera religión*, un amplio volumen de siete capítulos, de los cuales sólo tres se conservan, cuya elaboración debió concluir hacia 1539. Se trataba de una respuesta a Domingo de Betanzos, quien tres años antes había persuadido al Papa Clemente VII sobre la inferioridad de los indios. En *Del único modo* hallamos una severa caracterización de las conquistas hispanas como tiránicas, y una sólida argumentación teológica de la evangelización pacífica. El único modo de evangelizar era mediante el diálogo razonado y el consecuente consentimiento de los indígenas.

Durante el proceso de redacción, en 1536, acudió a dos juntas con diversas autoridades eclesiásticas en la Ciudad de México, donde acudieron, entre otros, Vasco de Quiroga, fray Juan de Zumárraga, y fray Toribio de Benavente *Motolinía*, quienes compartían ideas en favor de los indios. Los resultados de las deliberaciones se asentaron en tres actas que fueron llevadas a Roma por Bernardo de Minaya. Al año siguiente el Papa Paulo III emitió tres decretos que, de acuerdo a Helen-Rand Parish, debieron corresponder a las actas de México: *Pastorale officium*, donde se condenaba a la excomunión a los esclavizadores de indios; *Altitudo divino concilii*, que regulaba bautizos, matrimonios y fiestas de indios, y *Sublimis Deus*, en el cual se acepta la humanidad plena de los indios, además de señalar que “aunque estén fuera de la Fe de Cristo, no están privados ni se deben privar de su libertad y dominio de sus cosas”; y la obligación de conducirlos a la fe “por la predicación de la palabra de Dios y el ejemplo de la buena vida”; todas ellas ideas sustentadas por Las Casas en *Del único modo*. Estos textos debieron ser conocidos por Francisco de Vitoria antes de dictar en Salamanca su cátedra *De indis*, por muchos considerada el inicio del derecho internacional moderno,

que por lo arriba expresado Parish destaca sería más justo y preciso situar en las ideas lascasianas.

El presidente del Consejo de Indias, el cardenal García de Loaysa, quien en 1534 había derogado la ordenanza antiesclavista promovida por Montesinos cuatro años antes, reprendió a Minaya e indujo al emperador solicitar una revocación de los decretos papales, particularmente *Pastoralle officium* y *Sublimis Deus*. Del primero consiguieron fuera derogado, y del segundo sencillamente se prohibió su circulación. *Altitudo divini* fue acatada, pero no cumplida. Así, los intereses de los encomenderos, que ya antes se habían impuesto a la Corona, ahora conseguían hacerlo sobre la mismísima Roma.

En 1536 Bartolomé de las Casas, a su paso por Guatemala, recibió el desafío de un grupo de conquistadores para aplicar su método en la zona de Tuzulutlán, apodada por ellos “Tierra de Guerra” por el carácter irreductible de sus pobladores. Las Casas acepta y consigue al año siguiente el permiso correspondiente del gobernante de la región, Alonso de Maldonado. Para su empresa logró el apoyo de los frailes Rodrigo de Ladrada, Pedro de Angulo y posteriormente Luis de Cáncer, fervorosos misioneros críticos de la violencia española. Durante dos años establecieron una labor diplomática con los indios de la zona. Ante la tirantez reinante por el descontento de los conquistadores y encomenderos de Guatemala, Las Casas decide solicitar una nueva entrevista con el rey. Hábil negociador, no le iría a pedir apoyo, sino a ofrecerle un nuevo método de conquista. Se arma con las cartas de recomendación de Maldonado, Marroquín (obispo de Guatemala), Zumárraga e incluso de Pedro de Alvarado, un adversario político, para viajar a España y apersonarse ante el rey.

Su armamento pesado, sin embargo, provendría de su puño y letra. Durante su estancia en la Nueva España entre 1538 y 39, más específicamente con los franciscanos en Tlaxcala y los dominicos en Oaxaca, Las Casas debió concluir *Del único modo* y

probablemente también la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*,²² documentos que conmoverían a la corte y serían determinantes para las leyes de 1542. La *Brevísima*, el más conocido de los textos lascasianos, es un resumen de las atrocidades hispanas cometidas en la conquista de las islas y la tierra firme. Sus detractores consideraron el texto difamante y, en el mejor de los casos, le otorgan un carácter propagandístico. A pesar de que pueden encontrarse inexactitudes, el texto, sin embargo, consigue convertirse en la voz de los excluidos, en la de los muertos que, de no ser por textos así, jamás hubieran adquirido significado para la historia.

4. Leyes nuevas, obispo nuevo (1540-1546)

Acompañado de Ladrada (Angulo y Cáncer se quedaron en Tuzulutlán) y Jacobo de Testera, quien también había practicado exitosamente la evangelización pacífica en Yucatán, llega a España a inicios de 1540. Su estancia duraría cinco años, en los cuales proseguió su labor política de influencia directa para con las Indias. Primeramente consigue cuatro cédulas de protección a otros tantos caciques que los hacía directamente dependientes de la Corona, amén de concederle oficialmente a Angulo, quien dominaba el lenguaje quiché, la dirección del proyecto. El Consejo de Guatemala protesta ante el rey y acusan de agitador a Las Casas. Mientras, éste también se dirige al monarca, quien se hallaba en Flandes, y le señala los riesgos que corren sus posesiones en las Indias, peligro ante los cuales le presenta soluciones.

Las Casas y Testera iniciaron en España una campaña de denuncias contra la situación en las Indias. En ella fray Bartolomé tuvo encuentros con Bernal Díaz del Castillo²³ y Hernán Cortés. El rey Carlos I le ordena que exponga ante una comisión de prelados y

²² *Ibid.*, pp. 43-44

²³ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Porrúa, 1999, p. 502.

consejeros su plan de salvación a los indios. Lo hace en las Juntas de Valladolid y Barcelona, donde presentó su *Memorial de los 18 remedios* (de los cuales sólo se cuenta con el octavo). Ahí establece que los repartimientos están conduciendo al “despoblamiento” de las Indias (de haber existido el concepto “genocidio” seguramente lo hubiera utilizado) Además leyó su cáustica *Brevísima*, la más severa acusación elaborada en contra de la conquista. Como resultado de esas juntas, se expidieron las *Leyes Nuevas*, el 20 de noviembre de 1542.

Las *Leyes Nuevas* buscaban incrementar la participación política de la Corona y disminuir la de los encomenderos. Son claras en el fortalecimiento de las atribuciones de las Audiencias, de las que, dice la ley cuarta “han de servirnos en tener especial cuidado del buen tratamiento de los indios y conservación de ellos”. Además, pide que en las disputas con o entre los indios “no se hagan procesos ordinarios (...) sino que (...) sean determinados guardando sus usos y costumbres no siendo claramente injustos”. (Énfasis de quien transcribe). El carácter de esta ley puede sorprender incluso en nuestros días, pues enfáticamente se argumenta la tolerancia del modo de vida indígena y de su propio sistema jurídico, el que deberá convivir junto con el español, aunque éste se reservaba el derecho de aceptación de aquellos usos y costumbres.²⁴

Enfáticamente, la ley quinta establece que “por ninguna causa de guerra no otra alguna, aunque sea so título de rebelión (...) ni de otra manera, no se puede hacer esclavo indio alguno”. Las leyes séptima y octava señalan que los indios no podrían llevar cargas ni participar en la pesquería de perlas en contra de su voluntad, pues “estimamos en mucho más, como es razón, la conservación de sus vidas que el interés que nos pueda venir de las perlas”. Faculta a las Audiencias para limitar el número de indios a los encomenderos y de quitárselos a aquellos que los maltratan (leyes diez y once). Pero la

²⁴ A los indígenas les asistía un derecho de gentes, que los españoles debían respetar. Tal principio, casi idéntico, sería una de las demandas centrales del EZLN, a finales del siglo XX. Y, como en el siglo XVI, la clase dominante se negaría a aceptar la validez del derecho indiano. Es, sin embargo, una prueba de la vigencia moral y práctica de los principios lascasianos.

ley doce fue la más radical, pues ahí se ordenaba que “de aquí en adelante (ninguna persona) pueda encomendar indios (y que) muriendo la persona que tuviere los dichos indios, sean puestos en nuestra Corona Real”,²⁵ con lo cual no se suprimía la encomienda, pero se le condenaba a muerte.

Por lo visto, la Corona había advertido que el interés privado de los encomenderos, desarrollado en una especie de híbrido feudal-esclavismo-capitalismo, minaba su soberanía además de afectar su participación en las ganancias, tal como lo había advertido antes Bartolomé de Las Casas.

Como bien lo refiere Marcel Bataillon,²⁶ puede resultar simplista atribuir a Las Casas toda la responsabilidad moral de las *Leyes Nuevas*. Silvio Zavala destaca que la mayoría de los miembros del Consejo de Indias estaba en contra de la encomienda.²⁷ Eso aunado a la impugnación del Rey Francisco I de Francia, quien desconoció la legitimidad de la donación papal y amenazaba con un probable enfrentamiento con España, razón que también debió haber impactado en Carlos I para decidirse por encontrar nuevas formas de legitimación. Aun así, tampoco puede negarse que el ascendiente moral de Las Casas sobre el rey debió ser un elemento básico para impulsar la nueva legislación, así como el hecho de que en ésta se encuentran inscritos los principios filosóficos y políticos lascasianos.

Y sin embargo, las leyes de 1542 no dejaron plenamente satisfecho a fray Bartolomé. En su *Parecer*, fechado poco después, lamenta que no se haya condenado el término “conquista”, no haber oficializado la evangelización pacífica como único método además de tampoco haber decretado la supresión inmediata de todas las encomiendas. Manifestó que se debía prohibir la esclavización futura de los indios, pero pedía el envío de pobladores españoles y esclavos negros. El concepto de esclavitud, pues, no recibía

²⁵ Tomadas de Esteban Arroyo, *Los primeros y principales abanderados de los derechos humanos de los indios fueron los dominicos*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 1983. pp. 229-39.

²⁶ Cfr. Bataillon, *op. cit.*, pp. 215-17.

todavía el trato filosófico necesario para cuestionarlo en su origen último, lo cual no ocurrirá sino hacia 1554, cuando redactaba los últimos capítulos del libro primero de la *Historia de las Indias*.

En 1543 Carlos V pretende iniciar la colonización hispana de China, a la que entonces se suponía relativamente cerca de la Nueva España. El método de conquista planteado es el de la evangelización pacífica, lo cual significaba que se había adoptado ya como método oficial. No se hace referencia ya a la concesión papal, cuyo carácter legitimador había sido cuestionado particularmente por Francisco de Vitoria. El 1 de mayo se hacen efectivas las concesiones que fray Bartolomé había demandado para Tuzulutlán, localidad que posteriormente fue llamada Verapaz: los caciques son considerados libres de encomienda y recuperan sus prerrogativas originales, lo cual significaba que Carlos V sería emperador sobre muchos reyes, el modelo político aconsejado por Las Casas en sus *Treinta proposiciones muy jurídicas* y que, si bien puede considerarse inspirado por el mundo medieval, en América representaba una innovación auténticamente revolucionaria, pues se reconocía no sólo la humanidad, sino la legitimidad plena de la organización política indiana. Y un elemento no menos importante: los caciques indígenas aceptarían, por consenso, la autoridad del rey de Castilla.

Como consecuencia de lo anterior, el 20 de diciembre Bartolomé de las Casas fue electo obispo de Chiapas, y es consagrado como tal el 30 de marzo del siguiente año. Pide al Papa se considere bajo su jurisdicción Verapaz y la zona lacandona, amenazada ya por los conquistadores. Mientras eso ocurría en la península, en la Nueva España la situación se torna por demás tensa. Los conquistadores de la zona de Tuzulutlán son informados que sus encomiendas han sido desautorizadas y regresadas a los caciques. Montejo envía invasores españoles al territorio restringido y los caciques se quejan amargamente con Angulo. Alonso de Maldonado se había casado con la hija de Montejo y dirige entonces sus intereses al lado de los conquistadores. En Guatemala el Cabildo

²⁷ *Cit. pos.* Losada, *op. cit.*, p.188.

hace una “encuesta” en la que se condena la evangelización lascasiana y sus caciques protegidos.²⁸

Es en ese ambiente hostil que Las Casas llegó a Campeche, después de pasar por la Española, en enero de 1545. Las autoridades del lugar, que lo hacían responsable de las *Leyes Nuevas*, lo hostilizaron y dificultaron su traslado a Ciudad Real, sede de su diócesis, a la que llegó a principios de febrero. En todas las Indias se ha generado ya un ambiente de ingobernabilidad. La rebelión de los encomenderos ante las *Leyes Nuevas* es generalizada. En Lima Francisco Pizarro se rebela y es asesinado el virrey Blanco Nuñez; en Nueva España el virrey Mendoza pide y consigue de la Corona una aplicación limitada de las leyes; en Ciudad Real, Chiapas, hay motines en contra del obispo. Ante la falta de capacidad coercitiva del Estado, Las Casas decidió utilizar la propia de la Iglesia. Publicó un edicto en el que se mandaba, so pena de excomunión, se denunciase a quienes incumplían las leyes referidas al buen trato a los indios. Además, decidió no dar la absolución a quienes tuvieran indios encomendados y pedía como penitencia la restitución de los bienes usurpados. La orden incluyó también a los miembros de la Audiencia de los Confines, Centroamérica, quienes hicieron caso omiso y, en consecuencia, fueron excomulgados.²⁹ En junio entra a Verapaz, que pese a todo, logra mantenerse y se convirtió prácticamente en la única zona donde su autoridad era respetada. Alonso de Maldonado, presidente de la Audiencia, y Marroquín, obispo de Guatemala, son denunciados por fray Bartolomé ante el príncipe Felipe de poseer indios a su servicio y violar las leyes del 42. En respuesta, el oidor amenaza al obispo con encerrarlo en la cárcel.

Finalmente ocurre lo previsible. Durante octubre de 1545, ante las presiones de los conquistadores y encomenderos y el peligro real de que la pérdida de autoridad de la Corona sobre sus posesiones americanas fuera total, el rey decide dar marcha atrás en la

²⁸ Cfr. Bataillon, op. Cit. Pp- 233-34.

²⁹ Cfr. Juan Friede, *op. cit.*, p. 169-171. Hace referencia a un pasaje del biógrafo Remesal. Los excomulgados hicieron caso omiso y fueron apoyados por las autoridades civiles de México.

ley de la herencia marcada en las *Leyes Nuevas*, con lo cual se dejaba viva la encomienda.

En marzo de 1546 Bartolomé de las Casas salió rumbo a la ciudad de México a una junta de preladados. Pasó antes por Antequera (Oaxaca), donde se alojó en el convento de los dominicos y se enteró de dos hechos importantes: el primero, la derogación de la ley de la herencia; el segundo, el caso de un clérigo vecino a quien se le acusó de un crimen, fue juzgado por un tribunal secular y, a orden expresa de la Audiencia, le cortaron una mano, violando, con ello su inmunidad eclesiástica. Al llegar a la ciudad de México no tarda en decretar la excomunión de los miembros de la Audiencia y del mismísimo virrey Antonio de Mendoza. El significado del acto es hondo, pues con él Las Casas, apelando a la damnación, un ordenamiento medieval que defendía la superioridad de la Iglesia, manifiesta su desacuerdo con la claudicación regia y en general con todas las autoridades civiles, ante las que no ha dejado de enfrentarse. Lo de Mendoza bien pudo ser, además, un castigo por la enorme matanza de indios que tuvo lugar a consecuencia del levantamiento del Miztón, de la que el virrey fue directamente responsable. Pero no pasó del susto. Sólo les quería dar una lección. Que reflexionaran sobre su imprudencia política. A final de cuentas terminó exonerándolos.³⁰

También muy probablemente en ese entonces debió haber redactado las *Doce reglas para los confesores*, donde se comprometía al penitente a la restitución, y los tributos y la conquista misma se declaraba injusta. Era su respuesta legal a la derogación parcial de las *Leyes Nuevas*. Si el Estado no podía aplicarlas, la Iglesia, su Iglesia, se atrevería a hacerlas cumplir.

En la ciudad de México se encontraría de nuevo con Zumárraga, Quiroga y Marroquín, entre otros. Las actas de aquellas juntas nos refieren el dominio del obispo de Chiapas en la junta. Se aprecia sobre todo cuando es aceptada la obligación de los encomenderos

a la restitución por los encomenderos hacia los indios. En otra de las actas se prohibía a los indios a pagar diezmos, principio en el que actuó junto con fray Alonso de la Veracruz, quien en pocos años se convertiría en el primer catedrático universitario de México. En una acta más se apelaría a *Sublimis Deus* para destacar la idea de la plena racionalidad y plenos derechos de los indios. Después, Las Casas logró convocar a una nueva junta donde congregaría frailes de diferentes órdenes para tratar los temas excluidos. En ella el obispo de Chiapas consiguió que se acordara no otorgar la absolución a los españoles que tuvieran indios esclavos.³¹

Finalmente, escribe *Quaestio theologalis*, un pequeño tratado dirigido al príncipe Felipe donde documenta el principio medieval de la inmunidad eclesiástica. Se reforzaba así la necesidad de manifestar la superioridad ética de la Iglesia, ante lo veleidoso que puede ser el poder civil. No era, pues, un ánimo nostálgico o reaccionario el que se halla detrás de los principios de su texto, sino una demanda política que haría factible el objetivo de proteger los derechos de los indios. Y hecho esto, el obispo de Chiapa se fue de México y regresó a Europa.

5. Valladolid: la confrontación de América (1547-1551)

Las Casas no volvería más a América. Comprendió, tal vez, que podría hacer más por los indios presionando de cerca a la Corte. En su camino a Valladolid hizo escala en Lisboa; es muy probable que ahí haya solicitado información sobre la conquista

³⁰ Cfr. Parish, *op. cit.* pp 49-56.

³¹ *Ibid.*, p. 62

portuguesa de África, de la cual reflexionará años después en su *Historia de las Indias*.³² Por lo pronto, apenas al año de su llegada, en 1548, tuvo que sufrir las consecuencias de sus ideas. Las *Doce reglas* habían sido impresas sin permiso del Consejo de Indias y el obispo fue llamado a cuentas, y muy probablemente se le acusó de herejía y lesa majestad.³³ Las Casas respondió con *De exemptione*, donde argumentaba su inmunidad como eclesiástico. En México, las copias de su polémico texto fueron recogidas, seguramente con gusto, por *Motolinia*, su adversario, y mandadas quemar, probablemente con placer, por Antonio de Mendoza.

Pero tales reprimendas, lejos de conseguir el desánimo de Las Casas, procuraban su radicalización. Ese mismo año presentó una renovación de su *Tratado sobre los indios que se han hecho esclavos*, donde abunda sobre la esclavitud, a todas luces ilegal, que se vivía en Las Indias. Además presentó el *Informe sobre los esclavos de la Segunda Conquista de Jalisco*, donde calificaba de justa la rebelión del cacique Tenamaztle y, en consecuencia, de injusta la represión y esclavitud encabezadas por el virrey Mendoza. También entonces conoció *Democrates Alter*, de Juan Ginés de Sepúlveda, donde se defiende la justicia de la conquista. Las Casas consigue que el escrito sea dictaminado por académicos de Alcalá y Salamanca, quienes determinaron no imprimirlo.³⁴ Al año siguiente formuló su *Tratado comprobatorio del imperio soberano (...)*, un auténtico tratado de filosofía política donde reconoce la legitimidad de los reyes hispanos sobre las Indias pero también los derechos de los reyes infieles. Presenta también las *Treinta proposiciones muy jurídicas*; texto en el cual hace una pormenorizada condena de las conquistas y caracteriza como tiranos a quienes las emprendieron.

La influencia del todavía obispo de Chiapas sobre el Consejo de Indias se manifestó de nuevo cuando consiguió que se pronunciara por la convocatoria a una junta de teólogos

³² La tesis es de Isacio Pérez en *¿Contra los negros?*, cit. pos. Gustavo Gutiérrez, *En Busca de los pobres de Jesucristo*, p. 462

³³ Cfr. *ibid*, pp 71-72

³⁴ Cfr. Lewis Hanke, *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, Madrid, Aguilar, 1959, p. 197

y juristas que analizaran la situación en las Indias. En abril de 1550 el rey ordena la suspensión de las conquistas hasta que la junta no dictamine sobre la materia. En unos cuantos años, Las Casas había logrado detener el desmoronamiento de las leyes del 42 y había conseguido impugnar lo derogado.³⁵ Entonces renuncia a su obispado. Comprendió que su lucha ya no estaba en el terreno de la misión, sino en dos ámbitos que ya había practicado: la disputa política desde el centro mismo del poder, y sobre todo, el de la generación de ideas, de una filosofía propia de atender y transformar la penosa situación vivida en América.

La junta convocada por el rey se reuniría en Valladolid entre 1550 y 1551. Los contendientes fueron Bartolomé de Las Casas, por un lado, y por el otro el académico, prestigiado humanista y consejero del rey Juan Ginés de Sepúlveda, quienes expusieron sus ideas ante un grupo de especialistas, entre ellos los salmantinos Melchor Cano y Domingo de Soto. Los temas en la palestra serían, nada menos, la legitimidad de la conquista y la naturaleza de los hombres de las Indias, lo que implicaba necesariamente definir o redefinir la misma naturaleza humana. Se trataba, pues, de una discusión sobre política y filosofía, una caracterización histórica de su momento. Bien podemos ubicar esta controversia no sólo como la primera polémica *de* la modernidad, sino la primera polémica *sobre* la modernidad.

La argumentación de Ginés de Sepúlveda tenía su base fundamental en Aristóteles y, de acuerdo con ella, los habitantes originales de las Indias poseían una condición natural propia para obedecer, por lo cual era justo hacerles la guerra en caso de que no quisieran someter voluntariamente al imperio. Su segundo argumento justificatorio señalaba que los indios practicaban la idolatría y comían carne humana, con lo cual se adoraba al demonio, y no a Dios. En tercer lugar destacaba que se debía salvar la vida de

³⁵ Es lo que Parish y Weidman llaman “las Nuevas Leyes renovadas”, esto es, mantener la vigencia del mandato del 42 incluyendo elementos nuevos, como la suspensión provisional de las conquistas.

los inocentes inmolados en los sacrificios humanos; finalmente añadía que la guerra era necesaria para facilitar la tarea de los predicadores.³⁶

Las Casas elaboró un texto especial para la controversia, la *Apología*, escrito en castellano, (que posteriormente reelaboró y profundizó en latín). Sobre el argumento de la barbarie y la esclavitud por naturaleza desarrolló una minuciosa respuesta, también con base en el mismo Aristóteles, en donde refiere las diferentes clases de esclavos y de los requisitos para caracterizar un pueblo como civilizado, concluyendo que los indios reunían todos los requisitos para ser considerados en este segundo grupo.

En lo referente a la sacrificios humanos y la antropofagia Las Casas utilizó primero un argumento jurídico y luego uno de religión comparada. Jurídicamente, los príncipes cristianos no tenían jurisdicción sobre los ritos ejercidos por los integrantes de otra religión. La Iglesia no podía castigar a judíos o musulmanes dentro de un territorio cristiano, aun cuando su infidelidad pudiera considerarse más grave, pues conocieron la palabra de Cristo. En cuanto a la comparación religiosa, destaca que otros pueblos también habían recurrido a los sacrificios humanos, añadiendo, sobre los indios, que sacrificaban la vida humana porque es lo más valioso que puede ofrendarse a Dios.

La cuestión de la salvación de vidas de inocentes inmolados en los sacrificios fue refutada por el fraile sevillano destacando que tal sería válida siempre y cuando la dicha “salvación” no representara una pérdida de vidas mayor a la de los ofrendados en los actos religiosos. Como lo hará ver en numerosas ocasiones, lo que le representa más valor es la salvación de vidas. Y, en el cálculo lascasiano, la pérdida de vidas a consecuencia de la conquista sería mayor a la dispuesta por los hábitos religiosos de los indígenas, lo cual descalificaba la legitimidad de la citada guerra.

³⁶ Losada, *op. cit.*, pp. 251-271.

El cuarto argumento sepulvediano, el de la necesidad de la guerra para propagar la fe, fue probablemente el que Las Casas refutó con mayor facilidad pues tenía muchos años combatiéndolo. Destacó que la fuerza es un método ajeno al espíritu evangélico y que las justificaciones aparecidas en autores como San Agustín están referidas a los herejes, no a los paganos.³⁷

En conclusión, la guerra de conquista no era justa ni justificable. Las Casas comprendió que los pueblos indios se encontraban en una situación inédita y que, en todo caso, la justicia estaba de su parte cuando ellos hacían la guerra para defenderse del ataque hispano que, en los hechos, era una invasión ilegítima.

El jurado no determinó un ganador de la controversia. El triunfo moral de Las Casas fue conseguir que la visión de su oponente no se convirtiera en oficial. Y más allá, consiguió que los indios, los otros, los negados incluso en su humanidad, tuvieran en su palabra una vía de interpretación filosófica capaz de interpelar los argumentos esgrimidos por sus enemigos. La visión de América como repetición de Europa era refutada por la necesidad de observar hacia sus habitantes originales.

6. Historiar y filosofar desde América (1551-1566)

Después de Valladolid Las Casas profundizó y diversificó su actividad teórica, generando su obra escrita más amplia. Su texto de la *Apología*, escrita en español *ex profeso* para la disputa, fue ampliado entre 1551 y 52 para dar lugar a lo que podríamos

³⁷ Cfr. *Ibid.* p. 271.

considerar una versión definitiva.³⁸ Probablemente con la idea de proclamar el triunfo de sus ideas sobre las de Sepúlveda hizo publicar, también en el 52 una colección de ocho tratados escritos en los últimos diez años. Se incluía la *Brevísima relación...*, las *Treinta proposiciones muy jurídicas*, *Entre los remedios*, el *Tratado Comprobatorio...*, los *Avisos y reglas para los confesores*, (el documento prohibido y quemado por Antonio de Mendoza), de los que ya hemos hablado, con el *Tratado... sobre la materia de los indios que se han hecho esclavos*, donde de nuevo demuestra la ilegitimidad de la esclavitud a los indios, además del texto *Aquí se contiene una disputa o controversia*, en el que resume las argumentaciones de Valladolid. Finalmente se encuentra *Principios que deben servir de punto de partida en la controversia destinada poner de manifiesto y defender la justicia de los indios (Principia queda ex quibus...)* texto donde el autor, motivado por esclarecer la naturaleza de la relación entre lo que llama las “naciones indias” y la Corona realiza un auténtico tratado de filosofía política.

Este octavo tratado puede considerarse un resumen de otro que, según parece, debió ocasionarle muchos problemas al ex obispo de Chiapas. Según refiere Juan Antonio Llorente en un texto de 1817, poco después de suprimida la Inquisición, Las Casas fue denunciado por ser autor de un tratado “contrario a la doctrina de San Pedro y San Pablo acerca de la sujeción de siervos y vasallos a sus señores y reyes”.³⁹ Aunque sufrió vejaciones, no recibió acusación, pero su texto fue “incautado en 1552 e impreso después fuera de España”, dato suficiente para concluir que el tratado referido es *Erudita et elegans explicatio*, mejor conocido como *De Regia Potestate*, pues éste fue publicado en Frankfurt en 1571. Se trata de un trabajo especial, en cierta forma diferente a los demás, pues no contiene ninguna referencia a las Indias, razón por la cual se ha pensado que la redacción pudo haber sido alterada justo para hacer de él un texto más

³⁸ Cfr. Vidal Abril Castelló, “Estudio Preliminar” en Las Casas, *Apología*, p. L

³⁹ Cit. Pos. Henry Raup Wagner y Helen Rand Parish, *The life and writings of Bartolomé de las Casas*, pp. 187-88.

general,⁴⁰ aunque tampoco debe descartarse que tal haya sido la propia voluntad de Las Casas. Lo cierto es que en este tratado encontramos una filosofía política ordenada y coherente, donde se manejan tópicos como el origen del poder político, la legitimidad o los límites de la potestad del rey, por lo que sin duda debiera ser considerado uno de los textos políticos más profundos del siglo XVI.

También en 1552 nuestro autor escribió el prólogo de su obra monumental *Historia de las Indias*, cuya redacción comenzó según su propio dicho en 1527, pero que seguramente había interrumpido por años y decidió retomar, para dejarla, inconclusa, en 1561. Entre los propósitos de la obra está refutar las interpretaciones consideradas por él calumniosas de Gonzalo Fernández de Oviedo, Francisco López de Gómara y en general de todas las versiones que consideraban la conquista de las Indias una obra digna de alabanza. El mismo Cristóbal Colón, tan querido y admirado en un principio por fray Bartolomé, encontrará severos cuestionamientos. La *Historia* será una especie de visión de los vencidos, situado desde una perspectiva ética donde los españoles aparecen como invasores, y donde la supuesta heroicidad se trastoca en usurpación y tiranía.

Entre otros aspectos a destacar, vale referir su análisis de la conquista hispana y portuguesa de África (libro I, caps. 17-27). Ahí se infiere una analogía entre la situación padecida por los africanos y los indios, de donde resulta la conclusión que ambas fueron ejecutadas sin respetar los derechos de sus moradores originales. Se completaba entonces su proceso de concientización sobre la situación de las víctimas del sistema comprendiendo que entre ellas también estaban los negros africanos. Justo es señalar, más allá de las calumnias, que Las Casas es el primero en condenar la esclavitud negro-africana.⁴¹ De esta manera, su teorización sobre esta forma de opresión había cerrado su círculo ecuménico.

⁴⁰ Así lo piensa Jaime González Rodríguez, “Dimensión histórica de *De regia potestate*”, en Las Casas, *De Regia Potestate*, p. XLI.

⁴¹ Así lo demuestra Gustavo Gutiérrez, *op. cit.* pp. 453-462

Mientras redactaba su *Historia*, según lo demuestra O’Gorman,⁴² hacia 1555-56, Las Casas concibe la necesidad de hacer un tratado que fuera más allá de la crónica. Con la finalidad de realizar un examen completo del indio americano, describía las características físicas, excelentes para él, de la isla la Española. Consideró entonces que había una relación entre la perfección del ambiente físico con la capacidad de entendimiento de sus habitantes. Posteriormente buscó completar tal idea con la teoría aristotélica de las tres especies de prudencia (monástica, económica y política) y desarrollar una erudita comparación entre las culturas americanas y las de Europa y Asia, con lo cual demostraría las equivalencias entre las diferentes civilizaciones. La extensión y la propia dinámica de la investigación le obligaron a sacar el texto de la *Historia* y ubicarlo en una obra aparte, dando origen a la *Apologética*, que debió concluir hacia 1559.

En los últimos años de su vida (aparte de varias cartas y memoriales), fray Bartolomé escribirá dos importantes obras referidas a la situación del Perú. En 1563 publica *De Thesauris*, conocido en castellano como *Los tesoros del Perú*. Ahí trata la cuestión de los tesoros hallados en los sepulcros incas, de los que sostiene no tenían ningún derecho los conquistadores a poseerlos. La propiedad de los bienes incas pertenecía justamente a los descendientes de sus legítimos gobernantes. Al año siguiente profundizará sobre el tema en su *Tratado de las doce dudas*, donde aplicará elementos de su teoría política al caso peruano. Así, concluye que el rey español no podría explotar ningún bien material sin la autorización de los reyes incas o sus descendientes. Más todavía, el rey de España debía restituir el reino del Perú a los herederos de Atahualpa. Esta propuesta tal vez no debiera diluirse en la mera calificación de utópica (Las Casas si bien no es ajeno al pensamiento utópico, buscó darle a sus ideas un principio de factibilidad, como hemos visto), pues probablemente no se hizo pensando sólo en su casi imposible concreción,

⁴² Edmundo O’Gorman, “Estudio Preliminar”, en Bartolomé de Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, México, UNAM, 1966, pp.XXI-XXXVI.

sino en un argumento capaz de demostrar el carácter ilegítimo de la presencia hispana en América, y lo injusto de su permanencia.

La fructífera vida de Bartolomé de las Casas concluyó en 1566. Tal vez su carácter apasionado y la resonancia de su vida práctica hayan oscurecido la riqueza de su pensamiento filosófico. Eso y los prejuicios pseudonacionalistas españoles, el eurocentrismo ilustrado o incluso la complicada variedad y amplitud de su obra. Haciendo a un lado tan lamentables lastres, queda un pensamiento lúcido que, sin duda, debe ser considerado como estructurante de la filosofía americana, y más aún, parte fundamental del pensamiento filosófico moderno.

II. EL DESCUBRIMIENTO DE AMÉRICA Y BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

Porque todo aquel mundo está situado en el profundísimo mar Océano y está muy apartado de toda otra región de todas aquellas ya alguna vez conocidas por los hombres de nuestro continente; mundo que encontramos ya ocupado y poseído por aquellos pueblos indios sobre los que reinaban propios reyes y, por consiguiente, no estaban sometidos a otro príncipe superior y eran libres.

Bartolomé de las Casas

La modernidad se inicia en América. Fue en ella y por ella que la faz de la historia fue transgredida y urdida bajo nuevos signos. El mundo otro hallado y después conquistado por los europeos hará del mundo un nuevo mundo, tan diferente al de antes que hará irreconocibles los antecedentes que lo parieron.

Pero ¿Qué entendemos por modernidad? Y más aún ¿Qué entendemos por América? La concepción de la idea de la modernidad y de lo americano constituyen un punto de partida que ha de fijar el derrotero de todo trabajo que trate algún tema relacionado con la filosofía en América. Repasemos brevemente la idea de la invención de América; hagamos lo propio con su contraparte, la idea de la invasión y observemos en esa perspectiva la situación que guarda al respecto la reflexión lascasiana.

1. América: invención e invasión

a) Invención

La visión hegemónica de la historia, de la filosofía y de la historia de la filosofía, no tienen problema para definir a la modernidad. Se trata del punto culminante de un devenir que comienza en la Edad Antigua, prosigue en la Edad Media, y desemboca en

la Edad Moderna. La historia universal es la que tiene por centro a Europa. Más que una historia de la filosofía, ésta es una filosofía de la historia de corte hegeliano donde hay desde el inicio un espíritu que da sentido a la historia, depositando su realización última en el mundo europeo.⁴³

La visión eurocéntrica hurga en la propia historia de Europa los motivos de su superioridad con respecto a las otras regiones del mundo. La antigüedad clásica es vista como el punto de arranque de la filosofía. Durante la Edad Media la teología de San Agustín formularía una visión comunitaria compatible con el feudalismo, mientras que posteriormente el tomismo advertiría la complementariedad entre la razón y la fe. El Renacimiento es interpretado como un momento de liberación de la filosofía donde acuden diferentes causas, todas surgidas en Europa. Frecuentemente se ahonda sobre el espíritu comercial desarrollado en las ciudades mediterráneas de Venecia y Génova desde el siglo XIII. O más aún, en la ruptura de la visión comunitaria de San Agustín y su tránsito a una visión que privilegiaba al individuo, postulada ya por Abelardo desde el siglo XII. También puede contemplarse como el momento de llegada del nominalismo de Guillermo de Ockham, quien desde el siglo XIV observa el papel activo del sujeto en la construcción del conocimiento. Y todo ello encontrará su brillante síntesis con Descartes, quien hará del conocimiento un hecho dominado en exclusiva por la razón del sujeto. Así pues, la modernidad tendría un cuño exclusivamente europeo, algo obvio si, como Hegel, observamos en ella el lugar donde se realiza el Espíritu absoluto. El descubrimiento de América, desde tal perspectiva, no es sino un accidente ocurrido en pleno Renacimiento y que, si acaso, contribuyó a catalizar los cambios que ya se estaban dando en los albores de la modernidad.

Otra es la visión de la modernidad y del papel que en ella juega América desde la perspectiva latinoamericana, y particularmente, desde México. En los años cincuenta del siglo pasado, desde la UNAM, Edmundo O'Gorman formuló una teoría que

⁴³ Cfr. Enrique Dussel., 1492 *El descubrimiento del otro*, pp. 19-30

revolucionaría para siempre la manera de ver el llamado “descubrimiento de América”. Partiendo de un análisis heideggeriano (y eurocéntrico, como veremos), O’Gorman reveló el eurocentrismo vigente en esa tradicional denominación. En *La idea del descubrimiento de América y La invención de América* el maestro universitario demostró, paso por paso, cómo se fue generando la idea de que América había sido descubierta por Cristóbal Colón, constituyéndose en una creencia asumida en poco tiempo como irrefutable. Acude al error de los historiadores que hasta antes de él habían abordado el asunto asimilándolo a una cierta idea filosófica.

Proviene, eso sí, de un supuesto en su modo de pensar que, como apriorismo fundamental, condiciona todos sus razonamientos y que ha sido, desde los griegos, (...) una de las bases del pensamiento filosófico de Occidente. Aludimos (a la) idea de que las cosas son, ellas, algo en sí mismas, algo *per se*, (...) El ser, no la existencia (...) de las cosas, sería, pues, algo sustancial, algo misteriosa y entrañablemente alojado en las cosas; su naturaleza misma (...).⁴⁴

La idea de asumir en las cosas un inherente e inmanente *ser en sí* resultaría ya insostenible, por lo cual el maestro O’Gorman afirma que la revolución filosófica y científica ha posibilitado una nueva interpretación en donde “se ha llegado a comprender que el ser -no la existencia de las cosas- no es sino el sentido o significación que se les atribuye dentro del amplio marco de la imagen de la realidad vigente en un momento dado”.⁴⁵ En consecuencia, el *ser* no es por sí mismo, sino que llega a ser por una significación históricamente dada. Así pues, el *ser* de América fue generado, inventado por la cosmovisión europea en los inicios del siglo XVI.⁴⁶

⁴⁴ Edmundo O’Gorman, *La invención de América*, México, FCE, 1986, p. 48

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Y sin embargo, es muy probable que el nombre de América no sea de origen europeo. En efecto, según el estudio del francés Jean Marcou, *Sobre el origen del nombre América*, formulado en 1875, durante el cuarto viaje de Colón (1502-03) uno de sus tripulantes, Alberico Vespucci, habría llegado, en la actual Nicaragua, a una población maya llamada Amerrique. Desde entonces el marino asumió el nombre de Américo. En 1507, en el mapa Waldseemüller se llamó a los territorios por él descubiertos “Tierra de Américo”. Cfr. José Steinsleger, “América nació en Nicaragua”, en *La Jornada*, 12 de octubre de 2005. La historia es fascinante, pero no por eso echa en tierra la interpretación de O’Gorman, pues el nombre de América no sería de origen europeo, pero sí su condición ontológica. El significado de América en quiché vendría siendo “país donde el viento sopla siempre”.

Según O’Gorman, al hablar de la empresa iniciada por Colón “debemos sustituir tan portentoso acontecimiento por el de un ente hecho a imagen y semejanza de su inventor”.⁴⁷ América lleva inscrita en su invención la prolongación y la proyección de las potencialidades europeas. Fue diseñada para ser la mejor forma de ser de Europa.

¿Pero qué hay del *ser* de lo que fue América antes de ser América? Para analizar este punto O’Gorman se ha asumido ya como un europeo americano y, por ese hecho, no puede sino asumir una actitud donde lo indígena aparece poco menos que incompresible, o peor aún, como indigno de comprensión. Así, al referirse a la impostura del modelo europeo en norteamérica señala:

En este programa de liberación y transformación el indígena quedó al margen por su falta de voluntad o incapacidad o ambas, de vincularse al destino de los extraños hombres que se habían apoderado de sus territorios, y si bien no faltaron serios intentos de incorporarlo y cristianizarlo, puede afirmarse que, en términos generales, fue abandonado a su suerte y al exterminio como un hombre sin redención posible, puesto que en su resistencia a mudar sus hábitos ancestrales y en su pereza y falta de iniciativa en el trabajo, se veía la señal inequívoca de que Dios lo tenía mercedamente olvidado.⁴⁸

O’Gorman ha transitado del descubrimiento de la invención de América a la creencia de que dicha invención era un hecho liberador, algo así como la llegada del *Espíritu Absoluto* en el que creía Hegel, base de la filosofía de la historia eurocentrista. La creencia en la superioridad eurocéntrica niega la existencia al *ser* que está antes de Europa, en este caso, antes de América. La creencia eurocéntrica, pues, desconoce la existencia del *ser* del Otro que no es Europa.

Pero el eurocentrismo que hemos advertido le aparece a O’Gorman trastocado. Según él, la invención puso fin a la visión eurocéntrica que ya se vivía, para dar paso a una visión auténticamente mundial. Así:

⁴⁷ *Ibid.* p. 152.

(...) el proceso de la realización del ser espiritual de América puso en crisis el viejo concepto del mundo histórico como privativo del devenir europeo. Merced a esas dos contribuciones principalmente ibérica, la primera, anglosajona, la segunda, el hombre de Occidente se liberó de la antigua cárcel de su mundo insular y de la dependencia moral del europeocentrismo de vieja jerarquía tripartita. En esas dos liberaciones de tan alto rango histórico se finca la grandeza de la invención de América, el doble paso, decisivo e irreversible, en el cumplimiento del programa ecuménico de la Cultura de Occidente.⁴⁹

O’Gorman cree que la invención de América puso fin al eurocentrismo cuando en realidad es su punto de partida. Su problema consiste en partir de una visión que hemos calificado de eurocéntrica porque supone al “mundo histórico como privativo del devenir europeo”, cuando, en realidad, en ese momento ni siquiera la misma Europa se ve en el centro del mundo. El objetivo central del viaje de Colón por el occidente de Europa, como del viaje de Vasco de Gama alrededor de África, eran encontrar una nueva ruta comercial al continente asiático. La razón de tan complicadas, largas y peligrosas rutas era el control ejercido en el medio oriente por los diversos pueblos musulmanes, quienes habían mostrado durante siglos una manifiesta superioridad sobre Europa en los campos tecnológico y militar.

Más aún, la certeza de un mundo maravilloso en el extremo oriente, propalada en Europa por Marco Polo en el siglo XII, despertó en los pueblos europeos la necesidad de establecer nexos comerciales con aquellas ciudades a las que sabían superiores. ¿Por qué los pueblos orientales, como la India o China, no buscaban a los pueblos europeos? Simplemente porque no los necesitaban. Su civilización era vista como intrascendente, inferior; pidiendo prestados conceptos de otra época, diríamos que ellos se sabían *centro*, mientras que Europa se reconocía como *periferia*. Los viajes de Colón y Vasco de Gama fueron viajes de los *subdesarrollados* en busca de un ilusorio *primer mundo*, como son hoy en día las travesías de los expatriados mexicanos y centroamericanos a

⁴⁸ *Ibid.* p. 157

⁴⁹ *Ibid.* pp. 158-59.

través del río Bravo o el desierto de Arizona, o los balseros cubanos por el Caribe hacia los Estados Unidos.

Siendo así, resulta claro que no hay tal eurocentrismo antes de la invención de América. No, por lo menos, fuera de Europa. Fue justamente a raíz del dominio europeo de América que los europeos tuvieron la condición de posibilidad para sentirse y convertirse en el centro del mundo. De hecho, ellos fueron quienes dibujaron los mapas que todavía usamos hoy, donde hacen aparecer a Europa en el centro, de la misma forma en que lo hacían los pueblos antiguos según sus arcaicas cosmogonías.⁵⁰ Y serían también los europeos quienes dibujaran las relaciones económicas y políticas que comenzaban a desarrollarse en el mundo a partir de ese momento.

b) Invasión

Entre 1987 y 1988, cuando comenzaron los preparativos oficiales para conmemorar el V centenario del tradicionalmente llamado “descubrimiento de América”, tuvo lugar en México una seria discusión sobre el concepto sobre el cual tendría que evocarse tan trascendente acontecimiento.⁵¹ Miguel León Portilla lanzó la propuesta de interpretarlo como un “Encuentro de dos Mundos” justo con la intención de superar el eurocentrismo implícito en la idea del “descubrimiento” y buscar el reconocimiento de la vertiente indígena en el ser americano. Edmundo O’Gorman descalificó tal idea bajo su teoría de la invención, según la cual, como hemos visto, América lleva impresa necesariamente el ser europeo. Leopoldo Zea terció en la discusión intercalando el concepto de “encubrimiento”. Así: “Más que descubrimiento se inicia un extraordinario y universal encubrimiento (...) Será a partir de este peculiar enfoque amplificado por la propia identidad y circunstancias que se inicia el dominio, la conquista de quien supuestamente

⁵⁰ Cfr. Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, México, Planeta, 1985. pp. 18-23. En ese sentido el *Axis Mundi* moderno viene siendo el meridiano 0, ubicado en Geenwich, Inglaterra.

⁵¹ La polémica se desarrolló principalmente en el suplmento *El Búho*, de *Excelsior*.

conoce en relación con lo conocido”.⁵² Se reafirma, pues, la necesidad de rescatar ese *ser* que ya estaba antes de Colón del cual está a discusión si es pertinente llamarle “americano”.

Esta crítica al eurocentrismo ha sido profundizada en forma particular por la vertiente de la *filosofía de la liberación* establecida por Enrique Dussel, también desde la UNAM. Dussel enfatiza que detrás de llamado “descubrimiento de América” (podríamos decir con O’Gorman, de su invención)⁵³ se encuentra el “mito de la modernidad” que a su vez produjo el “encubrimiento del otro”.⁵⁴ Veamos rápidamente en qué consisten estos conceptos.

El mito de la modernidad supone: a) una superioridad intrínseca de la cultura europea sobre todas las demás; b) eso da a los europeos una especie de responsabilidad para civilizar a las otras culturas, por lo que las conquistas adquieren el carácter de vía para el progreso, convirtiéndose en medio de liberación; c) eso conduce a señalar que tal violencia conquistadora es necesaria, pues tiene incluso una finalidad pedagógica; d) siendo noble la finalidad, el conquistador aparece como inocente, e incluso, como heroico; e) en consecuencia, las víctimas conquistadas toman forma como culpables de su conquista, de la violencia generada durante el proceso.⁵⁵ En la argumentación que antes citamos de O’Gorman (*supra*, cita 48) se puede apreciar con plena claridad la interpretación de la conquista europea como liberación e incluso se considera la resistencia indígena una especie de negativa a su propia liberación, resultando así culpables de su situación de atraso y dominio.

⁵² Leopoldo Zea, “Autodescubrimiento de América”, en *Regreso de las carabelas*, México, UNAM, 1992.

⁵³ Dussel no acepta el término “invención” acuñado por O’Gorman por considerar que no se considera a lo indígena digno de un “ser”. La opinión presentada en este trabajo es diferente, como se aprecia a continuación.

⁵⁴ El concepto se encuentra originalmente (poco antes que en Zea) en Dussel. “Del descubrimiento al desencubrimiento”, *Nuestra América frente al V centenario*, México, Joaquín Mortiz, 1989.

⁵⁵ *Cfr.* Enrique Dussel, *1492: El encubrimiento del otro*, Madrid, Nueva Utopía, 1992, pp. 89-90

La condición de posibilidad de la interpretación anterior es lo que Dussel llama *método analéctico*, en el que se subsume la filosofía levinasiana de la alteridad para dar paso a una novedosa visión del Otro.⁵⁶ Es también una superación de la dialéctica hegeliana; así: “El método dia-léctico es la expansión dominadora de la totalidad *desde sí*; el pasaje de la potencia al acto de “lo mismo”. El método ana-léctico es el pasaje al justo crecimiento de la totalidad *desde el otro* y para “servir-le” (al otro) creativamente.”⁵⁷ El Otro parte de una exterioridad ajena a la identidad, misma que lo hace distinto. De esta forma: “El pasaje de la totalidad ontológica al otro como otro es *ana-léctica*, discurso negativo desde la totalidad, porque se piensa la imposibilidad de pensar al otro positivamente desde la misma totalidad”.⁵⁸ Esta negatividad revela el horizonte del otro que inserta la necesidad de un nuevo planteamiento filosófico e histórico. El otro tiene su propia palabra, misma que ha sido oprimida, negada, lo que la hace susceptible a su liberación: “El *saber-oír* es el momento constitutivo del método mismo; es el momento discipular del filosofar; es la condición de posibilidad del saber-interpretar para *saber ser-vir*”.⁵⁹ El otro implica la superación de la totalidad, la posibilidad transistémica implicada en su novedad. Ese sería el momento en el que se inserta la filosofía latinoamericana, pues “El otro, para nosotros, es América Latina con respecto a la totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras”.⁶⁰ El método analéctico permite observar al indio desde el indio, posibilitándonos un acercamiento distinto a la realidad americana, como observaremos a continuación.

Así pues, con base en la analéctica podemos observar que el descubrimiento o la invención de América (para este caso no importa la diferencia) no es capaz de interpretar

⁵⁶ A su vez, Dussel considera a la filosofía de Levinas como la superación de la dialéctica hegeliana y de la ontología heideggeriana. Cfr. Enrique García Ruiz, *Filosofía de la liberación, una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, Dríada, México, 2003, pp. 224.230.

⁵⁷ Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1991, p. 186.

⁵⁸ *Ibid.* p. 187.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 188.

⁶⁰ *Ibid.*, pp 185-86.

al conquistado como “el Otro”, sino como “lo Mismo”. En un primer momento le va a inventar un ser asiático y lo llamará “indio”, por creer que habitaba una península de la India. En un segundo momento, (desde el segundo viaje de Colón), buscará conquistarlo, despojarlo de sus tierras, esclavizarlo, instrumentarlo, utilizarlo en función de sus más personales intereses. Paralelamente, buscará “civilizarlo”, esto es, introducir en él los elementos propios de la cultura europea. De esta forma la alteridad original ha quedado negada, destruida, o en el mejor de los casos, encubierta.

Dussel rescata el término “descubrimiento”, no de América, pero sí de la cuarta parte de la Tierra, lo cual no difiere significativamente a lo dicho por O’Gorman, quien destacó que entre las consecuencias de los viajes de Colón se encuentra el hecho de que el ser humano dejó de concebirse un “inquilino” del mundo para transformarse consecuentemente en su amo y señor. Las diferencias entre ambos radica en el significado que le dan al descubrimiento de la cuarta parte del mundo, ubicada como tal por primera vez en la *Cosmographiae Introductio*, en 1507 (una año después de la muerte de Colón). Dussel hará explícita su discrepancia:

Para O’Gorman, en su fundamento ontológico, dicha experiencia no es un “descubrimiento” de lo nuevo, sino simplemente el reconocimiento de una materia o potencia donde el europeo comienza a “inventar” su propia “imagen y semejanza”. América no es descubierta como algo que resiste *distinta*, como el *Otro*, sino como la materia a donde se proyecta lo Mismo”.⁶¹

El problema que muy probablemente vería O’Gorman en la objeción de Dussel es que América no puede ser encubierta ni negada ni descubierta como algo que resiste simplemente porque no existía. No como “América”. Existía, en todo caso, un *ser* aborígen que carecerá de importancia para el mundo americano y cuya única posibilidad de significarse históricamente consistirá en aceptar la “redención” europea, con lo cual, sin embargo, estaría asumiendo la muerte del *ser* que ha sido.

⁶¹ Dussel, *1492 ...* p. 45.

Asumiendo la metodología heideggeriana de O’Gorman, Dussel, en efecto, estaría impedido para decir que América era algo distinto o algo que resiste, pues América no es sino una invención europea cuyo objetivo era justamente significar la masa cósmica descubierta dentro de su propia visión del mundo. ¿Pero qué hay de los millones de aborígenes (pre) americanos, con una forma de *ser* y una cosmovisión propias, las cuales defenderán de la conquista europea? No se trata, no puede tratarse, de una materia virgen de significado. Dussel advierte que “De lo que hasta ahora no se ha tomado conciencia (...) es de que en realidad Amerindia era un ser auténtico, contra la conclusión de O’Gorman.” Y pide

(...) no afirmar ya nunca más que el “descubrimiento” de América da el “lugar” a los amerindios en la Historia mundial (...) Su “lugar” es otro y el “descubrimiento” se interpreta ahora no sólo como “encubrimiento” sino como genocida invasión.⁶²

Probablemente Dussel es injusto cuando afirma que O’Gorman niega a Amerindia, (o más precisamente, a los indígenas del continente que los europeos llamaron América) un ser auténtico. Lo que señala O’Gorman, con razón, es que el ser de esos indígenas no es el de América, puesto que ésta tiene un significado de cuño europeo. Pero eso no lastima la preocupación de Dussel, que es la del rescate del *ser* de esos indígenas, ignorado por O’Gorman y por la visión dominante de la *Historia Universal*. Tal vez el término “Amerindia” no es el más preciso, pues “América” e “indios” son significados contruidos por los europeos. En lo que no pudieron incidir es en la significación de un mundo cultural pre-existente a su llegada y que, por sí solo, debe incluirse como un momento inobjetable de la historia universal. Esa es la alteridad negada, invadida, que no puede obviarse en el estudio de lo americano. El significado de América no está dado sólo por la invención europea, sino por la vida de los pueblos originarios en razón de los cuales también se constituyó la originalidad americana.

La invención de América, así como la invasión y el saqueo a sus culturas oriundas generaron una transformación radical en la historia universal. De hecho, la Historia sólo puede autenticarse como universal a partir de la inserción de tales pueblos entre sus capítulos. Antes lo era de regiones separadas, con relaciones entre ellas limitadas o inexistentes. Es el inicio de lo que Immanuel Wallerstein ha llamado el *sistema mundial moderno*, que estará dominado por la economía-mundo europea.⁶³ Wallerstein observa que entre 1450 y 1640 Europa generará las condiciones que le posibilitarán conseguir un dominio económico mundial, enfatizando la gestación de la estructura capitalista desde los siglos finales de la Edad Media.

Paralelamente a esta concepción, Dussel observará que la condición de posibilidad para la consecución del citado dominio europeo será justamente el llamado descubrimiento de América. Antes de ello se constituyeron diversos “sistemas interregionales”: el “Egipcio-mesopotámico”, desde el milenio 4 a. C; el “Indoeuropeo”, desde 20 siglos a.C.; el “Asiático-afro-mediterráneo”, desde el siglo 4 a. C; hasta la formación del “sistema mundo”, a partir de 1492, que tendrá justamente como centro, por primera vez, a Europa.⁶⁴ Tal estructuración es clave para entender la historia fuera de la ideología eurocéntrica convencionalmente aceptada, según la cual la generación y el desarrollo de la modernidad se deben a las características particulares insertas en el proceso cultural europeo.

De acuerdo con el paradigma de la *Ética de la liberación* Europa habría padecido un aislamiento de siglos, a partir del siglo VII, a consecuencia de la expansión musulmana. Es desde entonces un mundo periférico que busca salir de su sometimiento, encontrando en América la posibilidad de hacerlo. Con esta perspectiva :

(...) desde un horizonte mundial, (se) concibe la Modernidad como la cultura del centro del “sistema -mundo”, “el primer sistema mundo” - por la

⁶² *Ibid.*, p. 112.

⁶³ Cfr. Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial*, México, Siglo XXI, 2003, vol I, pp. 93-183.

⁶⁴ Cfr. Enrique Dussel, *Ética de la liberación*, pp 21-42

incorporación de Amerindia -, y como resultado de la gestación de dicha “centralidad”. Es decir, la Modernidad europea no es un sistema independiente autopoiético, autorreferente, sino que es una parte del “sistema mundo”: su centro.⁶⁵

La clave, pues, para entender la modernidad la encontramos en el binomio centro-periferia. La Modernidad realizada por Europa tiene como condición de posibilidad la sujeción de América como su periferia, con todo lo que ello implica: conquista, invasión, extracción de materias primas, engaños, robos, genocidio.

Paradójicamente, Edmundo O’Gorman también veía que la incorporación de América a Europa, esto es, su invención, era el elemento constitutivo de la modernidad, pero por razones distintas. O’Gorman subraya que en el proceso iniciado en 1492 “le abrió al hombre la posibilidad, en principio, de apoderarse de la realidad universal y, en la práctica, de cuanto ella pudiera conquistar su audacia y la excelencia de su técnica”⁶⁶. El ser humano dejó de concebirse como un inquilino en un mundo creado por Dios para concebirse como propietario y señor. Había salido de su “cárcel cósmica”, la Isla de la Tierra, para encontrarse como un ser capaz de conquistar lo que se propusiera. Pero tal liberación no fue emprendida por el hombre en abstracto, sino por el perteneciente a la cultura occidental.. Es así como O’Gorman concibe la naturaleza de la formación de la América española y anglosajona:

(...) el hombre de Occidente se liberó de la antigua cárcel de su mundo insular y de la dependencia moral del europeocentrismo de la vieja jerarquía tripartita. En esas dos liberaciones de tan alto rango histórico se finca la grandeza de la invención de América, el doble paso, decisivo e irreversible, en el cumplimiento ecuménico de la *Cultura de Occidente* (...) ese programa es el único con verdadera posibilidad de congregar a todos los pueblos de la tierra bajo el signo de la libertad.⁶⁷ (Énfasis de quien transcribe).

Afirmación definitiva donde su autor se confiesa incuestionablemente, como lo habíamos observado antes, dentro de la filosofía de la historia hegeliana, que supone a

⁶⁵ *Ibid.*, p.. 51

⁶⁶ O’Gorman, *op. cit.* p 152

Europa principio y fin de la historia, lugar donde se deposita el *Espíritu Absoluto*.⁶⁸ Así pues, la prodigiosa interpretación de O’Gorman que derriba la idea del “descubrimiento” y la sustituye por la de la “invención”, bien puede, sin embargo, criticársele por haberse desarrollado bajo el sustrato de la filosofía de la historia dominante, la cual asume sin presentar cuestionamiento alguno.

El antagonismo de Dussel ante tal perspectiva es clara. La nueva perspectiva filosófica generada por la Modernidad es innegable, como también debe serlo el juego político y económico que la sustenta y desarrolla. Es necesario ver a *las víctimas* del sistema, la alteridad negada por una liberación que no es un triunfo de la Historia, sino de una parte de la humanidad. Europa abandonará la marginación de la que había sido objeto por siglos cuando tuvo a América a su disposición.

Habrá que esperar al 1492 para que su centralidad empírica constituya las otras civilizaciones en su “periferia”. Este hecho de la “salida” de Europa Occidental de los estrechos límites dentro de los cuales el mundo musulmán la había apresado constituye (...) *el nacimiento de la Modernidad*. El 1492 es la fecha de su nacimiento, del origen de la “experiencia” del *ego* europeo de constituir a los Otros sujetos y pueblos como objetos, instrumentos que se los puede usar y controlar para sus propios fines europeizadores, civilizatorios, modernizadores.⁶⁹

No se libera la humanidad, sino Europa. La otra cara de la invención de América es la destrucción, o en el mejor de los casos, sujeción y explotación de sus pueblos originales. La centralidad de la moderna Europa se establece sobre las bases de la alteridad americana. El oro y la plata que potenciarán el capitalismo europeo encontrarán su origen en la encomienda y la mita, formas atroces de explotación del indígena que harán desaparecer pueblos enteros. La vida de prácticamente todos los indígenas de las islas del Caribe y de millones de tierra firme será ofrendada para constituir el mundo

⁶⁷ *Ibid*, 159

⁶⁸ Se trata de uno de los principales hilos conductores de Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*.

⁶⁹ Dussel, *1492...*, p 128.

moderno. A ellos la única liberación que les trajo la Modernidad fue la de su propia vida.

Será justamente sobre ellos, los inmolados al alba de la modernidad, sobre quienes Bartolomé de las Casas elaborará su propia reflexión filosófica. Aunque no fue el primero ni el único, fue sin duda quien con mayor agudeza observó las contradicciones de la nueva etapa del mundo que entonces se inauguraba.

Hemos revisado brevemente dos interpretaciones antagónicas de un mismo acontecimiento y que, no obstante, han coincidido en un punto nodal: la consideración de “descubrimiento” de América como elemento fundador de la modernidad, hecho al que debemos hallarle su trascendencia filosófica. Es frecuente, sin embargo, que en la mayoría de las historias de la filosofía las reflexiones sobre tal acontecimiento brillen por su ausencia. Es una ignorancia culposa cuya explicación tal vez pueda advertirse por elementos arriba señalados.

2. La autonomía ontológica de América en el pensamiento lascasiano

América se presenta a los ojos de Europa como un sujeto histórico absolutamente nuevo. Los oriundos del continente, a su vez, verán destrozada su antigua visión del mundo y, sus sobrevivientes, se concebirán a sí mismos en una forma nueva. América es, pues, un ente que cambiará para siempre la visión de la historia. De la historia y de la historia de la filosofía. En efecto, tan portentoso acontecimiento no podía pasar desapercibido para la filosofía de la época. Si con América se inicia la modernidad, es factible pensar que con ella inicia también la filosofía moderna. La filosofía sobre América formula un capítulo inédito en cuyas páginas se habrá de repensar sobre la naturaleza humana, la política, la religión, el mundo mismo.

¿Es Bartolomé de las Casas el primer filósofo de América? Una respuesta afirmativa podría sonar desconcertante en primera instancia. Es válido dudar, primero, que su pensamiento alcance el grado de filosófico, y, segundo, que su reflexión haya sido precisamente sobre lo que la modernidad llamó “América”. Establezcamos por ahora lo referente a esta segunda cuestión.

El análisis ontológico de América en Bartolomé de las Casas lo encontramos fundamentalmente en dos obras: la *Historia de Las Indias* y la *Apologética Historia Sumaria*, aunque también encontramos importantes referencias en la *Apología* y los diferentes *Tratados* publicados en 1552. En este tema, como también en otros, es indispensable tomar en cuenta la temporalidad de la obra a analizarse, aunque hablando del presente caso es particularmente importante porque las Casas se mostró dubitativo y en ocasiones contradictorio. La *Historia de las Indias* comenzó a redactarse en 1527, según lo refiere el propio autor en su prólogo que él mismo data en 1552. La elaboración del texto no terminaría sino hasta después de 1561, aunque dejando la obra inconclusa. Sin embargo, no obstante que su inicio fue en 1527, como bien lo refiere O’Gorman -nuevamente autoridad indispensable en esta circunstancia- poco o nada pudo haber redactado entre 1531 y 1551, período en donde la casi totalidad de sus escritos se relacionan con su actividad política en defensa de los indios.⁷⁰ Fue durante la escritura de su *Historia* cuando Las Casas sintió la necesidad de generar una nueva argumentación que le permitiera, mediante el cotejo con las culturas antiguas, demostrar la plena racionalidad de los indios americanos, principio del cual emanó la *Apologética*. Este último texto debió haberse escrito entre 1555 y 1558, durante la redacción del libro I de la *Historia*. Los libros II y III son posteriores.⁷¹ La precisión cronológica entre los textos citados viene a cuento porque, aun cuando uno es pro hijado por el otro, la visión ontológica sobre América es claramente divergente, e incluso lo es entre los libros I y II de la citada *Historia*, como veremos a continuación.

⁷⁰ Edmundo O’Gorman, “Estudio Preliminar”, en Bartolomé de las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, pp. XXIII-XXXVI.

Uno de los elementos utilizados para calibrar el pensamiento de Las Casas es el referente a la distinción ontológica entre América y Asia. Recurrir a la idea del ser asiático de América no necesariamente puede argumentarse como una simple anécdota, pues es factible por ello acusar a las Casas de no haber sabido asumir la revolución epistémica que significó destruir la visión tripartita del mundo (reflejo de las tres personas en quienes Dios se manifestó, bajo la interpretación cristiana) y de haberse quedado sometido, por lo menos en este punto, en plena visión medieval, juicio que lo haría sospechoso de no haber sabido asumir a plenitud la enorme revolución que le tocó vivir.

En varios momentos del libro I de la *Historia* Las Casas aparece titubeante en torno a concederle autonomía a América⁷². Pero las dudas pretende disiparlas en el capítulo 127, donde ofrece pormenores del tercer viaje de Colón, en 1498, justo aquel donde tiene contacto con la inmensa tierra firme de lo que después se llamó América del Sur, (y donde en un momento Colón creyó hallar, en el nacimiento del Orinoco, el Paraíso Terrenal):

(Dice el Almirante que) los antiguos que escribieron que en estas tierra había muchas riquezas, se ha de entender según que aquestas tierras son parte de la India y lo último de ella, (de que a mí duda ninguna queda, y así el Almirante lo sentía y en busca dellas venía); y dello se pueden colegir muchos argumentos, y uno dellos es la grandeza de la India.⁷³

Llama la atención la necesidad de apuntalar una hipótesis que para ese tiempo en la comunidad intelectual se considera prácticamente superada y a la que Las Casas inexplicablemente busca asirse, ofreciendo a continuación algunas otras “pruebas” como la presencia de papagayos verdes, las riquezas, las costumbres y una profecía de Isaías.

⁷¹ *Ibidem*. O’Gorman refiere con precisión que debió ser en el capítulo 67 del Libro I de la *Historia* cuando surgió el “parto” de la *Apologética*.

⁷² Cfr. Edmundo O’Gorman, “Apéndice V”, en Las Casas, *Apologética...*, pp. CLXIII-CLXVI.

⁷³ Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, Lib. I, , cap. 127, p. 485.

Posteriormente, en la *Apologética*,⁷⁴ dedica enfáticamente su capítulo 22 justo a demostrar que “aquestas Indias nuestras son cabo de lo que antiguamente se llamó la India”,⁷⁵ para lo cual se basa en diversas autoridades encabezadas por Estrabón. Tal argumento hace concluir al maestro O’Gorman que, después de dudarlo, finalmente Las Casas logró convencerse de la realidad asiática de América.⁷⁶

Pero si acudimos a otros textos podremos cuestionar que la afirmación anterior debamos considerarla concluyente. Vayamos primero a la *Apología*, un libro escrito en la etapa inmediata posterior a la controversia de Valladolid entre Las Casas y Ginés de Sepúlveda, pocos años antes de la *Historia* y la *Apologética*, entre 1551 y 1552. Ahí, con un lenguaje sencillo y directo, Las Casas precisa que “Los españoles se adentraron, con gran audacia ciertamente, en esta nueva parte del mundo, de la que no se había oído hablar en los siglos anteriores”⁷⁷. (Subrayado de quien transcribe). Y más adelante, al refutar a John Maior, quien se basaba en Tolomeo para afirmar que en las zonas alejadas de la línea ecuatorial vivían hombres salvajes, señala: “¿Qué tiene que ver esto con los indios del *Nuevo Mundo* que viven en regiones próximas a la línea equinoccial?”⁷⁸ Con claridad irrefutable, en ambos textos Las Casas no parece tener duda alguna de que los indios con los que él ha convivido, en la región donde vivió por décadas y adquirió buena parte de su formación intelectual, pertenecen a una zona del mundo desconocida para la cultura europea hasta el viaje de Colón.

En ese sentido, también encontramos que en la parte ya avanzada de su mismo Libro I de la *Historia*, en el capítulo 139 (apenas posterior al anteriormente citado 127, y probablemente también al 22 de la *Apologética*), fray Bartolomé parece asumir la independencia continental de América, de la que apenas unos capítulos antes había

⁷⁴ Cfr. O’Gorman, “Apéndice V”. De acuerdo con la hipótesis de O’Gorman, los capítulos 12, 14 y 22, donde Las Casas considera a América como parte de la India, fueron escritos posteriormente al capítulo 127 del libro I de la *Historia*, arriba citado.

⁷⁵ Bartolomé de las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, pp 109-112.

⁷⁶ O’Gorman, *op. cit.*, p. CLXVI.

⁷⁷ Las Casas, *Apología*, p. 256.

afirmado no tener duda que pertenecía a la India. Lo hace cuando denuncia lo que él considera una usurpación de Américo Vespucci a los méritos de Colón:

(...)parece manifiesto haber sido el primero el Almirante D. Cristóbal Colón, por quien la divina Providencia tuvo por bien de descubrir aquesta nuestra grande tierra firme, así como lo tomó por instrumento y eligió por medio de que al mundo se mostrasen todas estas tantos siglos encubiertas Indias. Vídola, miércoles 1 de agosto (...) de 1498 (...) Y es bien de aquí considerar la injusticia y agravio que aquel Américo Vespuccio parece haber hecho al Almirante (...) atribuyendo a sí (...) el descubrimiento desta tierra firme; y por esto todos los extranjeros que destas Indias en latín o en su lenguaje materno escriben y pintan o hacen cartas o mapas, llámanla América, como descubierta y primero hallada por Américo. Porque (...) Américo (...) supo encarecer el primer viaje que hizo y aplicarlo a sí mismo.⁷⁹

De entrada podemos entender por qué *América* no es un concepto del agrado y menos de la terminología comúnmente utilizada por Las Casas. Según él, Vespucci había tergiversado la historia con el fin de llevarse para sí la gloria. La denominación de *Tierra de Américo* fue dada desde 1507 en la *Cosmographie Introductio*, publicada junto con el mapa Waldseemüller, el primero donde América es como una tierra independiente del conocido *orbis terrarum*.⁸⁰ Las Casas asegura que Américo dijo haber estado en la tierra firme (América del Sur) en 1497 y no en 1499, como en realidad ocurrió, un año después del tercer viaje de Colón, hecho en 1498, quien por lo tanto es el verdadero descubridor de las tierras en cuestión. El asunto presenta un inocultable sesgo de acuerdo a la interpretación sugerida, porque el mérito de Colón no es personal, pues fue la misma Divina Providencia quien lo constituyó en “instrumento” para que aquellas tierras fueran descubiertas. Las Casas muestra aquí su filosofía de la historia, claramente basada en la patrística, donde los movimientos históricos tienen su explicación en un prescrito plan divino.

⁷⁸ *Ibid*, p. 342.

⁷⁹ Las Casas, *Historia de las Indias*, Vol. II, pp. 33-34.

⁸⁰ Cfr, O’Gorman, *La invención de América*, pp 134-135.

Entendemos ahora por qué nuestro autor se negó siempre a hablar de *América* y se aherrojó al término *Indias*, lo cual puede presentarse como una preferencia personal, y más que eso, podemos inferir que era una costumbre hispana, pues dice que son extranjeros quienes nombran *América* al continente descubierto. El caso es que cuando habla de la tierra firme, América o las Indias, todo indica que la está considerando, como lo hizo antes en la *Apología*, como un mundo nuevo, una cuarta parte de la tierra. Advierte su conocimiento de textos y mapas extranjeros que hablan de América, y justamente ésta tiene su razón de ser, como arriba señalamos, a partir de que en el mapa Waldseemüller se le consideró un continente aparte. Las Casas parece estar cuestionando no esa idea de concebir la realidad de la tierra encontrada, sino que no se le haya reconocido el mérito a Colón a partir de un embuste orquestado por Vespucci.

Pero aún se puede dudar del argumento anterior. La denominación de las tierras descubiertas por los europeos como *las Indias* parte de la interpretación elaborada a partir del tercer viaje de Colón, cuando se topó con la enorme masa continental a la que en un principio consideró el Paraíso Terrenal. Se acogieron entonces el mapa diseñado por Henricus Martellius en 1489, donde se sustentaba la hipótesis que defendía la existencia de una península adicional al oriente del Quersoneso Áureo (la península de Málaga),⁸¹ de la cual extrañamente no habría hablado Marco Polo. Así, se creyó por un tiempo que no había una, sino dos Indias. Por eso es que, amén de ser una costumbre que no se disipó sino hasta el siglo XVIII, no podemos estar seguros que cuando las Casas habla de las Indias las concibe como un continente aparte, pues antes había dudado que así fuera, y, siendo muy escépticos, se podría argumentar que aquella reivindicación a Colón la está pidiendo para la enorme península adicional.

Necesitamos, pues, un argumento más convincente. Éste parece encontrarse dentro del libro II, redactado, según O’Gorman, entre 1558 y 59. Para ese momento Las Casas trata con mucho menos benevolencia a Cristóbal Colón, alabado antes por su inteligencia,

⁸¹ Cfr, *Ibid.* pp 109-116

audacia e incluso por su aspecto físico a causa, sin duda, de la creencia de ser un instrumento elegido por la Providencia. El enamoramiento se ha disipado, y como suele ocurrir en tal situación, se observan defectos que antes aparecían ocultos. De hecho, desde el libro I fray Bartolomé reprochará severamente varias acciones del Almirante, ya por no haber sido agradecido con los indígenas que le brindaron ayuda, o bien por haber inaugurado la trata de esclavos sin ninguna legitimidad para ello. Pero en el libro II, al describir la muerte de Colón, considera que es por justicia divina la situación de pobreza y vituperio en que le toca morir:

Murió desposeído y despojado del estado y honra que con tan inmensos e increíbles peligros había ganado, desposeído ignominiosamente, sin orden de justicia (...) Esto no fue sin juicio y beneplácito divino (...) quien bien quisiere advertir e considerar lo que la historia con verdad hasta aquí ha contado, de los agravios, guerras e injusticias, captiverios y opresiones, despojos de señoríos y estados y tierras y privación de propia y natural libertad y de infinitas vidas que a reyes y a señores naturales (...) hizo y consintió absurda y desordenadamente el Almirante, *no teniendo jurisdicción alguna sobre ellos*, ni alguna causa justa, *antes siendo él súbdito de ellos* por estar en sus tierras (por lo que) podrá sentir que (sus) angustias y penalidades fueron de aquellas culpas el pago y castigo.⁸² (Énfasis de quien transcribe).

En un momento sublime como el de la muerte del Almirante, Las Casas parece hacer a un lado la consideración de que se trata de un elegido de la Providencia y se concentra en las usurpaciones y asesinatos que cometió. Recuerda las malas acciones más que las buenas, justo lo contrario de lo que regularmente ocurre cuando alguien fallece. Y es que ha hecho una evaluación de sus prácticas, de las guerras ocurridas, los muertos que produjeron, y en general, de los hechos desatados a partir del descubrimiento, y resulta que la evaluación es negativa. Entre los yerros destaca el hecho de haberse construido un poder político del cual carecía en absoluto de potestad legítima, siendo que debió haberse desempeñado como súbdito y no como gobernante. Sin duda esta crítica a sus propias ideas anteriores ha sido inducida por un cambio en las certezas de su filosofía

⁸² Las Casas, *Historia*, Libro II, cap. 38, p 330

política, desde la cual la portentosa y providencial hazaña colombina ha quedado reducida a una execrable invasión.

El providencialismo patristico original parece haber madurado. Parece haberse mudado. La interpretación lascasiana del viaje de Colón como orquestado por la voluntad divina es abandonada y por lo mismo, implícitamente negada. En esa negación podemos hallar dos causas: en primer término, la orientación de su filosofía para hallar y defender los derechos políticos de los pueblos indígenas americanos. La segunda causa podemos referirla al análisis de las consecuencias del descubrimiento colombino a partir de la perspectiva indígena, pues desde ella al final de cuentas todo indica que los males han superado con mucho a los bienes. Dios no podría haber mandado todo lo desencadenado a partir de la llegada de los europeos. No olvidemos que en su prólogo dijo haber comenzado la redacción en 1527, y son justamente los capítulos de alabanza a Colón los primeros del libro I, esto es, los que debieron ser redactados treinta años antes del libro II, donde hace tan amargo juicio.

En el examen de la vida de Colón Las Casas incluye una revisión de sus ideas geográficas. De las del Almirante y, en consecuencia, de las propias. En el libro I adoptó por momentos la tesis de Fernando Colón, hijo del descubridor genovés, quien sostenía que su padre había partido de Europa con la idea de encontrar una tierra diferente a Asia. Las Casas también defenderá la idea del objetivo asiático, dejando la situación francamente confusa con respecto a su caracterización de la autonomía del continente.⁸³ Tal confusión pudo carecer de sentido cuando, como lo vimos en la *Apologética* y el capítulo 127 del Libro I, sostuvo que las Indias eran una parte de Asia. Sin embargo, a la luz de su nuevo análisis de la vida de Colón, Las Casas parece ya no tener dudas al respecto cuando hace un repaso de lo que el considera las “ignorancias” del otrora admirado Descubridor:

⁸³ Cfr. O’Gorman, *La idea del descubrimiento de América*, pp. 129-155.

(...) el Almirante murió también con otra ignorancia, y ésta fue, que tuvo por cierto que esta isla Española era la tierra de donde a Salomón se traía el oro para el templo (...) También dijo que estas islas y tierra firme estaban al fin del Oriente y comienzo de Asia; bien *creo yo que si no se hallara atravesada esta nuestra tierra firme*, que llegara o pretendiera navegar y llegar al *fin del Oriente y principio de Asia, que es la China* o Malucos o otras tierras por allí, adonde agora navegan los portugueses; y para esto, bien le quedaban por navegar más de otras 2000 para llegar adonde es el fin del Oriente y principio de Asia, como él decía ser estas islas y tierra firme.⁸⁴ (Énfasis de quien transcribe).

Las incoherencias geográficas de Las Casas, que no son otras que las dudas del tiempo de rupturas que le toca vivir, dan la impresión de haber llegado a su fin. El objetivo asiático, así como la creencia de haberla conquistado según el propio Cristóbal Colón son ahora calificadas como un producto de la ignorancia. No menos significativo es que nuestro autor también considere superada la creencia de que la isla de la Española (Haití, su nombre indígena) no hayan contenido ni pudieran contener las famosas minas del rey Salomón. Es una aceptación de que los argumentos geográficos colombinos no iban mucho más allá de una interpretación bíblica de corte medieval, la cual, por lo menos en este punto, Las Casas ha abandonado por completo.

La confusión entre América y Asia no se muestra más. Con claridad, el fraile sevillano observa que China es el fin del oriente y el principio de Asia. Para disipar cualquier posible duda, señala que es en esa zona donde se encuentran los portugueses. Así pues, éstos están en la antigua India, en Asia, mientras los españoles están en otras “Indias”, no asiáticas, una enorme tierra firme junto con cientos de islas atravesadas entre Europa y lo considerado por sus habitantes el extremo oriente. Colón no pudo verlo así por una ignorancia suya, y más que propia, de la época, carencia que Las Casas implícitamente acepta haber padecido y ahora, superado. Más allá, consigue, sin duda aparente, la visión moderna del mundo recién formulada, donde se ha terminado la concepción tripartita, reflejo de la trinidad cristiana, y se habla ya de cuatro partes, con la inmensa revolución epistémica que ello implica.

⁸⁴ Las Casas, *Historia...* Libro II, cap. 39, pp. 331-332.

Finalmente, en *De thesauris* (1561), uno de sus últimos escritos, también se aprecia con suma claridad y sin la menor sombra de duda su visión de las Indias como una entidad con su propia dinámica histórica:

Porque todo *aquel mundo*, del que forman parte aquellos reinos del Perú, está situado en el profundísimo mar Océano y *está muy apartado de toda otra región* de todas aquellas ya alguna vez conocidas por los hombres de nuestro continente; *mundo que encontramos ya ocupado y poseído por aquellos pueblos indios sobre los que reinaban propios reyes.*⁸⁵ (Énfasis de quien transcribe).

El “todo aquel mundo” referido no ha sido conocido por hombres del continente europeo, Marco Polo incluido, por lo cual se acepta que ese mundo es totalmente otro, no Asia, sino las Indias, o América, denominación esquivada por nuestro autor. Destacable es también en el párrafo citado el reconocimiento de que el mundo descubierto estaba ya ocupado y poseído por pueblos originarios que tenían sus propios reyes. Se trata, pues, de un mundo con su propia población y gobernantes, un mundo legítimamente gobernado al momento de la incursión, invasión de los europeos. Un mundo, más que nuevo, diferente. Un mundo legítima y ontológicamente otro.

Pero sería un error considerar que tal conclusión sólo la acepta Las Casas hasta la última parte de su *Historia*, pues antes vimos que en su *Apología* no manifestó problema alguno en hablar literalmente de una “nueva parte del mundo”. Por consiguiente, es factible creer que la confusión entre América y Asia se le presenta durante la redacción de primer libro de su *Historia*, y en especial, de la *Apologética*. ¿Qué pudo haberlo hecho dudar? En la *Apologética* el objetivo explícito del autor es demostrar la naturaleza plenamente humana y civilizada de los indígenas americanos, para lo cual se valdrá fundamentalmente de la filosofía aristotélica. La metodología a utilizar es una comparación con diversas culturas de la antigüedad e incluso de la actualidad del mundo hasta entonces conocido por Europa. De la comparación se encontrarán muchas más

⁸⁵ Bartolomé de la Casas, *De thesauris*, en *Obras Completas*, Madrid, Alianza, 1992.

similitudes que diferencias, y éstas serán más de forma que de fondo. Entre tales semejanzas, destacará las halladas por el capellán de Francisco Montejo, Francisco Hernández, quien tras su convivencia con los mayas obtuvo interesantes datos de un gobernante sobre la religión profesada antes de la invasión hispana:

(...) le dijo que ellos cognoscían y creían en Dios que estaba en el cielo, y que aqueste Dios era Padre y Hijo y Espíritu Sancto, y que el padre se llama Izona, que había criado los hombres y todas las cosas; el Hijo tenía por nombre Bacab, el cual nació de una doncella siempre virgen, llamada Chiribías (...) al Espíritu Sancto llamaban Echuac (...) Si estas cosas son verdad, parece haber sido en aquella tierra nuestra santa fe notificada; pero como en ninguna parte de las Indias habemos tal nueva hallado, puesto que en la tierra del Brasil (...) se imagina hallarse rastro de Santo Tomás (...).⁸⁶

Las numerosas coincidencias entre hábitos culturales de los habitantes del Nuevo Mundo con los de la antigüedad conocida pudieron rehabilitar la hipótesis de que ambos mundos finalmente no se encontraban separados. Y posiblemente tal creencia se acentuó cuando, al observar coincidencias en el orden de las costumbres religiosas, se vislumbró la hipótesis de que las tierras recién descubiertas hubieran sido antes evangelizadas por el mismísimo apóstol Tomás, de quien se dice se extravió justamente en su prédica en la India⁸⁷. Hoy sabemos que tales coincidencias son lo que Eliade llama arquetipos, constantes antropológicas que se manifiestan paralelamente entre diferentes culturas sin que necesariamente haya contacto entre ellas.⁸⁸ A esto bien pudiera añadirse una posible mimesis interpretativa de los propios indígenas al contar a los españoles sus antiguas creencias después de la evangelización.

⁸⁶ Las Casas, *Apologetica* ... cap. 123, pp

⁸⁷ Como es bien sabido, la hipótesis de la posible presencia de Tomás apóstol en América inquietó sobremanera el espíritu criollo durante la Colonia, y a ella sucumbieron, entre otros, Carlos de Sigüenza y Góngora, en el siglo XVII, así como Lorenzo Boturini y Fray Servando Teresa de Mier, en el XVIII. Coincidentemente, todos utilizaron tan inverosímil idea como medio para reivindicar las culturas indígenas prehispánicas. Vale subrayar entonces que tal hipótesis no es original de los siglos XVII o XVIII, como frecuentemente se sostiene (por ejemplo Brading en *Los orígenes del nacionalismo mexicano*) sino del mismo siglo XVI, y que no es aventurado ubicar a Las Casas entre sus autores originales.

Es factible, pues, que tales argumentos hayan hecho dudar a Las Casas sobre la autonomía de América y la haya confundido con Asia. En todo caso, no parece que tal confusión haya sido precedida por una creencia preconcebida, como en el caso de Cristóbal Colón, sino de una inferencia resultante de una conclusión equivocada. No fue producto de una actitud medieval, sino moderna, y tal se puede corroborar cuando, sin grandes problemas, finalmente muda su opinión y regresa a la idea de que América, las Indias, en verdad forman una cuarta parte del mundo.

3. El descubrimiento de las Indias y de los indios

Una vez que hemos advertido que Las Casas, en efecto, fue capaz de aceptar la autonomía ontológica de América (aun cuando se resistió a llamarla con ese nombre), veamos ahora en qué medida observó tal circunstancia referida a los sus habitantes, los indígenas.

Bartolomé de las Casas observa probablemente mejor que todos sus contemporáneos el enorme caos legal, político, ético que se había desatado a consecuencia del descubrimiento. El *plus* de su visión radica en que intentó y en buena medida consiguió ser empático con la perspectiva del indio. Tal situación se observa, por ejemplo, cuando analiza la validez del *Requerimiento*, aquella supuesta autorización que los españoles estaban obligados a pedir a los indígenas a consecuencia de las Leyes de Burgos de 1512 para ingresar a los territorios americanos. En dicho documento se remitían a la autoridad del Papa, de la Iglesia, de la religión, quienes supuestamente legitimaban su presencia. Sobre esto, nuestro autor señala:

(...) y quisiera yo preguntar al Consejo (de Indias) que determinó deberse hacer tal requerimiento a estas gentes, que vivían seguras debajo de sus señores y reyes naturales, en sus casas, sin deber ni hacer a ninguno mal ni daño, qué fe y

⁸⁸ Cfr. Eliade, *op. cit.* pp. 11-50

crédito eran obligados a dar a las escrituras de la tal donación (la del Papa Alejandro VI); y que fueran las mismas bulas plomadas del papa que allí se presentaran, ¿merecían, por no obedecellas, que fueran descomulgados o que les hicieran algún otro mal temporal o espiritual o cometieran en ello algún pecado? ¿Todo esto no les había de parecer deliramientos y cosas fuera de razón y de camino y todos desvaríos (y disparates), mayormente cuando les dijeran que eran obligados a sujetar a la Iglesia?.⁸⁹

Lo que el autor está pidiendo es hacer uso de la analogía para comprender al indio. En este texto de madurez, ya no concede en lo más mínimo autoridad a las bulas papales ni a la misma Iglesia. Por lo menos no para comprender la situación por la que atraviesa el indígena. Se entiende que no hay legitimidad ni autoridad alguna para penetrar su territorio. Y más que eso, la última pregunta citada pide reflexionar sobre un enfrentamiento de racionalidades que en realidad ha venido ocurriendo, y que el discurso de los grupos hegemónicos ha venido presentando como una cruzada civilizatoria. La validez de la cosmovisión indígena es situada en un plano de equidad con la visión española. Se trata de una incipiente, pero firme crítica a la ya dominante visión eurocéntrica del mundo. Las Casas está llamando a comprender, no a negar, un mundo para los europeos secularmente escondido y finalmente descubierto.

Se trataba de aprender a descubrir la realidad histórica de los indios, no de inventarles una nueva. La *praxis* sugerida por fray Bartolomé podríamos explicarla mediante la propuesta de Emmanuel Levinas cuando señala: “Un cuestionamiento del Mismo -que no puede hacerse en la espontaneidad egoísta del Mismo- se efectúa por el Otro. A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia de Otro se llama ética”⁹⁰. En efecto, la misión de la ética lascasiana consistiría en un cuestionamiento permanente del egoísmo, del mundo propio (en este caso, la visión europea dominante), mediante la alteridad de un Otro donde se muestran mis carencias, donde radica el sentido de mi actuación. En este sentido, los indios constituirían ese Otro necesario para articular la

⁸⁹ Las Casas, *Historia III*, cap. LVIII, p. 29.

⁹⁰ Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1999, p. 67.

nueva *praxis* demandada por la inédita situación del mundo surgida a raíz del descubrimiento.

Es en ese orden de ideas que en la *Apología* advirtió la necesidad de nuevas herramientas conceptuales que dieran cuenta de la población original del continente invadido. Justamente comienza su primer argumento reprochando los errores que cometen:

Los que enseñan de viva voz o con obras escritas que los habitantes del Nuevo Mundo (*noui orbis habitatores*), que llamamos vulgarmente “indios” (*quos vulgo indos apellamus*), deben ser dominados y sometidos mediante guerras antes que se les anuncie y predique el Evangelio (...).⁹¹

Llama la atención la utilización del concepto *Nuevo Mundo*, como término corriente y generalmente aceptado, pero más todavía, el calificativo de “vulgar” al gentilicio “indios” con el cual se denomina a sus habitantes. Ello significa, primero, que el autor demuestra estar consciente que los habitantes del Nuevo Mundo no pertenecen a la India, tal como arriba señalamos, sino que tienen una alteridad diferente, desconocida. En consecuencia, ese Nuevo Mundo no son “las Indias”, como regularmente se dice y, por lo mismo, sus habitantes no deben ser llamados indios. Así pues, si se les llama *Indias* e *indios* es a fuerza de una costumbre ya por lo general aceptada, pero a todas luces incorrecta. Seguramente estamos ante el primer teórico que consigue percatarse de tan peculiar realidad.

No se trata sólo de un aspecto de forma, sino de una semántica con un fondo digno de ser interpretado. Bartolomé de las Casas, con objeciones, pero conscientemente, prefiere hablar de descubrimiento de *las Indias*, no de *América*. Vale la diferencia. *América* era una denominación que implicaba, como bien lo vio O’Gorman, invención, significación europea de la entidad. Las Casas se rehúsa a llamarle por ese nombre, según refiere,

⁹¹ Las Casas, *Apología*, p. 15

porque el honor del descubrimiento le compete a Cristóbal Colón. Pero no sugiere que deba llamarse *Colombia*, como podría ser el caso, sino *Indias*. La razón es que, a pesar de lo inexacto del término, no estaría implicando la generación, la invención de un ser nuevo, sino el respeto de un ser no europeo ya existente antes de la invasión. *Indias*, aunque no es el gentilicio más preciso, sería menos incorrecto que *América*, porque implicaba una ajenidad, una alteridad no europea que, en efecto, no se inventaba, sólo se descubría. Como nos enseñó O'Gorman, no hubo descubrimiento, sino invención de América. Pero para Bartolomé de Las Casas no debió haber habido invención, sino descubrimiento.

III. HERMENÉUTICA LASCASIANA

Cualquiera que seso tuviere, lo conozca y apruebe, deberé aquí de notar que a ningún fiel, sea moro, alárabe, turco, tártaro o indio o de otra cualquiera especie, ley o secta que fuere, no se le puede ni es lícito al pueblo cristiano hacerle guerra, ni molestarle ni agraviarle con daño alguno en su persona ni en cosa suya.

Bartolomé de las Casas

Los orígenes de la modernidad no generaron la superación de la esclavitud, sino su consolidación. Y alternativamente, su crítica. Tanto en el África subsahariana como en América, sus habitantes originales se convirtieron en motivo de tráfico y explotación esclavista, ambas enlazadas para potenciar el desarrollo de las fuerzas de producción capitalista en diferentes regiones europeas. Pronto el esclavismo se transformó tanto en una relación de poder como en un instrumento económico, pero también en objeto de reflexión filosófica. La interpretación aristotélica hegemónica, que ubicaba la esclavitud como un fenómeno anclado en la propia naturaleza humana, fue aceptada como explicación primaria tendente a justificar las condiciones impuesta por el nuevo sistema mundial. Entre las voces disidentes a ese discurso destaca la formulación teórica emprendida por Bartolomé de las Casas. El fraile fue capaz de generar una gran cantidad de argumentos donde buscó dismantlar el entramado del dicho aristotelismo y criticó radicalmente el concepto de barbarie, afirmando en consecuencia la alteridad de indios y negros, a quienes convertiría en sujetos de una nueva perspectiva filosófica, como veremos a continuación.

1. El concepto aristotélico de esclavitud por naturaleza

La cuestión de la esclavitud por naturaleza fue sin duda una de las principales preocupaciones del padre Las Casas. Y es éste también uno de los problemas originarios de la modernidad. Aristóteles legó a las tradiciones que se inspiraron en su filosofía (la musulmana y la judeocristiana), como premisa ontológica básica, la caracterización del ser humano como un animal político, entendiendo por político no sólo lo meramente social, sino el hecho de que “el hombre es el único animal que tiene la palabra”, y ésta tiene como función “manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto”.⁹² La definición sigue sorprendiendo hoy en día por su complejidad y completud. El ser humano es político *porque tiene* el lenguaje, y con él la capacidad deliberativa y, en consecuencia, la posibilidad de establecer qué es bueno y qué malo, es decir, la capacidad para *decidir* sobre el sentido de su actuación, de conducirse por el mundo. Así pues, el humano es un animal político porque todo el tiempo toma decisiones. La actual idea del *homo sapiens sapiens* no sólo no está alejada de la clasificación aristotélica, sino que más bien parece una continuación elaborada bajo una sorprendente convergencia de significados.

Junto a tal definición, sin embargo, argumenta que hay hombres libres y esclavos por naturaleza. Tal distinción ha sembrado a través de siglos una gran cantidad de dudas, confusiones e interpretaciones de todo tipo. Vale, por ello, acudir a la definición textual elaborada por el filósofo de Estagira:

(...) el que, *siendo hombre*, no se pertenece por naturaleza a sí mismo, sino a otro, ese es por naturaleza esclavo. Y *es hombre de otro* el que, *siendo hombre*, es una posesión.⁹³

A lo que más adelante precisa:

(...) *es esclavo por naturaleza* el que puede ser de otro (por eso precisamente es de otro) y *el que participa de la razón* tanto como *para percibirla, pero no para poseerla* (...) ⁹⁴ (Énfasis de quien transcribe).

⁹² Aristóteles, *op. cit.*, p 9.

⁹³ *Ibid.* p. 14.

El esclavo, lo reitera Aristóteles, no deja de ser hombre por ser esclavo. Pero si lo definitorio de lo humano es ser político, su capacidad para decidir, y el esclavo no la tiene a plenitud, ¿qué clase de hombre es? Y más: si hay una naturaleza del hombre libre y otra del hombre esclavo ¿hay dos naturalezas humanas?

El propio Aristóteles observa que, si hay hombres libres y esclavos, cabe la posibilidad de que haya pueblos enteros con naturaleza proclive a la esclavitud. Así lo manifiesta en una particular reflexión. *El Filósofo*, quien no era precisamente un defensor de las aptitudes de la mujer, sino de lo contrario, pues la consideraba también políticamente inferior al hombre, manifiesta, no obstante, su enérgico rechazo a que la mujer sea estimada lo mismo que el esclavo:

Pero entre los bárbaros, la hembra y el esclavo tienen la misma posición, y la causa de ello es que no tienen el elemento gobernante por naturaleza, sino que su comunidad resulta de esclavo y esclava. Por eso dicen los poetas: “Justo es que los helenos manden sobre los siervos”, *entendiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza*.⁹⁵ (Énfasis de quien transcribe).

Como se aprecia, la sorprendente definición ontológica del ser humano como ser para la política se prestó, comenzando por su propio autor, para darle un manejo político. “Todos somos políticos, pero unos más políticos que otros”, que sería lo mismo que decir, “Todos somos humanos, pero unos más humanos que otros”. Esa inferencia implícita se convertiría en uno de los problemas filosóficos que acompañó a la cultura occidental durante varios siglos, y sería primordial para estructurar los fundamentos que dieron origen a la modernidad. Tal dilema ontológico se activó hasta constituirse en cuestión fundamental con el descubrimiento europeo de la cuarta parte del mundo, y con ella, de un sector de la humanidad desconocido para su tradición.

⁹⁴ *Ibid.* p. 16.

2. La concepción de los indios como esclavos por naturaleza

La disyuntiva ontológica se manifiesta, pues, en el ímpetu esclavizante. Y en ese sentido, el primero en padecerla fue el mismísimo Cristóbal Colón. El Almirante no dudó de la plena humanidad ni del carácter de no esclavos de los indios en su primer viaje (1492-93), mucho menos al momento que Guacanagarí, uno de los monarcas de Haití (La Española) le ofreció ayuda cuando su carabela zozobró y estuvo a punto de naufragar.⁹⁶ Poco después, sin embargo, la situación comenzó a cambiar, de tal forma que, en su segundo viaje (1498-1500), después de perder el control político de los nuevos colonos,⁹⁷ acude a la esclavitud de los indios como recurso para mantener su poder. Así se desprende de lo dicho por el propio Bartolomé de las Casas a Carlos V, en 1542, en su texto *Entre los remedios...*:

(...) el año MCCCCXCIX (*sic*) don Cristóbal Colón, que descubrió aquellas Indias, por servicios señalados que algunos habían hecho en la isla Española a los Reyes Católicos y a Vuestra Majestad, al tiempo que quisieron venir a estos reinos, por satisfacerles en algo dióles a cada uno un indio y licencia para traerlo consigo acá, e yo que esto escribo tuve uno dellos. Los cuales venidos acá y sabido por Su Alteza, hubo tan grande enojo que no la podían aplacar, diciendo: “¿*Qué poder tiene el Almirante mío para dar a nadie mis vasallos?*”.⁹⁸ (Énfasis de quien transcribe).

Con lo cual queda claro que el Almirante, el héroe del viejo “Día de la Raza”, del “Día de la Hispanidad”, es también el generador de la esclavitud de los indios americanos, actividad de la que claramente quiso desmarcarse la Corona. Las diferencias culturales y tecnológicas entre los habitantes del Caribe y los españoles dieron pie al trato a los indios como inferiores, como esclavos. Colón observó que esta actividad podría servirle como medio de pago para manejar la situación política ya para entonces difícil. Vale destacar la sorpresa y la desaprobación de la reina, en comparación con la naturalidad

⁹⁵ *Ibid.* p. 5.

⁹⁶ *Cfr.*, Las Casas, *Historia de las Indias*, Libro I, cap. LIX. pp. 226-27.

⁹⁷ *Vid supra*, Cap. I, 1.

⁹⁸ Las Casas, *Entre los remedios...* en *Tratados*, vol. II, p. 653.

con la cual el Almirante decidió iniciar la práctica. Esta última actitud puede entenderse porque Colón, al no hallar el mundo fastuoso descrito por Marco Polo, y en consecuencia, las riquezas prometidas a la Corona (no olvidemos que creyó, hasta su muerte, haber llegado al continente asiático), decidió iniciar la explotación de la esclavitud de los indios como una especie de medio compensatorio, tal como lo habían hecho los portugueses en el África subsahariana desde mediados del siglo XV en una situación semejante. Es pertinente recordar que el navegante genovés viajó durante catorce años a Portugal para ofrecer sus servicios a la Corona, por lo cual el tráfico de esclavos pudo parecerle una práctica factible, algo inserto en el horizonte cultural europeo. La esclavitud en América, por lo tanto, encontraba argumentos de justificación.

Pronto este género de ideas encontraría un apoyo historiográfico. Sería un encomendero quien se convertiría en el historiador favorito de los mismos encomenderos. Gonzalo Fernández de Oviedo escribió su *Historia general y natural de las Indias* desde 1492 y hasta 1548, casi durante toda su vida, labor que le mereció ser nombrado cronista de las Indias en 1532. Fue él uno de los opositores a que el rey Carlos V le otorgara a Las Casas la jurisdicción de Cumaná, región que había explorado en una de las doce ocasiones en que cruzó el Océano. Su *Historia* se convirtió muy pronto en una especie de historia oficial, adoptada de inmediato por los nuevos propietarios americanos y también la más influyente en los sectores hegemónicos de la península. Esa popularidad muy probablemente se debía a que ahí se encontraba lo que ellos querían oír sobre los indios. Cosas como esta:

(...) ni tampoco tienen las cabezas como otras gentes, sino tan rescios e gruesos cascos, que el principal aviso que los cristianos tienen cuando con ellos pelean e vienen a las manos, es no darles cuchilladas en la cabeza, porque se rompen las espadas. (...) Así como tienen el casco grueso, así tienen el entendimiento bestial e mal inclinado.⁹⁹

⁹⁹ Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*, Cap. V, “Proemio”, México, Condumex, 1979.

Razones por las cuales su muerte, la destrucción de todo lo que significaba su presencia, estaba más que justificada:

(...) no sin gran misterio tuvo Dios olvidados tantos tiempos estos indios y después, cuando se acordó de ellos (...) viendo cuanta malicia estaba sobre esta tierra toda (las Indias), e que todas las cogitaciones de los corazones destos en todos tiempos eran atentos a mal obrar, consintió se les acabasen las vidas (...).¹⁰⁰

Oviedo fue uno de los primeros historiadores oficiales y oficialistas de la Corona. Inmerso dentro del naciente espíritu nacionalista e imperialista, no dudó en creer a España la nueva Roma, y a Hernán Cortés, un Julio César redivivo. Así, se hizo partícipe, impulsor y articulador de los juicios degradantes a los indios, pues con ellos se justificaban las guerras y el consecuente genocidio. Paralelamente, defendió los intereses de los encomenderos, por lo que no tuvo empacho en difundir sus ideas desde lo que el marxismo llamaría “ideología de la clase dominante”.

A un costado de la historiografía, probablemente el primer teórico que comenzó la articulación filosófica donde se buscó justificar tal orden de cosas fue el escocés John Maior, catedrático de la prestigiada Universidad de París, quien desde 1508, refiriéndose a los indios de América, señaló: “Ya Ptolomeo dijo en el *Cuadri partito* que a uno y otro lado del Ecuador, y bajo los polos, viven hombres salvajes: es precisamente lo que la experiencia ha confirmado”; razón por la cual, aludiendo la autoridad de Aristóteles, añade: “De donde el primero en ocupar aquellas tierras puede en derecho gobernar las gentes que las habitan, pues son por naturaleza siervos”.¹⁰¹ Según lo hemos referido ya en el capítulo I, la primera voz que protesta ante esta concepción fue la fray Antón de Montesinos, quien con sus preguntas: *¿Estos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales?* en su sermón de Adviento de 1511 motivó no sólo una reflexión moral y

¹⁰⁰ *Ibid*, cit. pos. Edmundo O’Gorman, en Fernández de Oviedo, *Sucesos y Diálogo de la Nueva España*, p. 144.

¹⁰¹ *Cit. pos.*, Silvio Zavala, *La filosofía política de la conquista*, FCE, México, 1993, p. 48.

religiosa, sino una auténtica discusión filosófica y política que tuvo su primer capítulo en la Junta de Burgos, al año siguiente.

Fue en ella donde el licenciado Gregorio le daría cuerpo filosófico a la creencia que consideraba a los indios seres subhumanos, a quienes se podía esclavizar con justicia, recurriendo a los argumentos aristotélicos sobre la servidumbre natural para caracterizarlos, por lo cual la forma de gobierno tiránico sería la indicada para dominarlos, pues ella “es justa, donde se hace en aquellos que naturalmente son siervos y bárbaros, que son aquellos que faltan en el juicio y entendimiento, como son estos indios, que según dicen, son como animales que hablan”.¹⁰² Tal interpretación era justificatoria del orden ya existente y sería, por lo tanto, adoptada por la clase dominante, aunque no necesariamente por la Corona.

Poco después, en 1519, el padre Las Casas tendría una primera disputa sobre el tema con el obispo de Tierra Firme, Juan de Quevedo,¹⁰³ quien aplica a Aristóteles según la interpretación ya dominante para considerar a los indios siervos *a natura*, a lo que el clérigo respondió que no era ésa la intención de *el Filósofo*, y que si así fuera, “era gentil y ya estaba ardiendo en los infiernos”. Era la afirmación de un Las Casas todavía novato en su defensa de los indios, con un bagaje filosófico todavía no muy depurado. De hecho, el análisis aristotélico constituye, paradójicamente, el marco referencial dominante en muchas de sus obras, particularmente en aquellas donde busca defender la plena estatura humana de los indios, como la *Apología* y la *Apologética historia*, ambas surgidas al calor de su disputa con Juan Ginés de Sepúlveda, como lo analizaremos posteriormente.

3. Francisco de Vitoria: la duda ofende

¹⁰² Las Casas, *Historia de las Indias*, Libro III, cap. XII, p. 472.

¹⁰³ *Vid supra*, Cap. I, 1.

Francisco de Vitoria, prestigiado maestro de la Escuela de Salamanca, discípulo de John Maior en la Universidad de París, representa una postura especial, por momentos libertaria con respecto a los indios, pero en ocasiones condescendiente con las ideas esclavizantes. Ambiguo es, por eso mismo, difícil de comprender. En sus primeras *Relecciones* se muestra favorable a reconocer plena humanidad a los indios e incluso, el derecho soberano a mantener legítimamente sus posesiones. Es la razón por la cual es regularmente considerado “Padre del derecho internacional moderno”. Después, sin embargo, parece contradecirse diametralmente. Por tal razón, sus textos son citados lo mismo por quienes tienen una opinión positiva de los indios como por quienes tienen una idea denostativa. Justo es señalar que la redacción de las *Relecciones* debió fraguarse entre 1537 y 1539, cuando la reflexión filosófica sobre el tema llevaba ya tres décadas, incluyendo la bula papal *Sublimis Deus*. Revisemos brevemente este caso.

a) Vitoria, defensor de los indios

Es en su primera relección, *De los indios recientemente descubiertos* donde Vitoria trata el cuestionamiento aristotélico de la servidumbre por naturaleza y su aplicación al caso de los indios americanos. El problema, entonces, sería dilucidar “si esos bárbaros, antes de la llegada de los españoles, eran verdaderos dueños pública y privadamente”. Para responder tal cuestión, resulta nodal entender antes si estamos hablando de siervos a natura o no, pues, citando el libro *Instituciones y Pandectas*, reconoce que “el siervo nada puede tener como suyo”. Más tarde, sin embargo, concluye que no sería esta la situación imperante en los pueblos descubiertos:

Contra esto milita el que estaban ellos, 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.¹⁰⁴ (Énfasis de quien transcribe).

¹⁰⁴ Francisco de Vitoria, *Relecciones*, México, Porrúa, 1974, pp. 27-28.

El hecho de haberse gobernado durante siglos sería una prueba de su condición de hombres libres, se infiere del texto. Debemos destacar, además, su observación de que los indios se encontraban en una situación pacífica. Tal afirmación bien pudo haberla tomado Vitoria de las opiniones de Las Casas, pues ese no era el punto de vista de los cronistas que justificaron la conquista. Recordemos que Vitoria no vino a América, por lo que el sentido de muchos de sus juicios dependen de la fuente consultada para analizar la situación. Tomemos en cuenta además que justo un año antes de la redacción de las *Relecciones*, en 1536, el Papa Paulo III expidió la bula *Sublimis Deus*, donde se reconoce la plena humanidad de los indios. En ese sentido, el escepticismo hacia las hipótesis denostativas y su posible influencia lascasiana y paulina se hace más clara cuando concluye: “(...) aun supuesto que estos bárbaros sean tan ineptos y romos como se dice, no por eso debe negárseles tener verdadero dominio, ni tenérseles en el número de los siervos civiles”.¹⁰⁵ De esta manera hacía a un lado la noción aristotélica de “siervos por naturaleza” para calificar el caso de los indios, sumándose a la cauda de pensadores que desde la segunda década del siglo se habían inscrito ya en esa tendencia.

Se observa pues que, aceptada la plena humanidad de los indios y su condición de hombres libres, por consecuencia lógica se debía conceder la legitimidad de sus gobiernos. Siendo así, y coincidiendo de nuevo con Las Casas y Paulo III, destaca que la condición de infidelidad tampoco será obstáculo para reconocer la plenitud política de los indios. El salmantino es definitivo: “ni el pecado de infidelidad ni otros pecados mortales impiden que los bárbaros sean verdaderos dueños o señores, (...) y no pueden los cristianos ocuparles sus bienes por este título (...).¹⁰⁶ Eso significaba que las guerras de conquista ejecutadas por los españoles en las Indias se habían hecho al margen del derecho de gentes (del derecho internacional, utilizando un anacronismo).

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 36.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 33.

En la siguiente parte de la misma primera relección, *De los títulos no legítimos por los cuales los bárbaros pudieron no venir a poder de los españoles*,¹⁰⁷ Vitoria radicaliza la tendencia asumida en su trabajo anterior. Se trata sin duda de su principal aportación a la filosofía política. Ahí cuestiona hasta casi eliminar cualquier justificación a la presencia hispana en las Indias. Su primera conclusión es: “El emperador no es señor del mundo”. Sustenta que ningún derecho podría legitimar a emperador alguno para proclamarse por encima de los demás. En su segunda conclusión señala: “Dado que el emperador fuese señor del mundo, no por eso podría ocupar las provincias de los bárbaros y establecer nuevos señores, deponer a los antiguos y cobrar los tributos”. El principio en donde sustenta tal afirmación señala que el dominio del emperador no es de propiedad, sino de jurisdicción, lo cual implicaba su incapacidad para utilizar las provincias según su voluntad ni provecho personal. Se trata de una de las sentencias que podrían traer mayores repercusiones en América, donde, en efecto, los monarcas hispanos habían dado en posesión territorios yendo más allá de sus atribuciones. Bartolomé de las Casas retomará y perfeccionará el señalamiento de Vitoria en *De Thesauris* y *De regia potestate*, según observaremos en el capítulo V.

Su tercera conclusión lleva inmersa una semilla secularizante: “El Papa no es señor civil o temporal de todo el orbe, hablando del dominio y potestad civil en sentido propio”. El maestro salmantino utiliza argumentos de diversos teólogos y de la misma Biblia para contravenir la donación de Alejandro VI, esto es, nada menos que el principio en el cual se había legitimado la presencia española en las Indias. Eso lo lleva a afirmar, como consecuencia lógica que: “El Papa no tiene poder temporal alguno sobre los indios bárbaros ni sobre los otros infieles, puesto que su autoridad se remitía al plano espiritual de los cristianos”.

En el mismo sentido, Vitoria comulga con la idea anteriormente defendida por Las Casas sobre la predicación pacífica y rechaza la guerra incluso suponiendo que, después

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 37-58.

de predicada la fe cristiana, decidan rechazarla. La autoridad de los reyes europeos, incluyendo al de Castilla, parece diluirse por completo en su última conclusión: “Los príncipes cristianos no pueden, ni por autoridad del Papa, reprimir a los bárbaros por pecados contra la ley natural, ni por causa de ellos castigarlos”. Basándose fundamentalmente en Santo Tomás, concluía que los indios gozaban del derecho a decidir y a mantener por cuenta propia su autonomía moral, de la que no podían ser privados por autoridad alguna. Y más aún: parecían comenzarse a sentar los principios de la libertad religiosa. Así, Francisco de Vitoria perfilaba a la escolástica salmantina en una especie de vanguardia en lo referente a los derechos de los pueblos e incluso, en el proceso secularizador del poder político.

b) Vitoria, defensor de los encomenderos

Pero sería el mismo Vitoria quien se encargaría de alterar tal interpretación, pues si bien las dos primeras partes de sus *Relecciones* sobre los indios argumentó en torno a la legitimidad de sus gobiernos, poniendo límites tanto a la soberanía hispana como a la del Papa, cambia radicalmente de opinión en la sección tercera. Las razones académicas para explicar tal viraje no son del todo claras. Tal vez sea válido acudir a otro tipo de causas, por ejemplo, a poseer una personalidad débil que le hizo aceptar las presiones políticas para que transformara la orientación de su filosofía. Esa parece ser la hipótesis de Carmen Rovira, quien atribuye a su “excesiva prudencia lo que le hiciera desdecirse a veces de lo afirmado”, por ser contrario “a la ideología político-moral del poder imperial español”, lo que debió provocar “notorias crisis en su pensamiento”.¹⁰⁸ De manera paralela, también pudo haber influido el clima de censura por el cual fue prohibida la circulación de *Sublimis Deus*. La inferencia pudo ser, si las palabras del Papa no son acatadas, menos se haría con las de un académico universitario.

¹⁰⁸ Carmen Rovira Gaspar, *Francisco de Vitoria, España y América, el poder y el hombre*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2004, p. 290 y 294.

Cual fuere la razón, el caso es que, en efecto, a final de cuentas concluye en el mismo sentido que las tesis degradatorias de los indios y justificatorias de la guerra. Así se aprecia en el capítulo intitulado *De los títulos legítimos por los cuales pudieran venir los bárbaros a poder de los españoles*,¹⁰⁹ cuando postula varios derechos políticos para los españoles en Las Indias. Alegando el principio de comunicación natural, señala: “Los españoles tienen derecho de recorrer aquellas provincias y de permanecer ahí sin que puedan prohibírsele los bárbaros, pero sin daño alguno de ellos”. Más adelante refiere que “Es lícito a los españoles comerciar con (los indios) importándoles los productos de que carecen y extrayendo de ahí oro o plata u otras cosas en que ellos abundan; y ni sus príncipes pueden impedir a sus súbditos que comercien con españoles ni, por el contrario, los príncipes de los españoles pueden prohibirles comerciar con ellos”. Con ello, el salmantino muestra su simpatía por la explotación iniciada por los encomenderos, justificando, en los hechos, el orden establecido, que implicaba utilizar el trabajo de los indios en las minas para extraer el oro y la plata. En lo referente a su alusión a las facilidades comerciales, no es un dato menor, pues está yendo más allá del mercantilismo en el que apenas, y con dificultades, el reino español empezaba a articular, convirtiéndose en precoz articulador de una incipiente doctrina del libre comercio.

En la misma lógica proclama el derecho de los españoles a predicar libremente el Evangelio en las tierras descubiertas. Otro de los calificados por Vitoria como título legítimo está dado por el controvertido tema de los sacrificios humanos y la antropofagia, argumentando que “sin necesidad de la autoridad del Pontífice, los españoles pueden prohibir a los bárbaros toda costumbre y rito nefasto”, con lo cual, por una parte, se privilegian los derechos del Estado sobre la Iglesia, los del emperador sobre los del Papa; por otra, se legitima la violencia ya establecida sobre los indios por sus costumbres religiosas, para las que no hay el menor intento de comprensión, considerándolas simplemente barbarie, con lo cual se nulificaba el incipiente principio

¹⁰⁹ Vitoria., *op. cit.*, pp. 59-72.

de libertad religiosa esbozado en la sección anterior. La violación de tales derechos traería por consecuencia necesaria la justicia de la guerra, pues “Si, tentados todos los medios, los españoles no pueden conseguir seguridad respecto de los bárbaros, sino ocupando sus ciudades, pueden lícitamente hacerlo”. Así, quedaban prácticamente justificada a plenitud tanto las guerras de conquista como el régimen económico y político implantado, lo mismo en su situación *de jure* como en la *de facto*.

Pero Vitoria fue más lejos y concluye el capítulo de su relección aceptando cierto valor de verdad a las tesis donde se dudaba de la plena humanidad de los indios, las que él mismo parecía haber refutado en el primer capítulo. Así es que señala:

Yo no me atrevo a darlo por bueno ni a condenarlo en absoluto. El título es este: “Esos bárbaros, aunque, como se ha dicho, no sean del todo faltos de juicio, distan, sin embargo, muy poco de los amentes, por lo que parece que no son aptos para formar o administrar una república legítima dentro de los términos humanos y civiles” (...) parece que hay la misma razón para esos bárbaros que para los amentes, porque nada o poco más valen para gobernarse que los simples idiotas. *Ni siquiera destacan más que las mismas fieras y bestias*, pues ni usan alimentos más elaborados ni casi mejores que ellas. Luego, de la misma manera pueden entregarse al gobierno de los más inteligentes (...) *supuesta la idiotez y rudeza que les atribuyen los que han estado ahí*, de la cual dicen que es mucho mayor que en los niños y amentes de otras naciones.¹¹⁰ (Énfasis de quien transcribe).

Lo primero que llama la atención es la inseguridad del autor. Vitoria parece observarse entre dos fuegos y comienza sus afirmaciones dubitativamente, confesando basarlas en observaciones “de los que han estado ahí”, aseveración necesariamente válida también en sus declaraciones anteriores. Si cuando habló *De los indios recientemente descubiertos* y *De los títulos no legítimos...* pareció haber tomado como fuente a misioneros como Montesinos y Las Casas, cuando se refiere a los títulos legítimos se puede percibir la influencia de conquistadores del tipo de González de Oviedo y, en general, de los encomenderos y todos aquellos que tenían intereses económicos en las

¹¹⁰ *Ibid.*, pp. 70-71.

Indias. Así, a final de cuentas, acepta que pueden tener razón quienes hablan de una inferioridad natural de los indios, al grado de conceder crédito también a la semejanza que se hace de ellos con las fieras, con lo cual se subraya la duda sobre su supuesta condición infrahumana. Y más aún: confiere autoridad a la idea de que la capacidad intelectual de los indios es inferior a la de los *niños y amentes de otras naciones*, refiriendo entre esas naciones seguramente a las del mundo conocido, del *orbis terrarum* producido por la vieja tradición europea. Esto evidencia su tendencia a negar la apertura del mundo producida por el descubrimiento de la cuarta parte del mundo, su anclaje en la cosmovisión europea todavía vigente, aunque mortalmente herida.

Pero, y tal vez eso sea lo peor del caso, es que lo hace en forma dubitativa. Dudando derogaba el estatuto ontológico propiciador de la libertad de los indios conferido en la primera parte de su elección. Era su retorno a la interpretación aristotélica que aprendió en la Universidad de París con su maestro John Maior. Dudando perdía su originalidad y se convertía en un eslabón de una corriente ya añeja. Al aceptar que no podían gobernarse legitimaba la presencia hispana en las Indias, desbaratando aquella idea de que el emperador no tenía jurisdicción en esos territorios. Los indios eran sacrificados justo por ser juzgados infrahumanos, mientras Vitoria, dudando, se hacía cómplice, aun cuando pretendió lavarse las manos. Como Pilatos.¹¹¹

4. La interpretación aristotélica de Juan Ginés de Sepúlveda

La emblemática disputa de Valladolid, protagonizada por Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas fue probablemente la polémica filosófica más trascendental del siglo XVI. Sepúlveda, oriundo de Córdoba, consejero del rey y prestigiado académico,

¹¹¹ Y aun con sus dudas, Vitoria no pudo evitar la reprimenda que en forma apenas indirecta le dedicó Carlos V, apenas poco después de leídas sus Elecciones. *Cfr., ibid.*, Introducción de Antonio Gómez Robledo, pp. XIX-XX.

buscó fortalecer el discurso filosófico de la ya entonces vieja creencia que hacía de los indios americanos esclavos por naturaleza. Traductor al castellano de la *Política* de Aristóteles, quiso saberse con la autoridad suficiente para, por medio del análisis aristotélico, demostrar de una vez por todas la condición bárbara, inferior, de los indios y en consecuencia, la justeza de la dominación española. En el capítulo I, 5 hemos ya esbozado las líneas generales de tan peculiar discusión. Destaquemos ahora simplemente algunas de las implicaciones contenidas en ella.

a) El animal *cuasi-político*

Ginés de Sepúlveda se convirtió en continuador y sin duda principal exponente de la explicación filosófica degradante del indio. Regularmente utiliza a la cultura española como medio de comparación, de lo cual resulta una supremacía ética, política y en general, histórica sobre los indios americanos que hacen de las guerras de conquista un hecho justo, y el dominio sobre ellos, en consecuencia, necesario. En su texto *Democrates alter* lo dice con claridad:

(...) en prudencia, ingenio y todo género de virtudes y sentimientos son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos, las mujeres a los varones, los crueles e inhumanos a los extremadamente mansos (...) *Finalmente cuando estoy por decir los monos a los hombres* (...) Compara ahora estas dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad y religión con las de estos *hombrecillos en los que apenas se puede encontrar restos de humanidad* (...) (las diferencias entre indios y españoles son) *casi* cuanto los hombres de las bestias.¹¹² (Énfasis de quien transcribe).

Los argumentos pueden ser analizados desde varias aristas. Destaquemos primero el plano filosófico político y después su implicación política. Con relación a lo filosófico el primer aspecto, tal vez el más importante, se refiere al plano ontológico. La entonces indispensable fundamentación aristotélica precisó la revisión sobre la aparente

¹¹² Juan Ginés de Sepúlveda, *Democrates alter, tratado de las justas causas de la guerra contra los indios*, México, FCE, 1996, p 101, 105 y 109. El primer subrayado fue una frase retirada de la última versión del manuscrito, según lo refiere Ángel Losada.

bifurcación esgrimida en la *Política* sobre el nivel en que se encuentran las diferencias entre el amo y el esclavo. Sepúlveda hizo una interpretación puntual, sorprendentemente fidedigna (estoy a punto de decir dogmática) de las palabras de Aristóteles. Pero al lado de su aristotelismo es posible hallar los principios del humanismo en su crítica, como la ausencia de letras, ciencia y leyes escritas, aunque más particularmente la ausencia de propiedad privada que, como buen emisario del naciente capitalismo, el cordobés detectará como signo de civilidad.

Llama la atención el tono utilizado para calificar a los indios, primero asemejándolos con los monos, y después llamándolos *hombrecillos* y, en otras ocasiones, *homúnculos*. A pesar de tan despectivas comparación y denominación, es pertinente reconocer que no les retira la condición de humanos. En efecto, sus calificativos van invariablemente precedidos de un “casi” o un “como” que, por más aproximativos que se perciban, no llegan a clausurarles su humanidad. El dato no es menor, pues era ya una opinión común, sobre todo en el vulgo español, la idea de considerar a los indios ajenos a lo humano. Esta opinión demandaba una explicación académica, una respuesta satisfactoria de la teología y la filosofía

Es en ese sentido que puede ser interpretada la controversia de Valladolid. Por eso su núcleo filosófico estuvo dado en torno a la discusión ontológica. Replantearse la constitución del *ser* del hombre a causa de la conmoción urdida a partir del descubrimiento de Vespucci era entonces una necesidad desatada por la ruptura de la visión tripartita del mundo hasta entonces dominante. La filosofía española ha argumentado, con razón, su situación de vanguardia en este momento clave de la historia de las ideas.

Retomando el hilo de la discusión tenemos que, según lo planteado, en las conclusiones de Sepúlveda parece llegar a su clímax la lógica iniciada por Maior y continuada por el licenciado Gregorio y el obispo Juan de Quevedo, entre otros muchos, quienes eran la

avanzada teórica de los intereses políticos y económicos desplegados por los encomenderos, la nueva clase dominante de las Indias. Aristóteles se convirtió en la base argumental de todos ellos, en particular de Sepúlveda, quien fue, en más de un sentido, su traductor al español. No obstante, según ya vimos, *el Filósofo*, si bien articula la categoría de los “esclavos por naturaleza”, no los considera ajenos a la naturaleza humana. Siendo Sepúlveda un aristotélico ortodoxo, no podría contravenir a su caudillo teórico. Es de este modo que, si bien se hace portavoz de las creencias vulgares en las cuales se dudaba del carácter humano de los indios, así como de la corriente filosófica donde se les consideraba en forma degradada, no los concibe fuera de la humanidad. Ya entonces, las creencias de que los indios no pertenecían a la especie humana, que no tenían alma o que carecían en absoluto de razón no fueron capaces de resistir el análisis académico. La remisión recayó fundamentalmente en la idea de la esclavitud por naturaleza, que es algo diferente.

Aristotélicamente hablando, los esclavos por naturaleza son humanos, aunque, en cierto modo, menos humanos que los hombres libres, pues tienen limitada su parte racional, y en consecuencia, disminuida su capacidad política, la facultad humana por excelencia. Era la misma situación de los indios. Si se les sometía era, más que en beneficio de España, por el de ellos mismos, que no tenían la prudencia política para gobernarse solos. Seguramente influyó en el académico cordobés aquella frase de Aristóteles referida a las razones de la guerra:

(...) el arte de la guerra será en cierto modo un arte adquisitivo por naturaleza (el arte de la caza es una parte suya), y debe utilizarse contra los animales salvajes y contra aquellos *hombres* que, *habiendo nacido para obedecer*, se niegan a ello, en la idea de que *esa clase de guerra es justa por naturaleza*.¹¹³ (Énfasis de quien transcribe).

De acuerdo con la interpretación sepulvediana, los indios pertenecen a la humanidad, aunque en el estadio de siervos por naturaleza. Utilizando una analogía elemental,

¹¹³ Aristóteles, *op. cit.*, p. 25.

aristotélica por cierto, podemos concluir que, si a los siervos por naturaleza se les puede cazar como a animales salvajes, es porque *son como* animales salvajes. Aunque, claro, eso no quiere decir que *sean* animales salvajes.

Es por ello que la guerra hacia ellos está justificada de antemano. En ese sentido, la conquista española sería un beneficio que debieran agradecer:

¿Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados *en cuanto pueden serlo*; de torpes y libidinosos, en probos y honrados; de impíos y siervos de los demonios en cristianos y adoradores del verdadero Dios?¹¹⁴ (Énfasis de quien transcribe).

Nuevamente Sepúlveda ha buscado aplicar al dedillo los preceptos de Aristóteles, en concreto, cuando señala la justicia de que los griegos manden sobre los bárbaros. Por otra parte, la aparente bifurcación ontológica se ha convertido ahora en una lucha política entre civilización y barbarie. En la condición de barbarie un ser humano apenas y puede llamarse tal, pero es susceptible de civilizarse, y en consecuencia, desarrollar una humanidad más plena *en cuanto pueden serlo*, agrega lacónico el consejero cordobés, dejando abierta la idea de que los límites de un bárbaro civilizado muy probablemente serán inferiores a los alcanzados por alguien que nace dentro de la civilización.

Si no es todo, ya es algo. A pesar de las analogías con animales no racionales, de una visión despectiva, de la concepción de una inferioridad consustancial, no se niega la humanidad de los bárbaros. El estadio *cuasi* humano en el que nacen tales pueblos, y en nuestro caso, de los indios, es algo que puede superarse si, respondiendo a su naturaleza, obedecen a los que son mejores y se dejan gobernar. Si no lo hacen, serán responsables de su sumisión, constituyendo así lo que Dussel llama el “Mito de la modernidad”, la ideología que supone a la civilización occidental en una cruzada altruista en contra de la

ignorancia y la barbarie, de la cual Sepúlveda sería iniciador y ejemplo paradigmático (*Supra*, Cap. II 1 b).¹¹⁵

b) Sepúlveda desde la hermenéutica ontológica

Así pues, desde cierta filosofía de la historia, desde aquella que cree en el progreso y en su concreción por la modernidad, Ginés de Sepúlveda resulta una especie de portador de la Razón. Es esa la convicción de Edmundo O’Gorman, probablemente su más conspicuo y radical defensor, y cuya interpretación es imposible no tomar en cuenta.

El maestro oriundo de San Ángel, México, nos advierte que la implicación fundamental de la propuesta sepulvediana, contra lo que se piensa regularmente, no consiste en negar el carácter humano de los indios americanos. Considerando como definitorio de lo humano el ejercicio de la razón, se debe admitir que éste no le es negado en su idea final, incluso a pesar de las frases peyorativas donde pareciera ser que sí lo hace. Traducida en términos antropológicos, lo que Ginés de Sepúlveda afirma es que “la esencia humana puede actualizarse en diversos grados de plenitud”, lo cual significa que las diferencias históricas y culturales entre los pueblos del mundo tendrían por explicación justamente esa participación desigual. Las diferencias culturales, pues, estarían significando una esencia humana que no es siempre igual a sí misma, pues, en efecto, en unos pueblos se da con mayor radicalidad que en otros, hecho admitido, según O’Gorman, por la antropología filosófica del siglo XX, aludiendo en forma implícita a la hermenéutica de Heidegger.

¹¹⁴ Sepúlveda, *op. cit.* p. 133.

¹¹⁵ La invasión de Estados Unidos a Irak en 2003 buscó, por cierto, ser justificada con la misma lógica.

Bartolomé de las Casas creyó combatir los argumentos de Sepúlveda buscando demostrar la humanidad plena de los indios, pero de acuerdo con el historiador de San Ángel no era ese el fondo de la discusión:

Las Casas ni siquiera discute la implicación en la tesis contraria, consistente en que la naturaleza humana puede darse y *efectivamente se da* en distintos grados; de que, por consiguiente, en unos hombres se realiza con plenitud y en otros no, y que, por lo tanto, hay hombres cabales destinados a la libertad y al ejercicio del mando, y hombres deficientes o menoscabados, “homúnculos”, como decía Sepúlveda (...) ¹¹⁶ (Énfasis de quien transcribe).

Las Casas habría permanecido sujeto a los principios de la escolástica medieval en donde se defiende un universalismo ontológico inatacable, razón por la cual los indios americanos deben ser inscritos en él sin objeción alguna. Las dudas tardías en su consideración de América como parte de Asia no serían sino una defensa articulada desde esa cosmovisión medieval defensora de la visión tripartita, postulada por su afán de coleccionar argumentos en favor de la plena humanidad de los indios conforme a la visión europea antigua del mundo.

Sepúlveda, en cambio, expresa sus ideas desde el aristotelismo renacentista, inmerso ya en la modernidad, aunque con remanentes tradicionales, como la igualdad ontológica y la necesidad de que el género humano consiga la salvación eterna, argumento fundamental para justificar la guerra de conquista. Eso le hace caer en una especie de contradicción, pues, por un lado, al no rechazar de modo absoluto la humanidad de los indios, los hace partícipes del derecho natural; pero, por el otro, ese derecho sería insuficiente para traducirse en un derecho de gentes plenamente humano.

No obstante tal dificultad, la visión sepulvediana tendría la virtud de ser sensible a las percepciones de su época, pues, con todos sus problemas, esta idea de la graduación de lo humano es “un pensamiento de tipo relativista que, por eso, delata su modernidad, y en él se percibe el lejano germen de la comprensión de las diferencias culturales y

mudanzas históricas como indicación de la historicidad en el ser mismo del hombre”.¹¹⁷ Se ve entonces que el ser debe estar sujeto a la historicidad, principio inaceptable en el pensamiento tradicional cristiano, y aunque no lo postuló así el filósofo cordobés, su doctrina se acercó bastante. Como vimos antes, O’Gorman parece haber tomado partido, pues observó que la naturaleza humana “efectivamente se da” en diferentes grados, lo que explica las diferencias culturales y convierte al desarrollo histórico no en la expresión biológica del animal político, sino en un proceso ontológico donde los diversos pueblos tienen un desarrollo diferenciado, lo que hace de la diversidad cultural la expresión plural de una esencia que no siempre es la misma.

O’Gorman está aplicando la hermenéutica ontológica de Heidegger, el marco teórico fundamental en sus trabajos más importantes, para realizar su interpretación histórica. Efectivamente, en su análisis sobre la temporalidad y la historicidad, el filósofo alemán planteó:

La exégesis existencial de la historiografía como ciencia se endereza únicamente a mostrar cómo la historiografía procede ontológicamente de la historicidad del “ser ahí”. (...) *El análisis de la historicidad del “ser ahí” trata de mostrar que este ente no es “temporal” por “estar dentro de la historia”, sino que, a la inversa, sólo existe y puede existir históricamente por ser temporal en el fondo de su ser.*¹¹⁸ (Énfasis del autor).

Siendo el “ser ahí” temporal, sujeto a un devenir, se abre la posibilidad de una distinción no sólo óptica, sino ontológica, entre los pueblos sujetos a procesos históricos diferentes, pudiéndose dar el caso de que, en efecto, algunos alcancen un grado de perfeccionamiento superior al de otros.

La hermenéutica ontológica heideggeriana parece actuar en favor de Sepúlveda (y de Aristóteles). A su luz, la contradicción antes señalada resulta un asunto francamente

¹¹⁶ Edmundo O’Gorman, “Estudio Preliminar”, en Las Casas, *Apologética*, pp LXIV- LXV.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. LXVIII.

¹¹⁸ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, Madrid, Planeta, 1993, p. 407.

menor, pues lo sustancial, la idea de una naturaleza humana desplegada en diversos grados de perfección, como lo interpreta O’Gorman, resulta claramente factible. Y más aún si tomamos en cuenta que América no había tendido contacto con las otras partes de la humanidad, lo que prefigura desarrollos divergentes. El ser y el tiempo podrían ser, por lo tanto, radicalmente diferentes entre dos mundos sin contacto, como hasta entonces se habían desarrollado.

Es muy probable que esa idea de la realización de la naturaleza humana por grados sea la que haya hecho el propio Heidegger cuando avaló el pensamiento de la superioridad aria e incluso que le impulsó a afiliarse al partido nazi, sin por eso padecer incongruencia con su filosofía. El relativismo cultural, desde su hermenéutica ontológica, implica necesariamente no sólo la comprensión de diferencias, sino la implícitamente factible aceptación de la superioridad de unas sobre otras. Se trata de un concepto semejante al que movió a Aristóteles pensar que la guerra de los griegos a los bárbaros era justa. A Sepúlveda, la de los españoles contra los indios. A Heidegger y los nazis, la de los arios contra el resto del mundo.

Pero hay otra aparente “ventaja” para el teórico cordobés. En su aristotelismo renacentista, advierte que, aun siendo racionales, y en consecuencia, humanos, los indios tienen limitada su capacidad política, no saben gobernarse a plenitud, por lo que deben sujetarse a aquellos que históricamente han demostrado poseer la dicha capacidad. Es así que España está en la obligación de conducir a los indios americanos por la senda de la razón, para que tales pueblos asuman “el sentido de la historia universal”. Con ello se ha hecho patente el nacionalismo moderno, donde una nación se sabe portadora de los intereses de la humanidad y con la autoridad de conducir a las otras. La razón moderna es, pues, generadora de las ideas sepulvedianas, de modo tal que ella, en el fondo, lleva la idea del progreso, el impulso perfeccionador de la humanidad. Es el motivo que conduce a O’Gorman a esta conclusión: “lo que Américo Vespucio fue a Colón en la idea de las ideas geográficas, Juan Ginés de Sepúlveda fue en la esfera de las ideas

antropológicas”.¹¹⁹ Sepúlveda sería, según esto, un hombre de su tiempo, de la modernidad, y Las Casas del pasado medieval, lo cual podría ser inocuo si no es por la afirmación implícita de que la Razón, la verdad, debe ser otorgada al portador de las ideas modernas, lo que nos daría el nombre del auténtico vencedor de la controversia de Valladolid.

Pero eso es cierto sólo si asumimos la filosofía de la historia ilustrada, articulada en buena medida por el planteamiento hegeliano. Como lo hemos señalado en el capítulo II 2, O’Gorman es un fervoroso creyente en la cultura occidental, a la cual considera cualitativamente superior a las demás y, por lo mismo, con la posibilidad, necesidad y la obligación de conducir a los demás pueblos bajo su bandera. Desde la visión eurocéntrica, estamos ante el descubrimiento del sentido de la historia, definido por la complementariedad extraordinaria entre la orientación hegeliana y la hermenéutica ontológica heideggeriana. Desde la alteridad, en el sentido analéctico, estamos en presencia de un mito.

Con todas las objeciones y resquemores que suscita, lo cierto es que el pensamiento de Sepúlveda consiguió otorgar consistencia filosófica a la visión del mundo hegemónica surgida después del descubrimiento y apoderamiento europeo de la cuarta parte del mundo. Eso se convertía en un complicado desafío para quien tuviera o quisiera tener una visión alternativa. Desafío al que le hizo frente Bartolomé de las Casas.

5. Modernidad lascasiana

El enfrentamiento de Bartolomé de las Casas no sólo fue ante la desvencijada visión del mundo medieval, que diariamente se caía a pedazos, sino también contra los argumentos que inmediatamente buscaron sustituirla. Sabedor de la trascendencia de la incursión de

¹¹⁹ *Ibid.*, p. LXXIII y LXXVII.

América en el nuevo entramado filosófico, se preocupó por ubicar en él a sus habitantes, quienes, huérfanos de protección conceptual, eran muertos sin que la sociedad europea de su tiempo supiera percatarse de la radicalidad de su crimen.

a) Hacia una fenomenología de la esclavitud

A Las Casas le duele el indio y le duele España. Y lo que más le duele de España es que no le duela el indio. Para ese entonces, la idea de la inferioridad de los oriundos del llamado *Nuevo Mundo*, incluso, de su *cuasi*-animalidad, era una especie de lugar común aceptado por la generalidad de los españoles. Lo era a tal grado que el propio fray Bartolomé, cuando establece los objetivos de su *Historia de Las Indias*, en el prólogo, ubica en sexto lugar:

(...) por librar a mi nación española del error y engaño gravísimo y perniciosísimo *en que vive y siempre hasta hoy ha vivido, estimando destas océanas gentes faltarles el ser de hombres*, haciéndolas brutales bestias incapaces de virtud y doctrina, depravando lo bueno que tienen y acrecentándoles lo malo que hay en ellas, (...) y a ellas, en alguna manera, darles la mano, porque no siempre, cuanto a la opinión falsísima que dellas se tiene, aterradas como lo están y hasta los abismos permanezcan abatidas.¹²⁰ (Énfasis de quien transcribe).

Es claro que nuestro autor se dispone a hacer lo que en términos husserlianos podríamos denominar una fenomenología de la esclavitud como una reacción ante la ideología dominante que la percibe como un hecho sustancial, pues ésta es percibida como un hecho sustancial, un *en sí* que pretende reducir a la condición de creencia, apariencia, de fenómeno propio de la época.

Por lo dicho, la creencia en la inferioridad del indio llegaba al grado de negarle su *ser* de hombre, a considerarlo una especie no humana, suposición que, de acuerdo al fraile

¹²⁰ Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, p. 20.

sevillano, comparte una generalidad de la nación española y la tiene desde *siempre*. La hipérbole merece una reflexión. ¿Cuándo dio inicio ese *siempre*? Como ya vimos, Colón no desconfió de la humanidad de los indios, gestando incluso alianzas con alguno de sus gobernantes (el caso de Guacanagarí), como lo haría después, entre otros, Hernán Cortés. En su segundo viaje las rebeliones indias comenzaron a crecer hasta hacerse comunes durante el tercero. Fue entonces cuando, ante la ausencia de las riquezas que se suponía iba a encontrar en Asia (donde Colón creyó encontrarse hasta su muerte) y para calmar los ímpetus subversivos de los nuevos colonos, comenzó a tratar a los indios como esclavos. A ese hecho debió aunarse la diferencia de costumbres y el descubrimiento impactante de Américo Vespucci, en 1503, de que el continente hallado se encontraba fuera del *orbis terrarum*, constituyendo una cuarta parte de la tierra, rompiendo con la tradicional visión tripartita en la cual se estructuró por siglos la cosmovisión europea-¹²¹

En resumen, la creencia en la inferioridad de los indios pudiéramos atribuirla a tres causas principales: a) la relativamente sencilla esclavización a la que fueron sujetos a partir de Colón, b) las diferencias en las costumbres; y c) el hecho de encontrarse en un continente del cual la tradición histórica no daba cuenta. De las tres, debiéramos destacar ésta última, pues en ella radica la clave para comprender el salto entre la visión medieval y la moderna. En efecto, pensar que los indios no eran plenamente humanos por habitar una parte incógnita (para los europeos) del mundo implicaba una especie de resistencia a dejar las viejas creencias y una negación a aceptar los rudimentos de la incipiente modernidad que entonces se asomaba, la cual significaba, entre otras cosas, consentir la alteridad recientemente descubierta.

En ese sentido, bien puede decirse que la *Historia* de Fernández de Oviedo, así como las explicaciones de Maior y Sepúlveda añadían bastante poco a la comprensión de un mundo incluyente de la alteridad recientemente descubierta. Lejos de eso, sus

¹²¹ Edmundo O’Gorman elabora un análisis exhaustivo del horizonte cultural europeo en *La invención de*

planteamientos deben ser ubicados como una validación de las viejas creencias que se negaban a aceptar que la humanidad, la humanidad plena, pudiera existir más allá del *orbis terrarum*, la antigua isla de la tierra.

Las Casas, pues, va en dirección contraria. Aceptando, no sin dificultades, a América -las Indias, según prefería nombrarla- como cuarta parte de la Tierra, concibió a sus habitantes ontológicamente iguales a los de las otras partes del mundo. Para hacerlo precisó hacer un análisis fenomenológico de la esclavitud, percibida entonces como un *en sí* en el que podía comprenderse un amplio sector de la humanidad. Rompía así, en este aspecto, con las estructuras mentales antiguas y medievales, asimilando uno de los significados básicos contraídos por el pensamiento moderno.

Esto no deja de ser una paradoja, pues, como vimos, el pensamiento de Sepúlveda parece contener una consistencia mucho más compatible con la época entonces naciente. Que ello sea así, sin embargo, no implica la consideración de sus ideas como plenamente modernas, como tampoco la escolástica de la que se nutre fundamentalmente Las Casas lo incapacitaba para saber tomar el pulso a los acontecimientos modernos. Por lo mismo, es válido interpretar esa insistencia en la humanidad plena de los indios como una lucha en contra de una reminiscencia arcaica incrustada en el común de la sociedad española y defendida en alguna medida por algunos de sus principales académicos.

Cabe subrayar el origen de esta profundidad filosófica. Son las circunstancias históricas las que lo obligan a incursionar en este terreno. El interés original de fray Bartolomé era detener la masacre, salvar las vidas de aquellos que eran muertos por miles, millones, por causas claramente económicas, pero con justificaciones filosóficas, razón por la cual hubo de penetrar en ese terreno.

b) Hermenéutica lascasiana y hermenéutica analógica

Ahora bien, como hemos señalado antes, el andamiaje teórico en el que Las Casas edifica sus planteamientos filosóficos abreva de diversas fuentes. La corriente en la cual es regularmente ubicado es en la escolástica salmantina. Tal calificación merece ciertas consideraciones. Obviamente, no estamos ante un académico profesional, un filósofo de cubículo o un profesor colegiado, sino frente a un hombre de acción que, por la originalidad de esa acción, requirió un marco teórico amplio, ciertamente heterodoxo, y por eso en ocasiones contrapuesto a la de los filósofos salmantinos, como el notable caso de Francisco de Vitoria.

De esa heterodoxia, vale destacar su base aristotélica. En efecto, contra lo que pudiera pensarse, Aristóteles es fuente argumental de varios de sus textos nodales, particularmente la *Apología* y la *Apologética*, donde busca demostrar la humanidad plena de los indios americanos. Obviamente, el aristotelismo lascasiano es bastante singular. Antes de analizar esas particularidades valdría preguntarnos, ¿Por qué Aristóteles? Desde su polémica con el obispo Quevedo, en 1519, Las Casas señaló que de Aristóteles sólo debía tomarse aquello compatible con el cristianismo, con lo cual no hace sino seguir las indicaciones de Tomás de Aquino. El historiador Lewis Hanke explica el aristotelismo del dominico sevillano porque éste “se daba cuenta de que la influencia de Aristóteles era demasiado fuerte”.¹²² Si tal afirmación fuese cierta entonces debiéramos considerar buena parte de la obra lascasiana alentada por un marco teórico elegido debido a cuestiones estratégicas, políticas, lo cual, sin duda, le restaría hasta casi eliminar su rigor académico y la búsqueda de veracidad. Como en todo escolástico, en nuestro autor la presencia de Aristóteles es indispensable, pero no por tratarse de una fatalidad, sino porque la argumentación justificatoria de las guerras de conquista afirmaba la deficiente o nula capacidad de los indios para gobernarse. Siendo también el Estagirita quien acuñó la definición del ser humano como animal político, se hacía indispensable utilizar la dicha teoría para argumentar en favor de los indios.

¹²² Lewis Hanke, *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, Aguilar, Madrid, 1959, p.

Las Casas advirtió que el concepto nodal a interpretar era el de esclavo por naturaleza, pues era en éste donde se advertía esa aparente bifurcación ontológica de la cual se desprendió la creencia de que a los indios les faltaba el *ser* de hombres, o en el mejor de los casos, la plenitud de ese *ser*. Ciertamente, esta preocupación no es presentada explícitamente en la *Apología*, el texto con el que se presentó en Valladolid y después perfeccionó, sino en la *Historia de las Indias*, con prólogo de 1552. La razón puede hallarse en que percibe que ese no era el punto a discusión con Sepúlveda, quien, como ya vimos, aceptaba la humanidad de los indios en el estatuto de barbarie. En la *Apología*, pues, busca atacar tal interpretación pretendiendo demostrar la plena capacidad política de los indios americanos, aunque muy probablemente con la idea de que, así, atajaba también la creencia vulgar que dudaba tuvieran el *ser* de hombres, pues tal idea se basaba en juicios como los presentados por Sepúlveda, expresión filosófica de la *Historia* de Oviedo.

Es de este modo que, apelando a su propia hermenéutica de la doctrina cristiana, elabora una primera consideración en lo relativo a la supuesta barbarie de la cual se supone son sujetos todos los indios americanos:

Pues el Creador de todos los seres no despreció a estas gentes del Nuevo Mundo hasta el punto de querer que carecieran de razón y fueran *como* animales, para que se diga que son bárbaros, fieros, salvajes y brutos como éstos (Sepúlveda y sus partidarios) piensan o como los pintan; es más, son de tal sencillez y mansedumbre que son los más aptos (...) y los más dispuestos a abandonar el culto a los ídolos (...)¹²³ (Énfasis de quien transcribe).

La comparación de los bárbaros con los animales no racionales, según lo hemos indicado, partió del propio Aristóteles, quien como analizamos antes señaló que los bárbaros perciben la razón pero no la poseen. Técnicamente son hombres, pero este

218.

¹²³ Bartolomé de las Casas, *Apología*, p. 17.

distingo justificaba el trato como si no lo fueran. Que se les matara impunemente, “como chinches”, según metáfora del sevillano.

Nuestro autor destaca cuatro categorías de bárbaros, basándose para ellos en distintas autoridades, aunque siempre por frente la de Aristóteles. La primera es la de aquellos que no se conducen la recta razón, de acuerdo con *el Filósofo*. Esto implicaría un comportamiento “cruel, inhumano, fiero, inmisericorde”. Este tipo de conducta bestial ha sido observado por grupos como los griegos y los latinos, quienes han tenido costumbres rudas y violentas. Las Casas ha preparado el terreno para una conclusión que ya en este momento se veía venir:

Y verdaderamente no son ajenos a este grupo nuestros españoles: más aún, por las acciones de violencia descomunal que realizaron contra aquellas naciones, superaron a todos los demás bárbaros.¹²⁴

Resulta que, si es por comportamiento ajeno a la recta razón, los españoles son bárbaros entre los bárbaros. Ellos, el pueblo que Sepúlveda y Oviedo consideraban ejemplo de virtud para conducir los destinos de gran parte de la humanidad. Se ve un atisbo de razón estratégica en la argumentación lascasiana. La idea es relativizar el término bárbaro hasta hacerlo perder su significado. Si los españoles son bárbaros, entonces cualquiera puede serlo.

El segundo tipo de bárbaros, según fray Bartolomé, es el de los que carecen de lengua escrita, carácter por el que se les juzga carentes de cultura. Profundizando en el sentido lingüístico, sentencia: “Se llama bárbaro a quien, por la diferencia de idioma no entiende a otro que le habla”, significado usado por el propio San Pablo cuando dice: “Si yo no conozco el valor de las palabras, seré un bárbaro para aquel a quien hable, y el que me hable lo será para mí”.¹²⁵ De donde resulta que la cuestión de la barbarie es un problema

¹²⁴ *Ibid.*, pp. 17-18.

de comunicación. O de extranjería, como lo interpreta San Juan Crisóstomo, quien llama bárbaros a los Reyes Magos sólo por el hecho de pertenecer a culturas ajenas a la de Jesús. De este tipo de barbarie también alude Aristóteles cuando habla de reinos bárbaros, a los que finalmente les confiere cierta legitimidad, aun cuando los trata de tiránicos y advierte que sus naciones son “más aptas para la servidumbre” que los griegos. No se trata, claro está, de los esclavos por naturaleza. Como se aprecia, la estrategia lascasiana sigue, y ahora resulta que los Reyes Magos, quienes hasta son santos, pueden ser bárbaros. El término ya ha perdido su sinonimia con “lo malo” para acercarse al que refiere “lo diferente”.

La tercera especie de bárbaros es la referida a los que auténticamente pueden ser considerados esclavos por naturaleza, conforme a los conceptos de Aristóteles. Se trata de hombres “feroces”, “carentes de razón”, sin soberano, leyes, comercio ni instituciones y, en general, faltos de “costumbres propiamente humanas”; son, pues, individuos con vida semejante a la animal. Y eso se manifiesta en que no viven en sociedad, siendo a los que se referiría *el Filósofo* cuando cita a Homero, señalándolos como “sin tribu, sin derecho, sin hogar” y con una naturaleza proclive a la guerra.¹²⁶ Esos hombres son excepcionales, “errores de la naturaleza” y, en consecuencia, de número pequeño. Absurdo sería pensar, concluye Las Casas, que tal sea la condición de los habitantes de las Indias, pues ellos constituyen, de acuerdo con su observación, la mayoría de los habitantes del mundo. Además, sería una especie de blasfemia, pues implicaría pensar que Dios, creador del género humano, habría permitido imperfecciones tan generalizadas. Recurriendo, pues, a la filosofía y la teología, observa que los esclavos por naturaleza deben ser casos excepcionales. Y si asumimos eso de que la excepción confirma la regla, podemos señalar, de nuevo, que prácticamente no existen.

¹²⁵ I Cor. 14, 11, *cit. pos.*, *ibid.* pp. 20-21.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 23

Siendo así, la pretensión de fundar el gobierno de Castilla so pretexto de barbarie carece de legitimidad, a juicio de fray Bartolomé. En su *Tratado comprobatorio*, al analizar los derechos españoles sobre las Indias, trata el argumento de la barbarie, apuntando la falta de elementos para ser sustentado:

(...) cuando les probáremos que si una parte comían carne humana y en otra sacrificaban inocentes, y en otra con el vicio contra natura se contaminaban, y en muchos millares de leguas ninguna maldad de éstas había, y en aquéllas no todos, sino muy pocos por respecto de los que no lo hacían, preguntóles: ¿en qué fundamento y sobre qué título este principio estribaría? (...) manifiesto es que de unas partes, y de las menores y muy poquitas, y aun de aquéllas, dentro de un pueblo, de diez personas y no de diez mil serían soberanos príncipes (los reyes de Castilla), y de todo aquel orbe muy poquito menos que todo no lo serían.¹²⁷

Ya se ven los elementos con los cuales se podía definir una cultura de bárbara: antropofagia, sacrificios humanos y homosexualidad. Dichas costumbres estarían contrariando la ley natural, por lo cual sus practicantes serían válidamente juzgados de barbarie en la categoría de esclavos por naturaleza. Se trata de una caracterización relativa a un tiempo y época determinadas, y no parece ser que nuestro autor esté inventándola, sino sólo aplicándola. Cabría decir en todo caso que tal clasificación implica una cierta interpretación asumida parcialmente por el propio Las Casas, pues los contenidos señalados no son literalmente los propuestos anteriormente en esta categoría de esclavos por Aristóteles. (En otro texto refuta incluso esta concesión, como veremos un poco después.) Independientemente de eso, es pertinente subrayar el sentido de la aplicación lascasiana, según la cual los que pudiesen ser llamados bárbaros y asemejarse con la idea de esclavos por naturaleza serían apenas unos cuantos, “diez y no diez mil”, con lo cual se corroboraría, en la práctica, la casi inexistencia de este tipo de esclavos en el continente recientemente descubierto, y en general, en todo el mundo.

¹²⁷ Bartolomé de las Casas, *Tratado comprobatorio del imperio soberano* en *Tratados*, México, FCE, 1997, pp. 1177-1179. Incluso los descubrimientos de la antropología actual están en concordancia con la observación de Bartolomé de las Casas en el caso de la antropofagia. Esta antropofagia, si bien pudo practicarse en más lugares de los que el sevillano propuso, tenía una función ritual, y nunca de dieta cotidiana.

Pero fray Bartolomé pretende ir más allá del límite numérico y atiende la necesidad de explicar el fondo del complicado tema de los sacrificios humanos y la antropofagia. Contrariamente a los juicios que en primera instancia tal práctica generaba, busca una explicación desde la analogía, donde la dignidad de la práctica religiosa pagana se perciba en plano de semejanza con los rituales cristianos. Siendo empáticos con los infieles, en este caso, con los indios, buscará una comprensión cabal de su religiosidad y sus costumbres, desde donde una de ellas, los sacrificios humanos, puede adquirir una dimensión antropológica por la cual se vea el equívoco de considerarlo contraria a la ley natural.

Así, primero observa la ley natural abajo de los sacrificios, situándola en la mera creencia en Dios, por lo cual “hay que suponer que los hombres por instinto natural están inclinados a adorar a Dios, según sus capacidades y su modo de ser”, apareciendo la adoración a Dios como natural, pero las formas de culto no, pues suelen variar. Apretando con el mismo palo que su oponente, encuentra en Aristóteles una sólida argumentación teológica: “Por la excelencia de Dios se le debe ofrecer todo lo mejor; esto es lo que también dicta la razón natural”.¹²⁸ Asumiéndolo, ahora resulta natural la necesidad de adorar a Dios por medio de ofrendas de alto valor. Pero puede variar el valor de lo ofrendado.

Las Casas ha preparado el terreno para desentrañar a los sacrificios humanos de la ley natural, de lo esencial, de lo unívoco, para ponerlo en el plano de lo contingente, de lo equívoco, si atendemos a la hermenéutica analógica:¹²⁹

(...) la manera principal de dar culto a Dios es ofrecerle un sacrificio (...) Además, la naturaleza enseña que lo más justo es ofrecerle a Dios (...) lo que nos parece más valioso y excelente en honor de la admirable excelencia de su

¹²⁸ *Cit. pos.* Las Casas, *Apología*, p. 227. El traductor nos aclara que nos es una cita textual.

¹²⁹ Nos referimos al planteamiento de Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM Itaca, 2000.

majestad; ahora bien, según el juicio y la verdad de los hombres, no hay nada más valioso ni mejor que la vida de los hombres y que los hombres mismos. Por tanto, *la propia naturaleza les dicta y enseña* a los que carecen de la fe, de la gracia (...) *y que viven dentro de los límites de la ley natural de la razón, que deben sacrificar también vidas humanas (...)*¹³⁰ (Énfasis de quien transcribe).

Por lo dicho, los sacrificios humanos se convierten en sólo una práctica religiosa más, uno de los tantas ofrendas para la alabanza de Dios y que, en el último de los casos, está dictada por la misma recta razón. La práctica no se da en el cristianismo pero sus rituales se asemejan, en el fondo, no en la forma, al paganismo; en el hecho de buscar ofrendar a Dios también lo mejor, aunque dentro de los límites de la gracia. Las Casas ha hermanado la práctica cristiana con la pagana, y con ella al cristiano con el bárbaro, cuya esencia humana es, fundamentalmente, la misma.

Y tal hermanamiento puede encontrarse en la misma Biblia, pues el Antiguo Testamento nos informa que los sacrificios humanos pueden ser una práctica sugerida por el propio Dios: “Todas las conclusiones anteriores parecen confirmarse, y así no se puede convencer a los hombres de que es totalmente abominable sacrificar personas a Dios, pues Dios mandó a Abraham que sacrificara a su hijo Isaac”, lo cual significa que esta práctica, por lo menos conceptualmente, no es del todo desconocida para la cultura judeocristiana. Eso la redime ya no sólo en su dimensión antropológica, sino teológico moral, razón que lleva a Las Casas a concluir: “podemos decir que Dios también quiso dar a entender que no se le haría injuria a nadie porque se le pidiera que se ofreciera en sacrificio”.¹³¹

Por otra parte, tenemos que los sacrificios humanos, al plantearse como una costumbre particular dictada por la razón natural, se ubican en el ámbito del derecho positivo; siendo una práctica legal, sobreviene la necesidad de acatamiento por el conjunto de los

¹³⁰ Las Casas, *op. cit.*, p. 234

¹³¹ *Ibid.* p. 240

integrantes de la sociedad, lo cual excusa también a los sacrificadores. Hasta ellos deben ser respetados.

Las Casas sabe que la antropofagia iba aparejada con los sacrificios humanos, que tenía un carácter ritual, complementario, por lo cual no se detiene mayormente en su explicación, sino para situar este argumento en las causas de la guerra, tal como lo hicieron sus colegas Sepúlveda y el contradictorio Vitoria: “no es causa justa para hacer la guerra a algunos reinos saber que sus habitantes hacen sacrificios a sus dioses o que comen carne humana”.¹³² La información de los sacrificios humanos y la antropofagia sugieren apenas una referencia vaga, una apariencia que esconde las causas. Causas extraídas por un original método comparativo-inductivo.

Como apreciamos, Las Casas ha desmantelado el concepto de esclavitud por naturaleza por dos vías. Primero, en el *Tratado comprobatorio*, (escrito hacia 1547), relativizó los sacrificios humanos con un argumento cuantitativo, su práctica limitada, que evitaba el prejuicio de que en las Indias era una costumbre generalizada. Después, en la *Apología*, (escrito entre 1550 y 1553) recurre al ámbito cualitativo de ese ritual, encontrando que se trata de una forma religiosa dictada por ley natural y trasladada al derecho positivo. De acuerdo a la lógica de su planteamiento, este tipo de barbarie no sólo no actúa contra natura, sino con plena racionalidad, lo cual significaría, por supuesto, que no deben ser calificados como esclavos por naturaleza. Dicha barbarie ha pasado, por lo tanto, del tercer tipo de barbarie al segundo, al de las prácticas diferentes.

La cuarta y última clase de bárbaros es la de aquellos que no han conocido los principios cristianos. Nuevamente haciendo uso de la analogía, Las Casas recuerda las costumbres del pueblo romano antes de su cristianización, como los sacrificios a Príapo y a Baco (en la mitología) y, en general, “donde todo era tan deshonesto, feo y ajeno a la recta razón que el pueblo romano dejó muy atrás a todas las gentes en embrutecimiento y barbarie”.

¹³² *Ibid.* p. 242.

Y por absurdo que parezca: “Esas gentes son los que llamaban bárbaros a los demás pueblos, aunque ningún pueblo bárbaro y salvaje podría cometer actos más absurdos y necios que ellos”.¹³³ Estamos, de nuevo, ante una relativización del concepto de barbarie, que en esta ocasión nos lleva hasta el absurdo. El comportamiento de los romanos desarrolló tal cantidad de excesos que bien puede ser juzgado de haberse apartado de la recta razón. Y fueron ellos quienes llamaban bárbaros a los demás pueblos, no obstante que sus prácticas también pueden ser tildadas de bárbaras situándose desde otra perspectiva moral, en este caso, desde el cristianismo.

De nueva cuenta fray Bartolomé ha conducido el término barbarie al plano de lo contingente, tan obvio en este caso que difícilmente puede estar alguien seguro de aplicarlo en forma adecuada. En tal confusión, resulta que los romanos, un pueblo admirado y considerado base de la civilización europea, también puede ser llamado bárbaro. Así puede decirse de los indios americanos, cuya caracterización de barbarie ha sido vaciada de contenido. El orden puede establecerse si ponderamos el papel del cristianismo como moral paradigmática: “los que no han sido iniciados en los misterios cristianos, se consideran bárbaros”. Dicho en otros términos, lo civilizado es lo cristiano. Pero lo bárbaro está en su base y alrededor; es contingente, y por lo mismo, transformable. Y esa es justamente la labor de los misioneros.

En su necesidad de comprender a los excluidos por el discurso hegemónico, Las Casas incluirá también a aquellos en quienes se aceptaba otro tipo de servidumbre: la de aquellos que, conociendo el mensaje cristiano, no lo habían aceptado. Por ello toca el asunto de los judíos, cuestionando el supuesto derecho de servidumbre que la Iglesia tenía sobre ellos y afirmando: “(...) no son propiamente siervos y no se les puede imponer trabajo contra su voluntad ni oprimirlos contra todo derecho humano y

¹³³ *Apología.*, p. 49. Recordemos que Príapo, originalmente hijo de Dionisio y después de Baco, era una divinidad representada con un enorme falo en erección, mientras que su padre era una deidad relacionada con el vino, y en consecuencia, con la embriaguez.

divino”¹³⁴. Avanzaba, pues, hacia un cuestionamiento radical del significado del término barbarie y consecuentemente, de esclavitud. Y más que eso: avanzaba también en la idea del respeto a la libertad religiosa.

Las conclusiones que nos induce a sacar Bartolomé de las Casas se han dejado ver. En lo referente a los indios, motivo de la polémica, ha quedado claro el error de calificarlos en la tercera clase de bárbaros. Pero más allá, después de analizar uno por uno los diferentes tipos de la clasificación, el concepto ha sido despojado ya prácticamente de cualquier valor analítico:

(...) hay cuatro clases de bárbaros, una primera, una segunda y una cuarta, según la fiereza de sus costumbres y por la falta de fe. Sin embargo el primer tipo puede comprender también cristianos, si se comportan con fiereza, crueldad e inhumanidad (...) en este grupo los españoles que hicieron sufrir a los indios (...) son bárbaros y peores que los bárbaros. Se comportaron como bárbaros también cuando se rebelaron ferozmente empuñando las armas contra el emperador.¹³⁵

Estas tres clases de bárbaros lo son por sus costumbres, por lo que no pueden ser catalogados como esclavos por naturaleza. Su naturaleza es tan humana como la de alguien que se llame civilizado, cristiano, puesto que la barbarie se debe a razones accidentales. La tercera clase ha representado mayor dificultad para desclasificarla, pues ahí se hallaban aquellos a quienes se les suponía con una naturaleza humana deficiente por su limitación política, y por ende racional, en donde *el Filósofo* los ubicaba. Como hemos visto, resultó de un análisis pormenorizado que las costumbres donde se observaba la idea de la barbarie natural, de la esclavitud inherente, eran también relativas, habían sido de alguna forma practicadas en todo el mundo, incluso por pueblos regularmente considerados “civilizados”, por lo cual, en consecuencia, no revelaban subhumanidad alguna.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 110.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 43.

Así pues, Las Casas ha desautorizado el supuesto ontológico implícito en la idea aristotélica de los “esclavos por naturaleza”, el cual manifestaba una aparente bifurcación en la naturaleza humana, mismo que fue aprovechado por los conquistadores españoles como justificación de la conquista y la posterior explotación de los indios. La operación filosófica de fray Bartolomé merece subrayarse. Al considerar a la esclavitud como una situación no consustancial, sino contingente, ha trasladado el concepto de “esclavitud por naturaleza” del plano ontológico al de la ética, donde en efecto, un comportamiento ajeno a lo que puede ser considerado civilizado, entendiendo por “civilizado” lo cristiano, es factible sea considerado “bárbaro”. El bárbaro auténtico sería un esclavo de sus pasiones, de la parte no racional de su *psique*, atendiendo los propios conceptos de Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*. Este tipo de esclavitud sería por hábitos pervertidos, por una segunda naturaleza. Pero un esclavo por nacimiento, ese no existe para Las Casas.

Estamos ante una hermenéutica de los principios aristotélicos, donde fray Bartolomé los ha conseguido interpretar tomando en cuenta su contexto como intérprete. En tal interpretación, observa una crítica enérgica a Aristóteles, pues descubre en el concepto de “esclavo por naturaleza” una ambigüedad ontológica de la cual se han valido los explotadores de los indios para justificar la guerra.

Utilizando los principios de la hermenéutica analógica podemos señalar que critica el aparente equivocismo ontológico aristotélico y lo sustituye por un univocismo de inspiración cristiana. De ahí, descubre la multiplicidad de significados asignados al término barbarie, diversidad explicada por haberse desplazado al ámbito de lo contingente, de la multiplicidad de culturas, de la *praxis* histórica. Por lo mismo, la comprensión y la superación de la barbarie presenta una ubicación analógica en el plano de la ética, la cual podría determinar cómo utilizar el citado calificativo, mismo que deberá asignarse, por lo mismo, no como un *a priori*, sino bajo lo *a posteriori*. En su ubicación analógica, la ética es la facultada para criticar una *praxis* cultural, calificarla

de bárbara y proponer su superación. Todo ello entre el supuesto univocista ontológico, y equivocista de la barbarie.

A un lado de este uso de la analogía es posible hallar otro sentido en la hermenéutica lascasiana: el de su dirección política y ética. Utiliza el univocismo ontológico no sólo con un fin igualitario, no sólo para argumentar la unidad del género humano, sino para defender a los excluidos por el discurso dominante, a los más pobres, a los explotados de la modernidad. A los tan marginados que ni siquiera son considerados plenamente humanos. En ese sentido, ha de ubicarse la hermenéutica lascasiana provista de una crítica a la estructura social dominante. Una interpretación capaz de transgredir el orden impuesto por la ideología vigente.

c) El determinismo naturalista

Bartolomé de las Casas buscó ir más allá en la crítica a la clasificación a los indios como bárbaros. Paralelamente a este análisis, desarrollado con un método basado en el cotejo de analogías históricas, elaboró otro trabajo, de corte empírico-inductivo, donde pretendió dar cuenta de la naturaleza antropológica del indio americano mediante su contexto geográfico, su circunstancia histórica y la comparación con sus similares en el viejo continente. Se trata de su monumental *Apologética historia sumaria*, construida sobre la base del inevitable marco teórico aristotélico, pero también con la novedosa idea de la búsqueda de constantes en el comportamiento entre grupos humanos sin contacto alguno, una especie rudimentaria de lo que posteriormente sería llamado antropología comparada. El objetivo era demostrar que el *Nuevo Mundo* seguía derroteros semejantes a los hallados en el *Viejo Mundo*; comprobar que entre los dos podía hallarse, finalmente, un solo mundo.

Ahí se busca demostrar la capacidad racional del indio mediante dos vías: una basada en principios naturalistas y otra en el aspecto histórico. En la primera¹³⁶ acude a lo que podríamos llamar determinismo geográfico, pues busca demostrar las bondades de las condiciones geográficas de las Indias tomando como base la isla de La Española (Haití), cuyo medio ambiente considera más benévolo que el de islas europeas como Inglaterra, Sicilia o Creta. Generaliza tales condiciones al resto del continente. Después señala la supuesta influencia de las mencionadas características en el carácter y capacidad de entendimiento humanos, y considera seis factores como determinantes de la capacidad intelectual del ser humano: la influencia del cielo, la disposición de las regiones, la compostura de los miembros y órganos de los sentidos, la clemencia y suavidad de los tiempos, la edad de los padres y la bondad de los alimentos. De ahí concluye que los indios tienen una corporalidad y una capacidad de entendimiento plenas. Así, Las Casas parece contestar el prejuicio bastante difundido de que las condiciones naturales de América no eran propicias para el desarrollo de la inteligencia cabalmente desarrollada. Tal prejuicio contaba con un cierto aval aristotélico, pues fue el Estagirita quien señaló la posibilidad de que ciertas zonas de la esfera terrestre no fueran propicias para el desarrollo los seres humanos.¹³⁷

Atropellado en esta lógica indianista, Las Casas asume por momentos ciertos juicios (convertidos en prejuicios para entonces) formulados por otros autores, en particular Ptolomeo, Alberto Magno y Tomás de Aquino, y admite la influencia negativa del clima en otras regiones del mundo. Así, citando la autoridad de éstos dos últimos, considera al clima frío una influencia nociva, pues “la frialdad exterior encierra y tapa o tupe los poros, agujeros o caminos de los espíritus”, lo cual tiene repercusiones en sus capacidades intelectivas: “De ahí es que no pueden ser bien ingeniosos ni intelectivos o

¹³⁶ Cfr. Bartolomé de las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, caps 1-22.

¹³⁷ No debe extrañarnos ni la explicación determinista ni el prejuicio subsiguiente, mismos que gozaron de cabal salud durante siglos, llegando a su momento cumbre en el siglo XVIII, en plena Ilustración, donde la teoría contó con arquitectos como Buffon y Pauw, y adeptos como Montesquieu y Voltaire. Entonces la crítica estaría a cargo de Francisco Javier Clavijero. Cfr. Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, SEP, 1987.

de acendrada razón. Y Alberto dice que los tales son gruesos y torpes en el entender (...) y de poco juicio. Todas estas propiedades vemos convenir a alguna nación (a un lado del texto original, los alemanes) de los cristianos que por su honra llamamos”.¹³⁸ Con su último comentario nuestro autor parece convalidar la hipótesis de Alberto Magno, con una referencia a los alemanes que buscó esconder. No resulta aventurado pensar que el “poco juicio” referido sea una reacción a la recepción de las ideas luteranas y calvinistas justo en la zona nórdica.¹³⁹

Se trata de una conclusión que difícilmente pudiera considerarse brillante, y bien puede explicarse como una vía de escape de ciertos prejuicios acumulados en la época y finalmente asumidos por el sevillano, quien, en su afán por atacar las ideas degradatorias a los indios americanos, toma una serie de citas en las que aparenta aceptar algunas diferencias consustanciales en materia intelectual entre diversos grupos humanos. Las dichas diferencias, hay que decirlo, no llegan al grado de pensar en el extremo de la justificación de ningún tipo de esclavitud por naturaleza. La contradicción, sin embargo, existe. Se debe seguramente a la forma de articularse, bajo un nuevo parámetro, pues se trata de una explicación propia del iusnaturalismo de base naturalista, que si bien no es la principal vertiente de las conclusiones lascasianas, logra colocarse en textos como la *Apologética*.

Esta explicación es contradictoria con otras conclusiones del mismo fraile sevillano vertidas incluso en esa misma época. La razón puede hallarse en que en ellas se ha utilizado otro marco teórico, particularmente el iusnaturalismo de corte racionalista, el

¹³⁸ *Ibid.*, p. 119.

¹³⁹ La influencia negativa de la naturaleza no se detiene ahí, y más adelante la extiende a las zonas africanas pobladas por negros. Cita a Ptolomeo cuando dice “así como tienen los cuerpos negros y secos y las cabezas y cabellos feos (...) así alcanzan las ánimas, que siguen las cualidades malas del cuerpo en ser de bajos entendimientos y costumbres silvestres (...)”. *Ibid.*, p. 147. Se puede acusar aquí a Las Casas de no haber criticado la cita y dar la impresión de asumirla. La cuestión debe considerarse sólo aparente, pues él mismo buscaría desterrar los prejuicios contra los negros. Es, pues, del todo inadecuado calificar a nuestro autor de “racista” en este momento de su vida, como lo hace Antonio Enrique Pérez Luño en su Estudio Preliminar a *De Regia Potestate*, p. XI, quien no toma en consideración las críticas a la esclavitud negra vertidas en la *Historia de las Indias*, de las que posteriormente daremos cuenta.

que cuenta con una capacidad de universalización de la cual carece el determinismo naturalista. Sea cual sea el origen, lo cierto es que este argumento es inconsecuente en la lógica lascasiana. Aun cuando es un escrito tardío (entre 1555 y 1559, según O’Gorman) no sería justo considerarlo concluyente. No se trata de una idea hegemónica en sus obras, y bien puede señalarse como una argumentación aislada.

d) Los indios, animales políticos

En la misma *Apologética* Las Casas recurre a otro ámbito explicativo. Ahí incluye la dimensión histórica de los pueblos indios, entre cuyos aspectos destaca sus caracteres éticos y políticos.¹⁴⁰ Teniendo nuevamente como marco de referencia la imprescindible teoría aristotélica, considera a los tres tipos de prudencia como indicadores inequívocos de la racionalidad plena. Así, concluye que tanto la prudencia monástica (referida a la forma de conducirse uno mismo), como la doméstica (la relativa a los medios de adquisición económica de la familia) y la política (las clases sociales) concurren plenamente en los habitantes de las Indias. En esta última se detiene para detallar la existencia de las clases consideradas necesarias por Aristóteles para calificar a una comunidad como civilizada. Esas clases son los labradores, los artesanos, los guerreros, los hombres ricos, los sacerdotes y los gobernantes. Aquí fray Bartolomé reafirma su convicción universalista sobre la racionalidad plena de todos los seres humanos y señala a los carentes de entendimiento como excepciones, nunca naciones enteras.

La cuestión de las clases sociales ocupa la parte sustancial de la obra y es en ella donde encontramos otra de las grandes originalidades de nuestro autor: la comparación entre las costumbres de los pueblos americanos con los del continente conocido. Es así que pondera las diversas cualidades halladas particularmente en México, la zona maya y el Perú. Analiza la calidad de la artesanía, su organización militar y su desarrollo económico, maravillándose por los logros alcanzados. En lo referente a la religión,

¹⁴⁰ *Ibid.* caps. 40-263.

destaca la devoción de sus pobladores y advierte ventajas de los indios con relación a los gentiles del *Viejo Mundo*. El escabroso tema de los sacrificios humanos es resuelto con los mismos argumentos de la *Apología*, es decir, justificándola bajo la idea de que a los dioses se les sacrifica lo más valioso, y nada lo es tanto como la vida humana. Finalmente aborda la cuestión de los gobernantes y la forma de gobierno. Ahí considera tres requisitos básicos para constituir una sociedad: que los ciudadanos mantengan un vínculo de paz; que sean guiados al bien común; y que se tengan los medios para garantizar una vida social. Los gobernantes habrían tenido la sabiduría para preservar el orden y estabilidad de sus comunidades. Eso los significaba como legítimos, practicantes de las diferentes formas de justicia (conmutativa, distributiva, legal). El argumento es importante, pues debemos recordar que los conquistadores y sus teóricos calificaron a los gobiernos indígenas de “tiránicos”, por lo cual la guerra emprendida adquiriría visos de guerra de liberación.

Las Casas concluye que los indios americanos son plenamente racionales, tanto que en ocasiones sus virtudes superan a las de los pueblos europeos. Con ello buscaba dismantelar las justificaciones de las guerras de conquista. Además, demostraba la ilegitimidad de los esfuerzos esclavizantes del fundamentalismo hispánico desbordado a raíz de la extensión imperial. Del mismo modo, en esa investigación exponía el carácter esencial que tanto le preocupaba: la igualdad ontológica de los habitantes de ambos mundos.

La descripción de las capacidades políticas del indio ocupó la gran mayoría de la *Apologética*. No es un hecho gratuito. Se trataba justamente de demostrar que en el otro continente el *animal político* era el mismo del *Viejo Mundo*. Que sus costumbres eran análogas, como también sus desarrollos históricos. Las Casas transitó en la misma obra del iusnaturalismo de corte naturalista al iusnaturalismo racionalista, éste sin duda mucho más adecuado a su propósito universalista.

Es pertinente destacar lo novedoso de la metodología utilizada por fray Bartolomé. Está combinando los datos obtenidos por sus propias observaciones con teorías filosóficas bien estructuradas; el método comparativo con el análisis filosófico. Eso hace decir a Beuchot que:

Las Casas (...) hace antropología filosófica o teórica y antropología empírica o científica. Intenta relacionarlas a las dos, de manera que la empírica sea el sustrato del que se nutra y en el cual encuentre apoyo su antropología filosófica, pero con el intento de que esta última se convierta, a su vez, en el soporte teórico más amplio de su antropología científica. La recolección de datos fenomenológicos por la experiencia será iluminada por la doctrina filosófica acerca del hombre (...).¹⁴¹

La conclusión del indio como un animal político no viene dada por un supuesto aristotélico aceptado *a priori*, sino de su aplicación a los datos empíricos obtenidos por él mismo, los cronistas de su confianza e incluso de informantes indios con los que hizo amistad, por lo cual sus conclusiones son *a posteriori*. Utilizando, pues, anacrónica pero no ilógicamente el término, se puede argumentar la perspectiva de la condición humana lascasiana como una antropología filosófica, la que era complementada por sus propios supuestos ontológicos. Por medio de ellos, y no de dogmas preestablecidos, ya religiosos, ya filosóficos, es que concibe la equiparación entre las culturas americanas y las europeas, o, por extensión, la comparación y la consecuente búsqueda de constantes entre las culturas de cualquier parte del mundo

Vale destacar un mérito contingente de la argumentación lascasiana. Al equiparar las culturas indígenas americanas con las clásicas europeas otorgaba semejante legitimidad y dignidad a los desarrollos históricos de ambos mundos. En el plano teórico, había validado el diálogo intercultural entre historias con desarrollos paralelos. Legitimando la historia indígena (pre) americana vetaba la consideración de Europa como centro.

¹⁴¹ Mauricio Beuchot, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, Anthropos,

Reconociendo en los indios y su historia un *ser* como el del *Viejo Mundo*, resulta que la Historia Universal precisaba contemplarlos en forma paralela a los demás desarrollos históricos. La historia de América tendría que estudiarse desde antes de América, todo ello en oposición a la lógica eurocéntrica, donde lo universal siempre está en función de la mirada europea.

Fue también esta lógica argumental la seguida en el siglo XVIII por los ilustrados mexicanos, particularmente por Clavijero, para reivindicar la capacidad de los americanos (indígenas y criollos) de la que dudaban los europeos. Recuperar la historia anterior a la llegada de los españoles fue, no lo olvidemos, una subversión de la ideología dominante durante siglos, en la que se observaba la mano de Sepúlveda y Oviedo. La reivindicación del pasado prehispánico como propio pasa por la vindicación del presente indígena observado, primeramente, por Bartolomé de las Casas.

e) La revolución lascasiana

Regresemos, para concluir, con el tema de la esclavitud. En la propia *Apología* nuestro autor busca una variante donde parece admitir, sin conceder, la posible existencia de una especie de bárbaros (que estarían incluidos en la tercera clase antes mencionada), caracterizados por su torpeza intelectual y rudeza de carácter. Sobre ellos Las Casas recupera la pedagogía vertida en su texto *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* para discrepar con Aristóteles y afirmar: “no hay que obligar a los bárbaros rígidamente, como dice *el Filósofo*, sino persuadirlos suavemente y atraerlos con amor para que adopten la manera más correcta de vivir”. El método a seguir es la persuasión, la retórica, la discusión racional, convencerlos para mover su

Barcelona, 1994, p. 43

voluntad. Es encontrar el convencimiento para modificar sus costumbres. El hecho debe subrayarse por dos motivos: Primero, porque se les está concediendo una cierta autoridad desde el momento en que se busca un diálogo, posible sólo entre semejantes. Segundo, porque se pide establecer con ellos un nexo comunicativo. Usar la palabra, aquella considerada por Aristóteles el instrumento distintivo de lo humano. Articular, a la manera de Habermas, una comunidad de comunicación donde se expresen los afectados, pero incluyendo a los originalmente excluidos, de acuerdo con la crítica de Dussel al modelo habermasiano.

La insinuación es clara: Las Casas nos está diciendo que esos bárbaros excepcionales también son plenamente humanos. También son bárbaros por sus costumbres, y no por su *status* ontológico. Y para confirmarlo acude a un argumento teológico donde destierra cualquier sombra de duda sobre su naturaleza:

(...) aun en el caso de que sean bárbaros en el más alto grado, no obstante, *han sido creados a imagen de Dios*, y no están totalmente abandonados de la providencia divina que no sean capaces de ser hermanos del reino de Cristo y no hayan sido redimidos por la preciosísima sangre de Cristo, no menos que los más pudientes y más sabios del mundo entero.¹⁴² (Énfasis de quien transcribe).

Refiriéndose oblicuamente a los indígenas americanos, pero en general a todos los poseedores de costumbres calificadas de bárbaras, fray Bartolomé subraya la humanidad plena donde le duele a los encomenderos y esclavizadores: reivindicándolos como hijos de Dios y redimidos también por Cristo. Aun los más bárbaros son, en dignidad, y consecuentemente en su consideración ontológica, iguales que los más sabios y poderosos. Siendo hechos a imagen de Dios, su apelativo como esclavos por naturaleza ha sido descalificado radicalmente para confirmar la univocidad constituyente del núcleo duro de su ontología.

¹⁴² *Ibid.*, p. 28.

No son, pues, “esclavos por naturaleza”, aunque su comportamiento sea como los que son calificados así. Y ni siquiera a ellos se les debe tratar inhumanamente, sino como a semejantes. Ubicado ya el problema en el plano de la ética, y situado él particularmente desde la ética cristiana, Las Casas observa entonces la necesidad de alejarse del propio pensamiento aristotélico:

(...) aunque el Filósofo, desconocedor de la verdad y del amor cristianos, escriba que los sabios pueden cazar a los bárbaros igual que a las fieras, que nadie entienda que hay que matar a los bárbaros u oprimirles con trabajos injustos (...) y que pueden ser capturado por hombres más inteligentes con este fin. ¡Adiós Aristóteles! (*Ualeat Aristóteles!*) De Cristo (...) tenemos: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo.*¹⁴³ (Énfasis del autor).

Ya se ve la superioridad ética del cristianismo sobre el paganismo griego. Se ve también la confirmación de que el bárbaro es un prójimo, ontológicamente igual a cualquier cristiano. A Jesús. Pero hay algo más: la explícita forma de abandonar a Aristóteles. No se trata de un dato aislado, pues justamente la ruptura con algunos de los planteamientos aristotélicos darán el perfil de varias de las aristas del Renacimiento. Maquiavelo romperá con Aristóteles al separar Ética y Política. Newton y Galileo con varias de las certezas proclamadas en su Física. Poco después hará lo propio Hobbes, al romper con la idea del animal político. Dichas rupturas, aun siendo consideradas significantes de la modernidad, obedecen a circunstancias e intereses diferentes, por lo cual deben analizarse en forma particular. Pensar en ellas como proclamas del progreso sería descomponer el análisis filosófico en aras de una ideología. De la misión salvífica del Espíritu Moderno. Nada más lejos de nuestro propósito.

En el caso de Bartolomé de las Casas hemos visto que en dicha ruptura se fundamenta la liberación de los indios americanos. Y de los negros africanos. La ruptura se hizo con la finalidad de incluir en la noción de humanidad, en la idea de mundo, a aquellos que la interpretación aristotélica hegemónica consideraba subhumanos o, en el mejor de los casos, con capacidades humanas inferiores. La idea de que la humanidad es plena en

todo el mundo, aun en las partes desconocidas por los europeos, constituye lo que podríamos llamar la *revolución lascasiana*. Una revolución que, como la de Copérnico, fue negada y marginada, juzgada y calumniada, pero que, finalmente, al paso de los siglos, resultó triunfante.

f) El descubrimiento de la alteridad negra

Hay un punto tal vez no suficientemente aclarado sobre la temática de la esclavitud en Bartolomé de las Casas. Se trata de su postura en torno a la esclavitud negra. Como es bien sabido (bastante bien, pues sus enemigos se han encargado de difundirlo en forma profusa), nuestro autor apoyó la promoción de la esclavitud negra como una forma de sustituir la esclavitud indígena. Esa actitud la mantuvo no poco tiempo, desde 1515 y por lo menos hasta 1547. Como lo señalamos en el capítulo I, el entonces clérigo consigue presentarse ante el rey Fernando a finales de 1515, poco antes la muerte del monarca, con una serie de argumentos para denunciar el genocidio en las Indias y sugerir soluciones. Las primeras las publicó al año siguiente en su *Memorial de los Agravios*; las segundas en su *Memorial de los Catorce Remedios*. En éste se formuló su plan de colonización alternativa, pacífica, que con algunas modificaciones buscó aplicar, obteniendo resultados funestos. Entre esos remedios se hallaba justamente la propuesta de sustituir la ya innegable esclavitud indígena con la esclavitud negra. Eso significa que su trascendental conversión de 1514 le hizo concientizarse de las injusticias sufridas por los indios a merced de su situación de sometidos, pero tal vez por la contemplación de esos mismos padecimientos no pudo sino concentrarse en ellos y, durante varias décadas, no ver más allá. Se puede decir, por lo mismo, que se lanzó contra la esclavitud de los indios como una forma de explotación, pero no contra la esclavitud en general. O más aún: condenó la esclavitud en las Indias por considerarla injusta, lo cual no significó, en ese momento, que calificara de injusta toda forma de esclavitud, pues apoyó y promovió la de los negros.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 29

Esta postura de nuestro autor ha sido bien aprovechada por sus adversarios, al grado de pretenderlo pasar como el introductor de la esclavitud negra en América, argumento a todas luces falaz, pues la autorización para efectuarla se dio antes de la presentación del citado *Memorial*. Independientemente de ello, es pertinente explicarnos las causas por las cuales formuló tal consideración. La primera podemos hallarla en el horizonte cultural europeo. Conforme lo señalado para el caso de Colón, debemos recordar que los portugueses iniciaron el tráfico de esclavos africanos desde mediados del siglo XIV, por lo que para inicios del XVI la esclavitud negra hacía las veces de hecho cotidiano. El color de la piel y la precaria tecnología de la mayor parte de las comunidades conquistadas seguramente contribuyeron para hacer pasar la dicha situación como normalidad plena. En segundo lugar podemos señalar el hecho de encontrarnos justo al inicio de la lógica de los Estados nacionales, lo cual pudo inducir a nuestro autor a preocuparse primeramente por las faltas cometidas por la comunidad política a la cual pertenecía, la única sobre la que podía incidir, razón por la cual condena la esclavitud originada por España pero no la generada por otras naciones. En tercer lugar debe recordarse que la guerra de los portugueses sobre los pueblos africanos tuvo en un principio el carácter de lucha contra los musulmanes, razón por la cual pudo considerarse una guerra justa, pues ellos, junto con los judíos y a diferencia de los demás infieles, habían conocido y rechazado la palabra del Evangelio. Siendo así, sería válido considerar tal guerra, y en consecuencia, la dicha esclavitud, como justa. No era el caso de lo sucedido en las Indias, pues ahí la esclavitud se había hecho sobre infieles que no habían tenido noticia de Cristo, sin autorización papal y contra la voluntad de la reina.

Esa postura debió cambiar hacia 1547, cuando, al regreso de su último viaje de las Indias, fray Bartolomé hizo escala en Portugal, donde probablemente tuvo contacto con diversos documentos que hablaban de la conquista portuguesa de África.¹⁴⁴ Es así que incluyó once capítulos sobre el tema en su *Historia de las Indias*, con lo cual, dejó de ser

¹⁴⁴ Cfr., Gustavo Gutiérrez, *op. cit.*, p. 462.

exclusivamente *de las Indias* para convertirse tangencialmente en un tratado en contra de las conquistas injustas de Portugal y España. Es entonces que debió ampliar su crítica sobre su propio concepto de esclavitud para incluir ahí también la desarrollada en África. El reconocimiento lo hará con amargura, al recordar que él fue partícipe e incluso promotor de ella:

Este aviso de que se diese licencia para traer esclavos negros a estas tierras dio primero el clérigo Casas, no advirtiendo la injusticia con que los portugueses los toman y hacen esclavos; el cual, después de que cayó en ello, no lo diera por cuanto había en el mundo, porque siempre los tuvo por injusta y tiránicamente hechos esclavos, porque *la misma razón es de ellos que de los indios*.¹⁴⁵ (Énfasis de quien transcribe).

Siendo “la misma razón” la de los indios que la de los negros significa condenar lo mismo la esclavitud de los indios que la de los negros, igual su derecho soberano y su defensa legítima. La “misma razón” significaba también que el valor moral de sus miles de páginas escritas en favor de los indios se podían transferir también para la defensa de los negros. Las Casas lamenta la limitación de sus juicios, que finalmente no eran sino los mismos de la visión hegemónica. Tuvo conciencia plena de su obligación de ir siempre contra la corriente, de ser un crítico, enfatizando en más de una ocasión el hecho de ser el primero en plantear un problema. Aquí no lo hace, por impedírsele el hecho de haber tardado varias décadas en llegar a tal nivel de concientización. Y sin embargo, lo es. Nadie antes de fray Bartolomé planteó la injusticia de la conquista y colonización del África subsahariana.¹⁴⁶ No sólo es el gran defensor de los indios, sino el primer defensor de los negros. La humanidad y los derechos plenos son también de ellos. La conquista africana resulta injusta desde sus orígenes, un siglo atrás, en las islas Canarias. Utilizando la analogía, pide a los europeos ser empáticos con ellos:

¹⁴⁵ Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, Libro III, cap. 102, p. 177. Cuando Las Casas dice que “dio primero el aviso” se refiere a que lo hizo en apoca anterior a advertir su error, y no a ser el primero en solicitar tal forma de esclavitud. Un estudio sobre el tema está en Ángel Losada, *op. cit.*, pp. 206-208.

¹⁴⁶ *Cfr.*, Gustavo Gutiérrez, *op. cit.* pp. 462-469, y Ángel Losada, *op. cit.*, pp. 211-212.

¿Qué causa legítima o qué justicia tuvieron estos Betancores (conquistadores de las Canarias) de ir a inquietar, guerrear, matar y hacer esclavos a aquellos canarios, estando en sus tierras seguros y pacíficos, sin ir a Francia ni venir a Castilla ni a otra parte a molestar ni hacer injuria, violencia ni daño alguno a viviente persona del mundo?¹⁴⁷

La dignidad de las naciones negras africanas resulta ser la misma que la de las blancas europeas. El mismo derecho parece asistir a todas. Esa idea, por supuesto, resultaría exótica, ofensiva incluso para el ánimo del floreciente humanismo europeo. Se trataba de un planteamiento que, por desafiante, se tildó de absurdo. Tal vez sería impreciso calificarlo primordialmente de igualitario, puesto que su finalidad no es precisamente la pugna por la igualdad, sino la defensa de quienes estaban siendo negados, aniquilados bajo el argumento de un derecho inexistente. Al lado de la demostración de las semejanzas, nuestro fraile guarda una preocupación mayor: el rescate de aquellos que, por sus diferencias, son considerados ajenos a los beneficios del derecho, de la religión, de la razón.

Tanto los indios como los negros cuentan, utilizando los términos de la filosofía de la liberación, con su propia *pretensión universal de verdad*,¹⁴⁸ su propia forma de reproducir la vida que, naturalmente, consideran válida para todos. Este es el principio de posibilidad para elaborar un diálogo intercultural, donde se aceptan las razones del Otro para formar un consenso. Al rechazarse estas razones, el discurso europeo hegemónico negó la posibilidad de hacer un discurso con una *pretensión universal de validez*, pues negó al Otro la posibilidad de asentimiento libre, convirtiendo su discurso en un fanatismo por considerarse poseedores de una verdad que finalmente no es sino un discurso con una validez relativa. En el ánimo lascasiano estaba, justamente, la intención ética de aceptar las pretensiones de validez de indios y negros, y en consecuencia, de

¹⁴⁷ Bartolomé de las Casas, *Historia*, Libro I, cap. XIX, p. 108.

¹⁴⁸ La diferencia entre los conceptos pretensión universal de verdad y pretensión universal de validez son parte de la crítica de Dussel a la *Ética del discurso* de Habermas, aplicada en su *Ética de la Liberación*, Madrid, Trotta, 1998, y en *Modernidad y alteridad (Las Casas, Vitoria y Suárez: 1514-1617)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2003.

acudir a un diálogo donde se considerara la factibilidad esa pretensión universal de validez.

La defensa lascasiana de los negros africanos va mucho más allá de un acto de contrición; acude a una comprensión más cabal de la realidad histórica de la esclavitud. Ya no se limita a las Indias, ni al Estado Nacional al que pertenece, sino a una actitud con pretensiones de convertirse en una filosofía general de la alteridad, donde se busca al Otro dondequiera que se encuentre. Paralelamente, estamos en presencia de la primera crítica a la esclavitud negra, inserta ya, como decíamos antes, en parte de la “normalidad” cotidiana de la Europa renacentista y asumida acríticamente por el humanismo de la época.

Y no se detuvo ahí. Inscrito ya en la lógica de su filosofía de la alteridad, y trascendido su objetivo primordial, la defensa de los indios americanos, Las Casas vislumbra la necesidad de emprender una defensa de los derechos de cualquiera que se encuentre en la periferia del discurso hegemónico. En un discurso dirigido a la naciente pasión conquistadora europea, emprende la necesidad de reconocer la pretensión de verdad de cualquier cultura:

(...) cualquiera que seso tuviere, lo conozca y apruebe, deberé aquí de notar que *a ningún infiel, sea moro, alárabe, turco, tártaro o indio o de otra cualquiera especie, ley o secta que fuere, no se le puede ni es lícito al pueblo cristiano hacerle guerra, ni molestarle, ni agraviarle con daño alguno en su persona ni en cosa suya, sin cometer grandísimos pecados mortales, y ser obligados el cristiano o cristianos que los hicieren, a restitución de lo que robaren y daños que les hicieren (...)*¹⁴⁹ (Énfasis de quien transcribe).

Estamos en presencia de un párrafo que debiera ser memorable. En tiempos de la Contrarreforma, es decir, de un fundamentalismo católico, cuando el espíritu guerrero español se encuentra ensobrecido por la posesión de reinos a los que siempre les daba el sol, Bartolomé de las Casas pugna por el reconocimiento de los derechos de todos

¹⁴⁹ Bartolomé de las Casas, *Historia*, Libro I, cap. 25, p. 134.

aquellos ajenos a la religión cristiana que, como ya vimos, se tomaba como sinónimo de lo “civilizado”. Entre esos Otros están los musulmanes, para quienes, si bien no deja de admitir la licitud de guerra en casos de usurpación de territorios, supone finalmente la necesidad de una coexistencia pacífica. La pretensión de verdad de cada cultura debe ser respetada, debiéndose buscar los medios para que así sea. Ni el cristianismo, ni España, ni la cultura occidental tendrían un derecho *a priori* que les permitiera la invasión a los pueblos diferentes.

En términos de Gadamer podemos interpretar a un Las Casas pidiendo el reconocimiento de la alteridad. Debemos aceptar que el otro existe, que nos interpela desafiándonos a reconocernos en él desconociéndonos a lo que éramos antes del encuentro. Para Gadamer: “En el comportamiento de los hombres entre sí lo que importa es experimentar al tú realmente como un tú, esto es, no pasar por alto su pretensión y dejarse hablar por él. Para esto es necesario estar abierto”.¹⁵⁰ Debemos distanciarnos de lo propio abriéndonos al descubrimiento de la alteridad: Lo difícil es abrirse, pero esa apertura es lo único que garantiza el diálogo. Y en efecto, lo que Las Casas parece estar proponiendo es justamente una actitud hermenéutica donde se precisa la necesidad del diálogo intercultural, de la tolerancia de tradiciones y, en consecuencia, la forja de un nuevo horizonte, distinto, transistémico, posibilitado por su visión analéctica de la realidad. Así con los indios, con los negros, los musulmanes, los judíos. Los otros que, como ya hemos visto, no deben ser concebidos como bárbaros, sino como semejantes.

Paralelamente al reconocimiento de la legitimidad de las diferentes culturas, el autor sevillano alcanza a tocar los derechos subjetivos. Con toda claridad alude en su disertación que la guerra injusta no perjudique “a ningún infiel”, quien no debe ser dañado “en su persona o cosa suya”, dejando claro que la prohibición sugerida incluye los derechos de cada sujeto, de su creencia personal e incluso de sus posesiones. Desde este punto de vista, se trata de un alegato claramente moderno, donde se busca la

¹⁵⁰ Hans -Georg Gadamer, *Verdad y Método*, vol. I, Sígueme, Salamanca, 2001, p. 438.

defensa de la libertad religiosa y la posesión de bienes. Es una crítica a la voracidad moderna desde principios modernos.

Esta visión integral, multidimensional del ser humano, debemos caracterizarla como una forma de humanismo. En la integridad del ser humano asumida por Las Casas aparecen sus necesidades como miembro de un grupo y se atisban también las que le corresponde como individuo. Se observa también el ímpetu por encontrar conceptos que redefinan su universalidad, tomando en cuenta que el mundo, tal como se conocía desde entonces, debía ser abordado por nuevas coordenadas. El humanismo lascasiano no se contentaba con situar al hombre, al ser humano, en el centro de su reflexión filosófica. Lo hacía de acuerdo a su propia originalidad, ubicando no al hombre abstracto, sino a aquellos que estaban justamente fuera de la vista del humanismo hegemónico de la naciente centralidad europea. El humanismo lascasiano se convertía, pues, en el humanismo de la alteridad.

IV. LA LIBERTAD DE LA CONCIENCIA RELIGIOSA

Todas estas cosas, lamentables agravios y males que de los españoles he recibido sin haber a alguno ofendido; antes, con mi sangre y sudores y de los míos, han comido y bebido y vestido muchos años y han tenido y tienen muchas riquezas con que suelen triunfar

Francisco Tenamaztle

Una vez que hemos hablado de hermenéutica lascasiana podemos entender la forma en que aplica sus principios para entender el delicado asunto de la religión. Dada su aceptación radical del Otro y su formación de influencia erasmista, fray Bartolomé concibe una forma de evangelización que no puede sino conducirse por cauces racionales, respetando siempre la posibilidad del disenso de quien originalmente profesa otro credo. Ajeno a dogmatismos, tales principios lo impulsarán a subsumir la idea tomista de la tolerancia para avanzar hacia la idea de la libertad religiosa, es decir, la posibilidad de convivencia entre diferentes religiones con sus respectivas pretensiones de verdad. Si bien es cierto, como es obvio, que Las Casas considera al cristianismo como religión verdadera, postula como criterio superior el respeto a la vida de los que no pueden o no quieren aceptarlo, prefiriendo por eso mismo la aceptación de las diferencias. Por otra parte, la libertad religiosa debe ser comprendida como una forma de libertad política, pues si el ejercicio de aquélla se basa en la posibilidad de decirle “no” a una autoridad eclesiástica, en dicha negativa bien puede entenderse implícitamente no sólo el seguimiento de la religión original, sino también la forma de gobierno vigente, pues las funciones religiosas se encontraban intrínsecamente unidas a las políticas. No obstante, el filósofo sevillano consigue elaborar un distingo metodológico y destaca no sólo la factibilidad, sino la conveniencia de aceptar un gobierno de los indios, y en general de los no cristianos, originado y desarrollado conforme a sus propias reglas y con la obligación por parte de los europeos de aceptar su plena validez. En ese sentido,

libertad política y libertad religiosa deben considerarse conceptos intrínsecamente unidos, aunque cada una siga su propia lógica. Analicemos de cerca, pues, la construcción de la idea de la libertad de la conciencia religiosa y junto con ella revisemos también algunos de los conceptos básicos de la crítica al cristianismo hegemónico formulada con la singularidad de Bartolomé de las Casas.

1. La intolerancia religiosa y la “evangelización” masiva

En la época del descubrimiento colombino y la invasión y conquista del “Nuevo Mundo”, Europa vivía una profunda crítica al cristianismo hegemónico, en donde encontramos figuras fundamentales como Erasmo de Rotterdam y Martín Lutero. Era una reacción necesaria ante la corrupción padecida por la Iglesia durante mucho tiempo, pero acentuada particularmente a mediados del siglo XV. En España, sin embargo, tal crítica era poco menos que impensable. Los reyes Fernando, de Aragón, e Isabel, de Castilla, habían sellado su alianza consiguiendo en 1478 el permiso del Papa Sixto IV para instituir su propia Inquisición con la finalidad de utilizar a la religión como medio para la unificación de ambos reinos, hecho que hizo ganar a la dicha pareja el apelativo de “los reyes católicos”. La Inquisición, dirigida por Tomás de Torquemada, se convirtió en punta de lanza para la persecución, expulsión, exterminio o “conversión” de los musulmanes y judíos radicados en territorio ibérico. El otro gran ejecutante de esta cruzada española fue el cardenal Jiménez de Cisneros, quien en 1499 hizo confiscar y quemar los libros árabes, y bautizó en masa a más de cuatro mil musulmanes.¹⁵¹ Paradójicamente, fue el mismo Jiménez quien en 1517 otorgó a Bartolomé de las Casas el aval para su experimento en Cumaná.

Así pues, los reinos españoles de finales del siglo XV y principios del XVI habían convertido al catolicismo en su religión de Estado, razón por la cual su asunción se

¹⁵¹ Cfr. Ruggiero Romano, *Los fundamentos del mundo moderno*, México, Siglo XXI, 1999, p. 212.

tomaba como un hecho forzoso, generando una especie de fundamentalismo más propio del medioevo que de aquella alborada moderna. De hecho, la intolerancia de ese momento es aún más acentuada que la de la Edad Media, pues el propio Tomás de Aquino había pedido la tolerancia para judíos y musulmanes, razón negada por la vía de los hechos en el naciente Estado hispano. Bajo tal contexto, resultaba francamente arriesgado, casi suicida, pedir la tolerancia, ya no digamos la libertad religiosa. La crítica a este estado de cosas fue emprendida, casi en solitario, por Bartolomé de las Casas, ganándose con ello la calumnia y el repudio de quienes defendían esta forma de cristianismo.

En una carta enviada al emperador Carlos V, fechada en enero de 1555, fray Toribio Benavente *Motolinía* acusa al obispo sevillano de falsear la realidad y calumniar a los conquistadores españoles. Defiende la justeza de la conquista, argumenta que el trato a los indios es incluso mejor del que se da a los campesinos españoles en la península y acusa al obispo de Chiapas (ya entonces fuera de funciones) de no ser consecuente con su prédica y haberse servido de los indios. Además, se queja de la aseveración según la cual quienes se habían hecho partícipes y cómplices de las guerras de conquista estaban en un estado de pecado que les impedía recibir los sacramentos. Pide se consulte al Papa sobre el particular, y refiriéndose a los confesores afirma en tono ufano: "Qué nos aprovecharía a algunos que hemos bautizado más de cada (uno) trescientos mil ánimas y confesado otra grandísima multitud".¹⁵² En forma semejante, el primer obispo de México, fray Juan de Zumárraga también llegó a presumir su evangelización masiva. En una carta fechada en 1531, dirigida al Capitán General de su orden, señala que durante su permanencia habían sido bautizados un millón de indios, derribados 500 templos y destruido 20 mil "figurillas del demonio".¹⁵³ No olvidemos que tanto *Motolinía* como Zumárraga son considerados defensores de los indios, y seguro que con este tipo de evangelización buscaban demostrarlo.

¹⁵² Toribio de Benavente *Motolinía*, "Carta al Emperador" en *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 1975.

¹⁵³ *Cit., pos.* Friede, *op. cit.*, pp 260-261.

Motolinía y *Zumárraga*, así como el resto de los misioneros de las Indias, percibieron la asimilación masiva del catolicismo por pueblos enteros como una de sus grandes conquistas, un fruto preciado de su trabajo evangelizador. Es probable que no se detuvieran a pensar en lo que pasaba por los sentimientos de los nuevos conversos, las razones auténticas para asumir la nueva fe. El *Códice Ramírez* nos proporciona datos de una de las primeras conversiones masivas, llevada a cabo en Texcoco en 1519, poco antes del arribo de los españoles a Tenochtitlan:

(Hernán Cortés) Declaróles el misterio de la creación del hombre y su caída, el misterio de la Trinidad y el de la Encarnación para reparar al hombre, y el de la Pasión y resurrección, y sacó un crucifijo y enarbolándole se hincaron los cristianos de rodillas, a lo cual el Ixtlilxóchitl y los demás hicieron lo propio, declarándoles luego el misterio del bautismo (...) respondióle llorando y en nombre de sus hermanos que él había entendido muy bien aquellos misterios y daba gracias a Dios que le hubiese alumbrado, que él quería ser cristiano y reconocer su emperador (...) aquel día se bautizaron más de veinte mil personas (...).¹⁵⁴

Al parecer, Cortés tenía una gran capacidad didáctica para hacer comprender los nada sencillos misterios de la religión cristiana, pues los texcocanos, encabezados por su *Huey Tlatoani*, decidieron abandonar sus creencias de raíces milenarias para aceptar el nuevo credo. O tal vez pudieron comprender de inmediato que la de los “visitantes” era la verdadera religión, y no la que ellos profesaban. Pero esos supuestos son desvanecidos si leemos con atención lo que el mismo código nos dice más adelante, cuando, acompañado por su “padrino” Hernán Cortés, Ixtlilxóchitl acudió con su madre Yacotzin para que fuera bautizada. Ahí el “método” cortesiano de persuasión y evangelización se aprecia con toda claridad cuando tan importante señora mostró a su hijo dudas acerca de aceptar la nueva religión:

Ella le respondió que debía de haber perdido el juicio, pues tan presto se había dejado (con)vencer de unos pocos bárbaros como eran los cristianos. A lo cual respondió el don Hernando que *si no fuera su madre* (del tlatoani), *la respuesta*

¹⁵⁴ *Códice Ramírez*, en Miguel León Portilla, *Visión de los Vencidos*, México, UNAM, 1984, p. 60.

fuera quitarle la cabeza de los hombros, pero que lo había de hacer, aunque no quisiese, que importaba la vida del alma. A lo cual respondió ella (...) que otro día se miraría en ello y vería lo que debía hacer. Y él salió de palacio y mandó poner fuego a los cuartos donde ella estaba, aunque otros dicen que porque la halló en un templo de ídolos. Finalmente ella salió diciendo que quería ser cristiana (...) Y en tres o cuatro días bautizaron gran número de gente.¹⁵⁵ (Énfasis de quien transcribe).

Evidentemente tan milagrosa conversión no puede atribuirse al comportamiento piadoso de los españoles. Ni siquiera parece haber sido determinante la supuesta creencia en el carácter divino de los invasores, pues está claro que Yacotzin no los considera así, lo cual se observa en la amargura de su reclamo a su hijo Ixtlilxóchitl por aceptar la nueva religión y darle la espalda a sus antiguas creencias. Al final, sin embargo, ella misma acepta los nuevos preceptos, convencida por las acciones de Cortés. No es difícil imaginar una conversación entre Ixtlilxóchitl y Yacotzin donde el gobernante le haya explicado a su madre el poderío militar de los invasores; sobre su carácter sanguinario demostrado en la matanza llevada a cabo en Cholula, pueblo aliado, como Texcoco, de los mexicas; de lo conveniente que sería mostrarse dócil a los deseos de los hombres extraños. El propio Hernán Cortés confesó a Yacotzin que su rechazo inicial era causa suficiente para matarla, pero se detuvo sólo por tratarse de la madre del monarca. Es de suponerse, en consecuencia, que la muerte era el destino de toda persona común que no aceptara su conversión al cristianismo. Habría sido, pues, el temor a una guerra inminente, a una nueva masacre, no una persuasión provocada por el contenido de la palabra evangelizadora, lo que hizo a los texcocanos, encabezados por su tlatoani, aceptar como verdadera la religión cristiana y convertirse a ella masiva e inmediatamente.

Bien puede concluirse que este fue el principal “método” de evangelización al cual se enfrentó la generación de los indios americanos que sufrió la conquista. Como puede observarse, sobre la religión prehispánica ni siquiera se le concedió el beneficio de la tolerancia predicado por Tomás de Aquino. La razón bien puede deberse a que, según la interpretación dominante en la mayoría de los cronistas, los indios le rendían culto al

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 61

demonio. En eso coincidirán lo mismo quienes tenían una visión degradante de los indígenas, los casos de Fernández de Oviedo y Sepúlveda, como aquellos considerados sus defensores, entre ellos Bernardino de Sahagún, Jerónimo de Mendieta, Juan de Torquemada, así como los ya citados Motolinía y Zumárraga. El espíritu de la Contrarreforma, si bien sería exagerado ubicarlo como protagónico, es factible considerarlo influyente en la consolidación de tal perspectiva. De esta manera, el credo de los indios fue condenado a morir, junto con todo aquello que conformaba su visión del mundo.

2 La libertad religiosa y el iusnaturalismo racionalista

La libertad religiosa fue una de las preocupaciones centrales de Bartolomé de las Casas. No es exagerado afirmar que estamos ante otra de sus grandes aportaciones filosóficas. En efecto, como lo demuestra Gustavo Gutiérrez,¹⁵⁶ a partir de Constantino, la libertad religiosa asumida por el cristianismo primitivo es desplazada, en el mejor de los casos, por la tolerancia a las religiones no cristianas. Ese privilegio no fue concedido a los indios americanos, de cuyo culto religioso se hizo una pronta y restringida interpretación calificándolo como diabólico, por lo cual fue combatido con especial saña. Eso se convirtió en un motivo más para justificar la guerra, asumida por momentos como una especie de cruzada, aunque sobre una infidelidad ciertamente distinta a la musulmana. Siendo así, el cristianismo debería penetrar por la fuerza. Tal situación motivó a nuestro fraile a escribir *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, su primer tratado, entre 1534 y 1537. Ahí su concepto libertario lo lleva a trascender la aceptación negativa vigente en Europa a incluso una aceptación positiva que debería practicarse en América.

¹⁵⁶ Gustavo Gutiérrez, *op. cit.*, pp. 203-225.

Teniendo la libertad como base la razón, también ella establecerá la libertad religiosa. De este modo asume la necesidad de establecer un auténtico modelo educativo con el fin de conseguir el convencimiento de los infieles que ni siquiera tenían noticia de la existencia de Cristo. A la didáctica de la fuerza apoyada por muchos de sus colegas Las Casas pidió oponer la pedagogía de la razón. Así puede observarse cuando establece las conclusiones de su propuesta:

(El) modo natural de mover y llevar a los hombres a la fe y religión verdaderas, debe ser un modo que persuada con razones al entendimiento, y que atraiga, mueva, excite o exhorte suavemente la voluntad, (...) porque la fe es un acto del entendimiento, es un asentimiento razonado en el cual consiste precisamente el acto de creer, pero es, sin embargo, un acto ordenado por la voluntad (...) que la voluntad se incline y se mueva suave y espontáneamente, en razón de su libertad natural, por algo que le sea atractivo, suave, inductivo y conmovedor.¹⁵⁷

Este es sencillamente el único modo. La religión debe ser asumida como un hecho de conciencia, como un producto de la libertad. De esta forma la libertad religiosa se convierte en un elemento propio de esta idea del derecho natural, donde estaría en cada uno aceptar el credo que le sea conveniente. Es de subrayarse esta última conclusión. En efecto, dadas las condiciones establecidas por el fraile sevillano, la libertad religiosa resulta un hecho estrictamente personal. La educación religiosa puede otorgarse a una comunidad, pero la asunción de la creencia finalmente no puede ser sino un hecho propio de una persona. Se trata, pues, de un derecho subjetivo, donde se considera justamente a cada sujeto con la capacidad para decidir sobre sí lo que le es conveniente en materia religiosa. El principio establecido no tiene como único destinatario a los indios americanos, pues, como es frecuente en Las Casas, se argumenta sobre principios que buscan convertirse en universales. No debe dejar de sorprendernos el hecho de haberse formulado justo cuando comenzaban a articularse los argumentos que darían pie a la Contrarreforma.

¹⁵⁷ Bartolomé de las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, México, FCE, 1992, p. 328.

Como antes nos lo había advertido el propio Las Casas, la libertad sólo puede entenderse conjuntamente con la razón. Así es en general y en particular en el asunto religioso. La libertad implica un hecho voluntario, como lo voluntario implica un entendimiento. Interpretando libremente tanto a Aristóteles como a Santo Tomás abunda sobre los principios de su teoría de la libertad religiosa:

(...) la razón toda de la libertad depende del modo de ser del conocimiento, porque en tanto quiere la libertad en cuanto el entendimiento entiende (...) el entendimiento contiene en sí la voluntad (...) Se ve, pues, que *la raíz de la libertad se encuentra cimentada en la razón humana* (...) la voluntad debe estar libre de la oscuridad que proviene de las perturbaciones que causan las pasiones del alma (...) del temor, de la tristeza, del dolor, de la ira o de cualquiera otra pasión que pueda oscurecer la mente.¹⁵⁸ (Énfasis de quien transcribe).

Como puede apreciarse, nuestro autor se inscribe de lleno en el iusnaturalismo racionalista de corte escolástico. En esta ocasión su originalidad está primero, como en situaciones anteriores, en aplicarlo al caso de los indios americanos, a quienes la ideología dominante les considera con un uso racional deficiente. En segundo término, y eso es trascendental, en introducir de lleno este enfoque racionalista para la articulación de la libertad religiosa. Este sentido es diferente a la versión tomista, donde sólo se habla de la aceptación voluntaria del cristianismo y la tolerancia política a los no cristianos.¹⁵⁹ Con el racionalismo lascasiano se acude a un análisis del proceso intelectual que lleva a la aceptación de los principios religiosos, sin importar el sentido del credo, de lo cual resulta la posibilidad de aceptar o rechazar en plena libertad lo que uno cree o deje de creer. Esta libertad, necesariamente un proceso subjetivo, implica también la idea de no asimilar la religión de manera irreflexiva, la posibilidad de cuestionar los dogmas, los principios de la religión misma, incluso la misma creencia, en el fondo de cuya aceptación necesariamente se encuentra la propia racionalidad.

¹⁵⁸ *Ibid.*, pp. 82-83.

¹⁵⁹ Gustavo Gutiérrez, *op. cit.*, pp. 216-222.

Se aprecia con claridad que la perspectiva lascasiana rebasó la dimensión del derecho objetivo para trascender al ámbito subjetivo. Por tratarse de un asunto de principios, de nuevos principios, chocaría de frente tanto con la noción del derecho vigente como con el pragmatismo impuesto por la lógica de la conquista y el tipo de evangelización dominante. La pedagogía lascasiana demandaba un convencimiento personal de las bases religiosas, lo que suponía un trato particularizado de millones de habitantes de las Indias, un supuesto prácticamente imposible. Pesaba además la idea de que, si no fueran bautizados prontamente, las almas de los indios corrían el peligro de perderse, tomando en cuenta la mortandad acelerada producida por la guerra y las enfermedades. Esto le acarrió a Las Casas el ya citado enfrentamiento con fray Toribio de Benavente *Motolinía*, discrepancia que alcanzó los oídos del rey.

Si la evangelización pacífica, racional, tiene ese único modo de hacerse, ello implicaba, como ya vimos, la libre aceptación del cristianismo, pero también, lógicamente, su rechazo, y en consecuencia, la preservación del credo pagano. ¿Pero es que acaso no le preocupaba a fray Bartolomé que los indios profesaran una religión demoníaca? ¿No temía la condena de sus almas por no estar bautizados? Por supuesto, la respuesta es sí a las dos preguntas, pero de manera diferente a sus colegas. La razón es que nuestro autor ha conseguido interpretar la religión de los indios de una forma menos arcaica, más racional, más moderna podríamos decir. Si bien en varios momentos también admite la explicación demoníaca, no será esa su última conclusión. La religión de los indios es finalmente aceptada porque logra comprenderla.

3. La religión de la praxis

En su análisis comparado, la protoantropología filosófica en donde logró ubicarse, el *Procurador de los Indios* consigue observar elementos religiosos comunes entre diferentes pueblos. La creencia en Dios resulta ser una constante, un arquetipo cultural

desarrollado por la propia naturaleza de la cultura, por lo cual el sentido de las diferencias está dado en torno a contenidos, más que a las formas. La revelación dada en la religión cristiana no puede ser conocida si no es anunciada, siendo entonces una ignorancia invencible, por lo cual no se puede culpar al pueblo infiel de no haber recibido la noticia. Las Casas incluye algunos elementos de lógica cuando explica: “la proposición “Dios existe y es el único” no es por sí evidente, aunque sea verdadera y necesaria; pero la aceptamos por la fe (por lo cual) los llamados “infieles” en sentido negativo no pueden adivinar que Dios existe y mucho menos que sea uno solo”.¹⁶⁰ Así pues, no se les puede culpar a los indios por no conocer el Dios de los cristianos.

No obstante, los indios tienen algún tipo de conocimiento sobre la divinidad. Ello generará una cierta concepción de Dios, al cual cada pueblo considerará necesariamente como el verdadero:

(...) como no está inserto en la naturaleza de las cosas que existe un solo Dios verdadero, aunque estos infieles afirmen la existencia de Dios, podrían creer que el verdadero Dios es aquel al que dieron culto sus mayores, y así cada provincia podría pretender que el Dios verdadero es el suyo Y no están obligados a creer que el Dios verdadero es el de los cristianos y no el de otras naciones. Por tanto, al igual que podían pensar legítimamente que el dios o los dioses a los que dan culto las otras naciones no son los dioses o el dios verdadero, así también podían pensar del Dios de los cristianos.¹⁶¹

Las Casas ha conseguido observar la religión de los indios, la religión en general, como un hecho propio de la diversidad cultural, la cual ha percibido y asimilado como un hecho inherente a lo cotidiano. Al observarla desde este punto de vista, consigue algo más que la mera tolerancia tomista: la aceptación de la diferencia como un dato empírico. No se trata ya sólo de tolerar a aquellos que no creen en el Dios de los cristianos, sino de comprender el hecho religioso. Siendo así, la “idolatría” se convierte en un calificativo parcial, proveniente de un prejuicio religioso y no de un análisis antropológico. Así parece considerarlo cuando afirma:

¹⁶⁰ Las Casas, *Apología*, p. 123

Y si se replica que adorar piedras en vez de a Dios choca con la razón natural (...) se responde que la intención común y final de los idólatras no es dar culto a las piedras, sino venerar, por la religión, en ellas, como en ciertas fuerzas divinas, a Aquel que ordena el mundo, *quienquiera que sea*, a quien conocen de manera natural (...).¹⁶² (Énfasis de quien transcribe).

La idolatría, pues, no existe. El culto a las piedras no es sino el culto a dios, a Dios, porque es a quien valoran necesariamente verdadero. Al considerar al infiel como un interlocutor válido, una alteridad que debe ser reconocida, se ve en su religión el hecho factible de su pretensión de verdad. Las piedras entonces, no son piedras, ni ídolos, sino vehículos místicos que permiten al infiel, (mejor dicho, al no cristiano), su comunicación con la divinidad, de manera semejante que, puede decirse, el cristiano no le rinde culto a una imagen o a una estatua, pues ve en ellas sólo un medio para su comunicación con Dios.

Las conclusiones de Mircea Eliade coinciden plenamente con las formulaciones lascasianas. En efecto, según este indispensable estudioso de la religiones:

Una piedra llega a ser *sagrada* -y, por tanto, se halla instantáneamente saturada de ser- por el hecho de que su forma acusa una participación en un símbolo determinado, o también porque constituye una hierofanía, (...) El objeto aparece entonces como un receptáculo de una *fuerza extraña* que lo diferencia de su medio y le confiere *sentido y valor*.¹⁶³ (Énfasis del autor).

Las piedras, pues, no son piedras, sino símbolos, hierofanías, expresiones de lo sagrado que, por eso mismo, expulsan de ella su profundidad y se convierten en elementos indispensables en la comprensión de la realidad para aquellos que están insertos en la cosmovisión que las genera. Su ubicación como *ídolos* no es sino una descalificación promovida por un dogmatismo propio de quien es incapaz de mirar hacia al Otro. La

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 126.

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ Eliade, *op. cit.*, p. 12

hermenéutica lascasiana muestra así su capacidad para entender la naturaleza del fenómeno religioso.

Ahora bien, no estamos exactamente ante la prédica de un relativismo religioso, pero si la necesidad de acudir a la comprensión de la religión del Otro. La dignidad de la religión indígena es, por lo tanto, semejante a la cristiana, aun cuando ésta sea considerada verdadera. Pero eso “verdadero” va perdiendo importancia en la medida que se ha convertido en un pretexto para conquistar. Las Casas esboza un cierto desprecio por el contenido formal de las creencias y paulatinamente aguza su percepción religiosa hasta abocarse a privilegiar su contenido material. Tras esta comprensión de la religión del Otro va a manifestarse una crítica a la propia. Por supuesto, no al plan dogmático, sino a la manifestación práctica en la que se está efectuando, particularmente en Las Indias.

Es en ese sentido que admite la dificultad para aceptar los misterios de la fe. La dogmática cristiana no sólo no se cree de manera natural, sino incluso ya conociéndola no puede aceptarse en forma inmediata. Siendo así, nuestro autor subraya que la mejor forma de entender los principios del cristianismo, donde radica el auténtico sentido de la fe, está en su *praxis*: Tal conclusión puede obtenerse cuando plantea:

(Las verdades de la fe cristiana) nadie está obligado a creerlas, a no ser (...) que vea un milagro hecho especialmente para probar esta doctrina o que se sienta movido a creer por medio de razones eficaces o por algún otro medio que supla el milagro; entre éstos hay uno bastante eficaz, a saber, que *los predicadores lleven una vida cristiana y sin culpa que haga creíbles los misterios de la fe a sus oyentes*, esto es, que vean que esos misterios deben ser creídos (...) Pero *como hoy no se realizan milagros*, para hacer que las verdades de la fe sean creíbles para los infieles es necesario que la vida de los cristianos brillante por sus virtudes les sirva de ejemplo (...).¹⁶⁴ (Énfasis del autor).

Bartolomé de las Casas no cree en milagros. Éstos fueron efectuados por Jesús en otra época, pero ya no tienen lugar. Su visión religiosa está alejada del credo rezandero y

milagrero propio de la Edad Media y todavía dominante entonces en lugares como España para situarse en una perspectiva humanista, moderna, donde la razón del culto es su trascendencia en la *praxis* cotidiana, en su relación con los otros, en su fundamento ético. Apenas siendo un poco perspicaz se puede apreciar el influjo erasmistas en su idea religiosa. Recordemos que la filosofía cristiana, según el pensador de Rotterdam, pugnaba por la liberación de la rigidez de los ritos, pedía alejarse de la creencia en la intercesión de los santos, de la creencia en milagros y del aparato ceremonial, sin por ello desprenderse de la Iglesia.¹⁶⁵ Las Casas asume esa doctrina en forma radical. No basta con rezar, ni con bautizar, ni con comulgar, pues, en su perspectiva, las formas rituales han cedido el paso a los contenidos materiales, cuya prédica esencial no está en su simple enunciación, ni en las formas de culto, sino en su práctica cotidiana. En su trascendencia ética. Los predicadores, los miembros de las diferentes órdenes y en general, los españoles todos, conseguirían la conversión de los indios, la difícil aceptación de los dogmas de la fe, si actuaran conforme a la ética cristiana. Es evidente su rechazo al convencimiento mediante los supuestos milagros, la creencia interesada en un Dios provisor de bienes terrenales o la fe provocada por el simple temor a su castigo. Para fray Bartolomé, el único milagro, la fe verdadera, es la manifestada en una *praxis* consecuente con los principios en donde se fundamenta.

Acostumbrado a ir contra la corriente, esta postura es una crítica a la visión hegemónica de la evangelización en América, e incluso, de la fe profesada en la propia España (la profesada hoy en día en ambas partes del mundo, por cierto). Se observa en ella una tácita crítica a la directriz religiosa propalada tanto por franciscanos como dominicos que aceptaban la justicia de la guerra contra los indios. De hecho, bien podemos afirmar que en la concepción sobre la conquista se expresaba su visión evangelizadora, la condición en que asumían al indio y su idea del cristianismo. En efecto, regularmente los primeros franciscanos, erasmistas también, e incluso dominicos, consideraron justa la guerra a los indios porque ello facilitaba la evangelización, aun a costa de la vida de

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 128.

miles de indios que debían sacrificarse para que otros recibieran la nueva fe. Pero esos otros la recibirían con temor, nulificando con ello la autenticidad del mensaje al no ser asumido en plena libertad. No mostraría tal cristianismo sino la miseria de su humanismo al aceptar como medio para su aceptación la muerte del prójimo. Por otra parte, la supuesta necesidad de la guerra estaría dejando entrever la duda en la plena capacidad racional de los indios, pues de creerla tal, como Las Casas, se entendería que el cristianismo sería asimilado con la prédica, y sobre todo, con el ejemplo.

Pero si eso era así en épocas de Carlos V, cuando la influencia erasmista era perfectamente aceptada (recordemos que el monarca había tenido como preceptor al propio Erasmo), la situación empeoraría aún más cuando deja el poder a su hijo Felipe II, en 1556. Al calor de la Contrarreforma es iniciada en España y sus dominios una persecución contra el erasmismo vigente, producto del cual es mandado a Nueva España Alonso de Montúfar como segundo arzobispo de México.¹⁶⁶ En 1555 el nuevo obispo convoca al Primer Concilio Provincial Mexicano con el propósito de orientar a la Iglesia novohispana al apego a la legislación canónica y jerárquica de Roma, además de promover el apego a las ceremonias y retos tradicionales, amén de promover el culto mariano.

El experimento erasmista, tanto franciscano como dominico, y con éste, la filosofía lascasiana, fueron marginados y prácticamente desterrados. La nueva jerarquía impondría un credo diferente. La suya era una religión que aceptaba supersticiones, milagros de todo tipo, donde la violencia, el temor e incluso la superstición se aceptaban como parte de la fe. Las Casas y sus seguidores dominicos estaban contra la guerra y la prédica violenta porque buscan una religión incompatible con ellas. El cristianismo difundido por ellos únicamente puede entenderse con la persuasión del infiel para que deje de serlo; dicho convencimiento se da con el ejemplo del comportamiento de los

¹⁶⁵ Cfr. León E. Halkin, *Erasmo*, México, FCE, 1977.

¹⁶⁶ Un análisis indispensable para el análisis de la situación se encuentra en Edmundo O'Gorman, *Destierro de sombras*, México, UNAM, 1986.

cristianos, no con el temor de la guerra o el castigo ultraterreno. El para qué de la religión no es, en su perspectiva, obtener milagros, sino llevar una vida virtuosa. En este proyecto religioso, la conquista, la violencia, la guerra permanente contra los indígenas era un obstáculo para promover la fe. Por el contrario, en la idea contrarreformista la guerra es necesaria porque coadyuvará a un convencimiento más rápido de los indígenas, quienes serán llevados al catolicismo alentados no por el atractivo de ciertos valores éticos, sino por el temor a Dios, a la guerra, o debido al interés de los milagros que se le puedan solicitar. En suma, la nueva jerarquía pugnaba por una religión dogmática, proclive a la superstición, complaciente con la dominación de los españoles. En cambio, Bartolomé de las Casas y los dominicos afines buscaban una religión producto de la reflexión y la praxis, racional, sostenida sobre la base de la liberación de los indios.

Inmerso en la lógica humanista de su visión religiosa, el sevillano logra diferenciar entre la ética cristiana y el cristianismo de la prédica. Comentando un acontecimiento ocurrido en Jalisco, donde los indígenas del lugar hicieron burla de los rituales de la misa, nuestro autor los disculpa explicando que en ese acto no había desprecio a la religión, sino odio contra los cristianos que les han tratado mal. La blasfemia, en todo caso, parece provenir de los españoles:

(Los indios) piensan que la religión concuerda con la vida de hombres tan impíos (...) no podría decirse que fueran blasfemos por hablar impiamente de la religión cristiana, ya que mientras son dos o tres los hombres piadosos que les predicán, son mil los que profesan esa religión, que conviven familiarmente con los predicadores e infamaban la religión cristiana con sus vidas impías, su crueldad, barbarie y soberbia.¹⁶⁷

El cristianismo es su praxis, no su prédica. Su *pretensión de verdad* está dada por el respeto a la vida del *Otro*. En ese sentido, el cristianismo llevado a cabo por los miles de españoles en América se convierte en una religión digna de desprecio, como el que se pudo observar en los indígenas jaliscienses. Los blasfemos son, en consecuencia,

quienes han desacreditado el cristianismo por la vía de los hechos, los conquistadores y colonizadores que no han sido consecuentes con los preceptos evangélicos y han actuado cruelmente con el prójimo. Apuntando la dimensión ética de la religión, las palabras y los ritos resultan un elemento superficial, insustancial y desdeñable.

La verdadera evangelización no es la nacida de la palabra, sino la de las obras. Fray Bartolomé propone una fórmula: “Imitemos los ejemplos de Cristo y su doctrina y la de sus apóstoles, y que brille su imagen en nuestras costumbres”. Se trata de la crítica esencial formulada al cristianismo romano desde la segunda mitad del siglo XIV. En ese tiempo de escisiones y rupturas, es posible observar no sólo el rechazo a dicha religión por los indios, sino por grupos con diferencias seculares:

La razón de que los sarracenos, los turcos y otros infieles no quieran abrazar nuestra fe no es otra que lo que ofrecemos de palabra lo negamos de obra. Por tanto, no es imposible que los infieles abracen la fe porque no sea lícito obligarles con las armas a que escuchen el Evangelio, pues el medio más eficaz es que vieran en nuestras costumbres una vida cristiana resplandeciente. Pero inculcar el Evangelio no es un ejemplo cristiano, sino un pretexto para saquear las propiedades ajenas y someter provincias ajenas.¹⁶⁸

La visión humanista le ha permitido no sólo criticar el cristianismo en América, sino el desarrollado por siglos incluso en Europa. No se acude ya a la diatriba contra musulmanes y judíos, sino que finalmente se acepta la legitimidad de su culto porque la *praxis* de los cristianos no les ha ofrecido una alternativa mejor. Las guerras de religión son en principio criticadas y censuradas, pues su finalidad última no ha sido dada por la difusión de los principios cristianos, sino por el deseo de apoderarse de los bienes de los Otros.

Tácitamente, fray Bartolomé se permite elaborar una crítica a la intolerancia religiosa practicada en los reinos españoles. Extrapolando la lógica de las Indias, donde parte su

¹⁶⁷ *Ibid.* p. 163.

¹⁶⁸ *Ibid.* pp. 175-176.

análisis, induce que la razón de los indios es también, en el *Viejo Mundo*, la de los musulmanes y judíos. Las conversiones masivas, provocadas por la coerción de la guerra, debían ser censuradas en cualquier lugar del mundo donde se presentasen. Y ahí estaba incluida España.

Concibiendo a los principios éticos y su manifestación en la *praxis* como los elementos fundamentales del credo cristiano, y basando su crítica a partir de este principio, resulta que las otras religiones pueden ser aceptadas, pues el cristianismo, aun considerada la religión verdadera, no había logrado constituirse en una alternativa auténtica, pues en la práctica no había demostrado ser superior a las otras. Es así que nuestro autor acepta el carácter legítimo de las religiones de los llamados “infieles”, quienes ahora resulta que no por el hecho de no ser cristianos deben ser despreciados, pues un motivo más digno para la censura podemos encontrarlo, por encima de las creencias, analizando el sentido de la *praxis*. Y es desde ella que los cristianos pueden cometer actos tanto o más censurables que los portadores de otro credo.

Es a la luz de este principio que Bartolomé de las Casas se permite la atrevida crítica a las guerras religiosas. Éstas son en otros momentos defendidas por él mismo, como la efectuada entre españoles y árabes, bajo la consideración de que los cristianos estaban en su derecho al pelear territorios usurpados por los musulmanes. La condena radica en que frecuentemente en esas guerras, como la que llevaban los españoles contra los indios, no había una causa justa ni estaba de por medio el ejemplo de la *praxis* cristiana, sino una burda evangelización sin base práctica, convirtiendo así el principio religioso en un mero pretexto para satisfacer necesidades egoístas.

Siendo la ética, la *praxis*, la dimensión privilegiada de la religión, entonces la de los indígenas puede incluso tener elementos superiores a la predicada, sin practicar por los españoles. Así puede entenderse cuando en su texto *Entre los remedios* (el octavo remedio) señala.

¿Qué curas de aquellas ánimas serán todos los españoles seculares que allá van, por muy estirados y ahidalgados que sean, que apenas saben muchos el Credo y los Diez Mandamientos, (...) y que no van allá sino con ansia y suspiro de la cubdicia, y que por la mayor parte son hombres viciosos y que por incorrupta y desordenada vida *son los indios en su comparación más virtuosos y sanctos?* Porque los indios, siendo infieles, tienen una mujer que la naturaleza y necesidad les enseñó, y ven *a los que se llaman cristianos tener catorce y muchas más que la ley de Dios les prohíbe*. Y los indios no toman a nadie lo suyo, no injurian, no fatigan, ni agravian ni matan a nadie, y ven a los cristianos cometer todos los delitos y males, todas las iniquidades, todas las fealdades que contra toda razón y justicia pueden hombres cometer; finalmente, que burlan y escarnecen de lo que de Dios les afirman, (...) y en tanto escarnecen, que verdaderamente no estiman de Dios sino que el es el más inicuo y malo de los dioses, (...) y de Vuestra Majestad ser el más injusto y cruel de los reyes, pues tales súbditos allá envía y acá tiene. Y no piensan sino que Vuestra Majestad, de sangre humana y de pedazos de hombre se mantiene.¹⁶⁹ (Énfasis de quien transcribe).

Estamos ante una de las más radicales críticas a la observancia de la religión cristiana en sus primeros años en las Indias. Con base al espíritu humanista radicalmente portado por nuestro autor, ha de ser juzgada no por lo que ella dice, sino por lo que ella hace. Lo que se hace por ella. Siendo así, los indios resultan “más virtuosos y más santos que los españoles” debido a su comportamiento ético. Poco le faltó decir a Las Casas que los indios son más cristianos. Apelando al juicio de la recta razón, así como a los principios cristianos más elementales, resulta que la praxis de los indios está más cerca de ellos que la de los españoles trasterrados a América. Más todavía: siendo la esencia de la religión su ética, el cristianismo, tal como se está practicando por los cristianos en el Nuevo Mundo resulta más cruel que la antigua religión de los indios, pues aunque ésta pedía sacrificios para mantener la vida, no eran tantos como los demandados por la religión predicada por los conquistadores y encomenderos. De ahí resulta el terrible juicio político al rey Carlos V, de ser, en ese momento, el más injusto de los reyes. De alimentarse de sangre humana en forma más voraz que el propio Huitzilopochtli. El

¹⁶⁹ Bartolomé de las Casas, *Entre los remedios*, en *Tratados*, Vol. II, p. 671.

Protector de los indios está preocupado por el principio de la vida, violentado en nombre de la fe, como analizaremos a continuación.

4. La religión de la vida

La anteriormente descrita *pretensión de verdad* en la que Las Casas concibe al cristianismo será llevada en el plano filosófico, y buscada en el político, hasta sus últimas consecuencias. Antes que la difusión de la religión, se encuentra la necesidad de relacionarse con el *Otro* en forma tal que no sea violentada su integridad física ni mucho menos se atente contra su vida. Siendo para él lo más importante la *praxis*, lo esencial de esa *praxis* resulta ser la vida humana, la cual estará en situación prioritaria aun con respecto a la difusión y el conocimiento de los principios cristianos. Es por eso que formula una declaración donde puede observarse el auténtico fondo de su propuesta filosófica:

Ningún juez tiene poder sobre el mundo, en cuanto que matando o atormentando a los hombres pueda conducirlos a una situación mejor y no a una peor, porque *de la existencia los lleva a la muerte*; es más, si la muerte los sorprendiera en pecado mortal, los arrastrarían al estado más infeliz de todos y que dura para siempre, por eso a un simple hombre no le es lícito imponer un *castigo corporal como la muerte o un castigo que dañe al cuerpo* por un pecado ajeno, sin cometer un pecado gravísimo y mortal, pues es impensable que un juez haga matar a un inocente para que la situación de esta persona mejore. Pues *¿qué es mejor que la vida (Quid enim melius vita)*, por la cual nos podemos reconciliar mediante lágrimas y súplicas, con el Señor (...)?¹⁷⁰ (Énfasis de quien transcribe).

Se trata de una sentencia donde se resume su visión crítica de la conquista. Cuando habla de *Ningún juez* se refiere al juicio elaborado por la vía de los hechos en la interpretación hegemónica sobre dicha incursión hispana argumentado por la gran mayoría de sus contemporáneos que han justificado la guerra (léase Oviedo, Gómara, Sepúlveda, pero también Motolinía o Quiroga). Según ese juicio, la guerra era legítima

por ser un medio adecuado, doloroso tal vez, pero necesario, para llevar la evangelización. Las Casas refuta esa idea llevada a la práctica argumentando que se lleva a los indios de una situación mala a una peor. Es decir, vivir sin el cristianismo es mejor que morir, siendo éste un resultado inevitable de la guerra. Estamos ante la formulación de un principio ético donde se nos señala que matar no puede estar permitido bajo ninguna circunstancia, ni siquiera la introducción de la religión considerada verdadera por él mismo. Ni matar ni imponer castigo corporal alguno. La corporalidad es subrayada explícitamente como un elemento sustantivo de la concepción del sujeto, de modo tal que no se trata sólo de respetar la vida, sino la integridad corporal, por lo cual los castigos donde se ve afectada esa corporalidad son una infracción semejante al asesinato. El reconocimiento al *Otro*, entonces, pasa en primer lugar por el respeto a la dicha integridad corporal. Y eso resulta ser más importante que la imposición del cristianismo. Mejor que esa religión verdadera es la preservación de la vida.

¿Qué es mejor que la vida? se pregunta Bartolomé de las Casas para obligarnos a contestarle que nada puede serlo. Ni el cristianismo. La condición de posibilidad del ser cristiano es estar vivo, luego entonces lo primero es la vida. Si el precio para la conversión es la vida ha de preferirse ésta, con la obvia implicación de aceptar la *pretensión de verdad* de esas otras formas religiosas. Es el criterio ético tras el cual nuestro autor ha asumido su versión cristiana el que le ha permitido introducir ese principio de superioridad contra el cual ningún juez puede dictaminar.

Acudiendo nuevamente a la *Ética de la liberación* observamos la posibilidad de un esclarecimiento de los principios éticos lascasianos. En efecto, en la *Ética* formulada por Enrique Dussel se establece un principio material universal sobre el que descansa su propuesta: la reproducción de la vida. Es este principio donde es posible situar la

¹⁷⁰ *Ibid.* p. 193.

pretensión de verdad de toda propuesta ética. Así, cuando es definido el principio ético-material universal debemos considerar que:

(...) la producción, reproducción y desarrollo de vida de cada sujeto humano es ella misma un *hecho* (...) que se “impone” a la propia voluntad (al orden pulsional de la humanidad como género, de la comunidad y a cada sujeto ético) por su inevitable constitución autorreflexiva. No sólo se da espontáneamente la vida humana, sino que se nos impone a nosotros mismos como una “obligación” su conservación y desarrollo. Es decir, sobre el “*hay* vida humana” se puede “fundamentar” (...) el *deber ser ético* (...) con pretensión de verdad, como exigencias deónticas de producir, reproducir y desarrollar la misma vida del sujeto ético. Desde el *ser viviente* del sujeto humano se puede fundamentar la exigencia del *deber-vivir* de la propia vida.¹⁷¹ (Énfasis del autor).

El hecho de la vida, su conservación y preservación es el principio material sobre el cual descansa la pretensión de verdad de la propuesta ética. Su pretensión de validez será observada en la medida en que el Otro asume libremente esa propuesta. El principio material es la vida, el formal, la libertad. Siguiendo esta lógica podemos afirmar en la propuesta ética lascasiana la necesidad de aceptar la vida de los *Otros* como principio básico sobre el cual ha de fundamentarse su relación con ellos. En su caso, los españoles deben respetar, antes que todo, la vida de los indios. Recordémoslo: *Nada es mejor que la vida*. Es el principio material de la ética lascasiana. La eticidad en el que esa vida es desarrollada, incluyendo la religión, debe aceptarse en su *pretensión universal de verdad*. En este sentido, el cristianismo sería un continente ético que no puede sustraerse a tal regla. Su deber ser precisa del respeto a la vida del Otro. En un diálogo establecido entre españoles e indios, el cristianismo puede ser enseñado con la condición de que se asuma en forma libre, mostrando así *su pretensión universal de validez*. Tampoco puede obviar este paso, pues mediante el racionalismo asumido por Las Casas, se ha considerado a la creencia como un producto del entendimiento. El cristianismo no sería válido si es asumido por medio de la fuerza. Si no es alcanzado en libertad, más vale aceptar la religión de los infieles, porque al hacerlo se preserva la vida, y la vida de los

¹⁷¹ Enrique Dussel, *Ética de la liberación*, pp. 138-139.

indios ha de preferirse sobre el cristianismo si el precio de éste es la guerra, y en consecuencia, la muerte.

La radical perspectiva ética desde donde fray Bartolomé es capaz de observar la realidad le permite hacer un severo juicio sobre la circunstancia política donde se ha ubicado la nación española. De esta manera formula en 1542 su propuesta para la reforma de las Indias, centrada en su *Octavo remedio*. Siendo más importante la preservación de la vida de los indios, el consejo dado al rey Carlos V raya lo inaudito:

(...) aunque fuese posible Vuestra -Majestad perder todo el dicho su real señorío, y nunca ser cristianos los indios si el contrario desto no podía ser sin muerte y total destrucción dellos, como hasta agora han sido, que *no era inconveniente que Vuestra Majestad dejara de ser señor dellos y ellos nunca jamás fuesen cristianos*.¹⁷² (Énfasis de quien transcribe).

Firme en su convicción de sostener a la vida como principio material de su ética, pide al Emperador lo increíble: que renuncie a la mayor parte de su imperio, a la parte que lo hacía cualitativamente distinto a todo gobernante de la historia conocida. El teólogo dominico se ha dado cuenta que esa sería la única solución auténtica para preservar la vida de los indios. El imperio español no es un gobierno cristiano, un generador de vida, sino un dominio de muerte. Siendo así, más valdría retirarse de las Indias, dejar a sus habitantes incluso como estaban antes, pero vivos, a una supuesta civilidad cristiana cuyo precio es el sacrificio de millones de seres humanos. Mejor que nunca más sean cristianos si el costo para serlo es su vida, razona nuestro autor. Evidentemente, no cree que por el hecho de no ser bautizados su alma será condenada. Ese, en todo caso, es un problema teológico que está en otro plano¹⁷³. El inmenso imperio español e incluso el cristianismo, tal como han sido instituidos en el Nuevo Mundo, debieran ser ofrecidos en sacrificio a fin de mantener con vida a los indios.

¹⁷² Bartolomé de las Casas, *Entre los remedios (...) para la reformatión de las Indias*, en *Tratados*, vol. II, p. 843.

¹⁷³ Gustavo Gutiérrez demuestra que Bartolomé de las Casas, no sin titubeos, finalmente aceptó que los indios no perdían su derecho a la vida eterna por el hecho de no ser bautizados, *op., cit.*, pp. 341-381.

En la tesitura propia del pensamiento clásico, fray Bartolomé observa un nexo indisoluble entre ética y política donde la segunda debe subordinarse a la primera. Su demanda al emperador consistía en observar no sólo los postulados de la moral cristiana, sino un principio ético más elemental, más general, antes que los intereses políticos del imperio. Un apasionado lector de textos políticos seguramente consideraría este planteamiento ingenuo, impráctico, bien intencionado pero, por eso mismo, ajeno a la naturaleza de la política, a la voluntad de poder tan bien descrita por Maquiavelo hacía apenas unos años antes. Pero tal juicio tal vez sea apresurado. Es difícil creer que nuestro autor emitió su consejo esperanzado en que fuera concretado. Conocía perfectamente los intereses en juego, el poder de los encomenderos, la hondura del significado político de las Indias para el imperio. Las Casas formuló un juicio ético y precisó el sentido de la praxis entrañado por él, seguramente con la conciencia de la dificultad de su concreción política, pero bajo la intención de encontrar decisiones en esa dirección. Y las halló. El rey no tocó retirada, pero sí emitió las *Leyes Nuevas*, aquellas que, entre otras cosas, aceptaban la injusticia de las encomiendas y proponían su conclusión al no aceptar su herencia. Fue un triunfo importante, aunque las dichas leyes hayan sido derogadas gracias a las presiones de los afectados. No obstante, el sevillano había conseguido articular dentro del derecho positivo la necesidad de contemplar los derechos de los indios y la condena al régimen de explotación impuesto tras la conquista, todo ello por medio de la aceptación de los principios éticos en la base de los políticos.

5. La religión de la muerte

Una posible objeción ante el principio de la preservación de la vida como lo concibió Las Casas podemos hallarla en el hecho que los sacrificios humanos ejecutados en los ritos religiosos de los indios americanos estarían manifestando una práctica donde la vida humana no es respetada, y en ese sentido podría justificarse la intervención, siendo

éste precisamente uno de los argumentos de Ginés de Sepúlveda. El fraile sevillano acude entonces al recurso del mal menor, señalando que en la guerra necesariamente es mayor el número de sacrificados:

El mal menor es la muerte de unos pocos inocentes frente a que perezcan eternamente una incontable multitud de personas por la furia guerrera de sus asesinos; igualmente es mejor o menos malo esto que destruir reinos y ciudades enteros y fortalezas hasta sus cimientos. Pues no todos comen carnes de los inocentes sino solamente los soberanos o los sacerdotes que los inmolan, en cambio, una guerra arrastra consigo a la muerte a un sinnúmero de inocentes que no lo merecen.¹⁷⁴

Si antes observamos la aceptación de la religión de los indios por medio de la comprensión de su lógica ritual, forjada con base en su estudio comparado, ahora acudimos a su tolerancia por el principio de la reproducción de la vida. No se puede matar en nombre del cristianismo ni en el de ninguna ética. Si en la religión de los indios se mata, se mata más en la guerra de conquista, por lo cual debe preferirse tolerar dicha religión. Añade Las Casas, contraponiendo sus argumentos a las versiones degradatorias, que la práctica de la antropofagia tenía sólo un carácter ritual, por lo cual eran sólo unos cuantos quienes la ejercían y no por razones alimentarias.

A lo anterior Ginés de Sepúlveda señaló que eran más los sacrificados que los muertos en la guerra. Era, por supuesto, un argumento formulado desde la comodidad del gabinete, de los prejuicios de origen precolombino dominante (la duda sobre la humanidad plena en las Antípodas), de la fuente bibliográfica proporcionada por Fernández de Oviedo y no del contacto directo con los indios, como el obtenido por el obispo de Chiapas. Siendo así, la refutación era más que sencilla. Y se regodea al hacerla:

(...) ha contado mal el doctor, porque más con verdad podemos y muy mejor decir que han sacrificado los españoles a su diosa muy amada y adorada dellos, la codicia, (más) en cada un año los que han estado en las Indias, después que

¹⁷⁴ Bartolomé de las Casas, *Apología*, p. 187.

entraban en cada provincia, que en cien años los indios a sus dioses en todas las Indias sacrificaban.¹⁷⁵

El genocidio perpetrado por los conquistadores españoles no puede tener justificación ética alguna. Menos la del cristianismo. Por lo menos, no como lo concibe Bartolomé de las Casas. La ideología de quienes se han apoderado de las Indias obedece a reglas antiéticas y anticristianas. Una especie de principio religioso donde la diosa es la codicia, cuya avidez de sangre es muy superior a la de Huitzilopochtli o la de cualquier deidad del panteón mesoamericano. Y esa codicia no es sino una de las caras de la civilidad y la modernidad de la cual se ufanaba Sepúlveda.

El teólogo sevillano observa ya ese principio antiético como el dominante en la España imperial. Y observa con claridad que es el oro de las Indias la condición de posibilidad para desatarlo:

(...) todos los que pasan a las Indias van y son hombres pobres e codiciosos y no los mueve ir allá otro fin sino sola codicia y el ansia de salir no solamente de pobreza, pero de ser ricos, y no comoquiera ricos, sino con más opulencia ricos que en los tiempos pasados nadie pudo tanta riqueza ser en el mundo posible pensar (...) y por esta causa esté ya corrupta e inficionada de codicia y avaricia toda España. Donde si bien y con ojos claros e cristianos se mira, verdaderamente está abarazada e hierve con fuego della, y menos se estima y reverencia y adora Dios que el dinero.¹⁷⁶

La incursión de las Indias en la conciencia europea, española en este caso, trajo por consecuencia la desbordada sed de riqueza obtenida en ese momento bajo el patrón de acumulación de oro y plata. Los pobres de España van al Nuevo Mundo bajo una pasión desbordada por hacerse ricos. Los ricos de ese nuevo tiempo y la pasión detrás de esa nueva riqueza no era la de antes. Se trata de una pincelada descriptiva de la incursión de la modernidad en el Viejo Mundo. Pero es una descripción crítica. La modernidad ha generado el desbordamiento de los antivalores, de la codicia y la avaricia, y un nuevo

¹⁷⁵ Bartolomé de las Casas, *Aquí se contiene una disputa o controversia*, en *Tratados*, vol. I, p. 397.

¹⁷⁶ Las Casas, *Entre los remedios*, pp. 715-717.

dios: el dinero. El cristianismo desde el cual el dominico busca basar la crítica no es ya sino una religión subordinada, marginada por la eticidad naciente del mundo moderno.

Otro crítico de la modernidad haría tres siglos después un análisis semejante al presentado por fray Bartolomé. Al analizar la sociedad del siglo XIX, Karl Marx observa que la religión judía, y por extensión, el cristianismo, son creencias colaterales, subsumidas ante la *divinidad* del capital:

La necesidad práctica, el egoísmo, es el principio de la sociedad burguesa y se manifiesta como tal en toda su pureza tan pronto como la sociedad burguesa alumbra totalmente de su seno el Estado político. El dios de la necesidad práctica y del egoísmo es el dinero. El dinero es el celoso Dios de Israel, ante el que no puede legítimamente prevalecer ningún otro Dios.¹⁷⁷

Al igual que Las Casas, Marx también considera al egoísmo como el antivalor prevalente en la sociedad moderna. Y al dinero como dios único y verdadero, al cual es imposible dejar de rendirle culto. El judaísmo y el cristianismo, religiones dominantes en occidente, se muestran inoperantes ante la teología del capital, predicadora de la subordinación de la vida humana al privilegiado valor de la acumulación de riquezas materiales. Ambas no serán, generalmente, sino cómplices en la reproducción de esa nueva forma religiosa.

No se trata sólo de una metáfora. Imbuido en el ánimo humanista, Las Casas, teniendo por auténtica religión la resultante de la *praxis* y no de los ritos, observa críticamente en la naciente sociedad moderna una debilidad y ausencia de los principios cristianos y el surgimiento de un nuevo *ethos* donde lo menos importante es la vida del ser humano, y cuya forma de asumirlo por sus contemporáneos tiene tintes religiosos. La avidez de sangre de la diosa codicia no parece tener límites:

¹⁷⁷ Karl Marx, *La cuestión judía*, México, Ediciones Quinto Sol, 1984, p. 11.

¿En qué juicio de hombre cristiano pudo haber (...) sino por su propio corrupto juicio, un tan cierto dañable peligro, que para dorar una crudelísima y acérrima tiranía que tantos pueblos y gentes consume, solamente por satisfacer a la cubdicia de los hombres y por dalles oro, tomase título de por hacelles enseñar la fe los que ni para sí aun la saben, y con él les entregasen los inocentes, *para que de su sangre sacasen las riquezas que tienen por su dios?*¹⁷⁸ (Énfasis de quien transcribe).

El sacrificio de los indios no se debe, pues, a su supuesto carácter de bárbaro, sino a que la nueva diosa los exige en sacrificio. Precisa de ellos su esfuerzo, su trabajo, su sangre, que es de donde procede la riqueza de esos españoles que logran enriquecerse como nunca antes en la historia. Es el sufrimiento corporal de los indios la cara oculta de ese bienestar sin precedente, de la naciente modernidad, cuya esencial injusticia es desnudada con una precisión no lograda por otro autor del siglo XVI. La evangelización como argumento para la conquista ha sido presentada “para dorar una crudelísima y acérrima tiranía”, esto es, su veracidad es desautorizada y presentada como un mero argumento ideológico cuya verdadera finalidad es encubrir la explotación de los indios para extraerles, (robarles, dice en otros textos) las riquezas que les pertenecen. El cristianismo se ha convertido sólo en un pretexto, un recurso falaz para potenciar la nueva religión asumida y promovida por la conquista y colonización de las Indias, la religión mayoritaria en la alborada moderna. Ahora vemos porqué Las Casas pedía la tolerancia e incluso la aceptación de la religión mesoamericana. En su lugar se había asentado un culto, ese sí verdaderamente idolátrico y mucho más sanguinario que el practicado antes de la llegada de los españoles.

Con notable precisión podemos observar en *El Capital* una metáfora teológica donde se observa el mismo fenómeno detectado por Bartolomé de las Casas. El capitalismo se afianza con una ideología cercana a lo religioso, desterrando los antiguos cultos o haciéndolos inoperantes:

¹⁷⁸ Las Casas, *op. cit.*, p. 673.

Fue el “dios extranjero” que se entronizó sobre el altar junto a los viejos dioses falsos de Europa, y un buen día, de un empujón, los echó a todos a rodar. Proclamó la producción de plusvalor como único y último fin de la humanidad.¹⁷⁹

Sin duda Las Casas y Marx están observando en mismo fenómeno. Las antiguas creencias han cedido su paso a la deificación de la riqueza. El culto al dinero es la religión dominante en la modernidad, y detrás de ese culto se halla el sacrificio de quienes son robados, explotados en la extracción de plusvalor, para que unos se beneficien en perjuicio de otros. Los indios en el siglo XVI, o el proletariado en el XIX, serían el elemento esencial en la generación de la dicha riqueza.

A semejanza de Las Casas, Marx también destacó el padecimiento de los trabajadores como elemento central para la reproducción del capital. Su vida y su menoscabo corporal son lo que está detrás de los beneficios de la industrialización:

La producción capitalista es (...), mucho más que cualquier otro modo de producción, una dilapidadora de seres humanos, de trabajo vivo, una derrochadora no sólo de carne y sangre, sino también de nervios y cerebro. De hecho sólo se debe al más monstruoso derroche de desarrollo individual el que el desarrollo de la humanidad en general esté asegurado. (...) Este sacrificio de vidas humanas se debe a la sórdida avaricia (...).¹⁸⁰

La codicia y avaricia vistas por Las Casas en la España del siglo XVI parecen ser esencialmente las mismas a las observadas por Marx en la Europa del XIX. La muerte de los indios de los inicios de la modernidad constituye el primer momento de la dilapidación de seres humanos desarrollada en la madurez del capitalismo. En ambos casos los autores destacan el sufrimiento de los explotados, el sacrificio de su sangre, como el hecho fundamental.

¹⁷⁹ Karl Marx, *El capital*, Libro I, cap. 24, *cit. pos.* Enrique Dussel, “El concepto de fetichismo en el pensamiento de Marx”, en *Cristianismo y Sociedad* No. 85, 1985, p. 43.

¹⁸⁰ Marx, *El capital*, Libro III, cap 5, p. 107.

Cuando se califica a Bartolomé de las Casas ve como un hombre del pasado es porque se mira a la modernidad como parte del progreso inexorable de la historia. Es la filosofía de la historia ilustrada, pues, la que ocultamente descalifica su obra. Cuando se sale de ese prejuicio eurocéntrico, las cosas son diferentes. Desde otro punto de vista, no sólo no ha de verse a Las Casas como un hombre del medioevo, sino como un visionario. A diferencia de la mayor parte de sus contemporáneos, fray Bartolomé no se ufana de los grandes descubrimientos o en el inusitado poderío de su país, sino en lo que está detrás, el padecimiento de los indios americanos. Sería esta la verdadera condición de posibilidad de esa opulencia, la más destacable novedad de la época. Es ese énfasis justamente lo que haría al humanismo lascasiano, al humanismo americano, diferente al europeo.

V. ORIGEN Y CARÁCTER DE LO POLÍTICO EN EL PENSAMIENTO LASCASIANO

El manantial y origen de todas las potestades y jurisdicciones fue el pueblo

Bartolomé de las Casas

La realidad política y social de las Indias fue la que motivó en Bartolomé de las Casas la necesidad de la filosofía. En un principio, el mensaje del Evangelio lo obligó a ser empático con los indios, a quienes percibió víctimas de una situación particularmente injusta. Después y paralelamente, acudió a la filosofía para encontrar en ella otra vía para formular su crítica por otra ruta. Lo inédito de la realidad americana le condujo a recurrir a una amplia variedad de autores y corrientes, lo mismo las escrituras bíblicas que la filosofía aristotélica; igual al derecho romano que a la escolástica. O a la escuela de Salamanca y el naciente humanismo. Este eclecticismo lascasiano está, sin embargo, lejos de la incoherencia.

Fiel a su objetivo de analizar y criticar la novedosa realidad indiana, supo, por ese motivo, lo mismo incursionar que romper con nuevas y viejas filosofías. En la *Apologética*, por ejemplo, utiliza las categorías aristotélicas para demostrar el carácter civilizado de las culturas indianas, pero en la *Apología* rompe con la idea de Aristóteles sobre la esclavitud por naturaleza. De forma semejante, en éste texto manifiesta su acuerdo con Francisco de Vitoria cuando se refiere a los derechos de las naciones indias, pero también su discrepancia cuando el salmantino habla sobre las causas que justificarían la guerra contra los indios.

La realidad política sobre la que Las Casas versa sus reflexiones es la realidad americana. Busca dar cuenta de la naturaleza del indio, de sus derechos, de la injusticia de la guerra que se les hace, de lo ilegítimo del régimen político y económico

establecido por los españoles a raíz del “descubrimiento”. Estamos ante lo que, siguiendo al maestro Leopoldo Zea, podríamos llamar “filosofía americana como filosofía, sin más”; es decir, filosofar partiendo de la circunstancia americana,¹⁸¹ “filosofar desde Nuestra América”, en la expresión utilizada por Horacio Cerutti.¹⁸² En este sentido, no parece equivocado considerar tal discurso fundante de la filosofía americana y a Bartolomé de Las Casas uno de sus principales generadores.

1. Las Indias: una realidad en busca de filosofía

El pensamiento lascasiano, como todo pensamiento filosófico, no puede entenderse fuera del contexto histórico en el que ha sido generado. Pero en este caso la dimensión histórica adquiere un particular importancia. En primera porque estamos ante un autor con obvias tendencias historizantes. En segunda, porque la realidad sobre la que construye su reflexión, la realidad americana, no había sido tocada jamás en la historia de la filosofía. No significa esto, por supuesto, que nos hagamos partícipes de la visión filosófica que ignora los significados históricos a la vida indígena anterior a la presencia hispana, sino a que la presencia europea generó la necesidad de establecer una nueva conceptualización. De esta situación es consciente el autor sevillano, quien subraya constantemente la idea de encontrarnos ante una circunstancia sin paralelo alguno y formula el grueso de sus afirmaciones filosóficas en función directa de la situación histórica concreta de las Indias y sus habitantes.

Antes de comenzar el análisis pormenorizado de los conceptos políticos lascasianos vale una observación particular. Bartolomé de las Casas generalmente no ha sido considerado un filósofo, sino un político. Su carácter apasionado, amén de los intereses políticos trastocados, ha provocado la minimización o negación del valor filosófico e incluso histórico de su obra. Ocurre incluso entre sus más importantes estudiosos. Agustín

¹⁸¹ Leopoldo Zea, *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 2001.

Yañez comenta. “Hay que repetirlo muchas veces: Las Casas no fue historiador, sino apologista (...) lleno de ideas y frases fijas, para cuyo servicio aprovechaba todo cuanto parecía útil”¹⁸³, de lo cual resultarían la mayoría de sus libros faltos de valor histórico, no se diga filosófico o siquiera académico.

Ángel Losada, primer traductor de la *Apología* al castellano, y un gran estudioso de las obras de Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas comenta sobre la publicación sin permiso de sus ocho tratados en 1552, entre los cuales se encontraba la *Brevísima relación de la Destrucción de las Indias*, que nuestro autor: “fue uno de los primeros que descubrió el inmenso poder de la prensa como medio de propaganda de una ideología”; aunque tal “virtud” sería cuestionable si aceptamos que: “tuvo el inmenso talento de adelantarse a Voltaire y descubrir también que el tipo de breve opúsculo panfletario (lo que diríamos hoy la prensa de escándalo o sensación) constituía siempre el mejor pasto para el vulgo”.¹⁸⁴ Esto es, se avala sutilmente la idea de hallar una “leyenda negra” sobre la actuación española en los escritos de Las Casas, con lo cual su obra se mueve en terrenos del panfleto, esto es, en las antípodas de la historia y la filosofía.

Ramón-Jesús Queraltó, otro destacado estudioso de nuestro autor, precisa que “Las Casas es un teórico de una circunstancia histórica precisa, y por ello, no debe ser considerado como un filósofo (...) sino más bien, un hombre que con sus doctrinas intentaba defender la causa de los más débiles”.¹⁸⁵ Ante tal afirmación bien podríamos preguntarnos si el hecho de abocarse a una circunstancia histórica se es menos filósofo. Maquiavelo es regularmente considerado el padre de la ciencia política moderna y el motivo de sus estudios se refiere básicamente a una situación política local. En lo referente a su intención de buscar la defensa de los más débiles, bien puede ponderarse este elemento como la principal fuente de originalidad de la obra lascasiana, y es

¹⁸² Horacio Cerutti, *Filosofar desde Nuestra América*, México, UNAM, 1998.

¹⁸³ Agustín Yañez, *El conquistador conquistado*, p. 43.

¹⁸⁴ Losada, *op. cit.* p. 290.

¹⁸⁵ Ramón-Jesús Queraltó, *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de las Casas*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1976 p. 133.

pertinente también señalarlo como un argumento perfectamente válido para construir un discurso filosófico, particularmente propio de la filosofía política. Por otro lado, es factible considerar a la circunstancia histórica estudiada por Las Casas como articulante de una ruptura epistémica entre dos concepciones del mundo, problema del que tuvo plena conciencia, por lo cual es obviamente incorrecto ubicarlo como un autor parroquial. Contrariamente, según hemos analizado, estamos ante una filosofía que cuenta entre sus virtudes analizar una nueva idea de mundo y universalidad.

Que el fraile sevillano fue un autor apasionado es irrefutable. Pero eso bien puede significar, más que una actitud y una actividad irracionales, la empatía con la que supo observar la situación indígena y la indignación causada por ella, elementos que lo condujeron a hacer una profunda investigación donde un nuevo planteamiento filosófico fuera capaz de criticar y replantear la circunstancia histórica de la cual se sabía testigo privilegiado.

Tal vez por eso sea difícil enmarcar a nuestro fraile dentro de alguna corriente filosófica específica. En términos generales, bien podemos ubicarlo como un aristotélico-tomista muy cercano a la Escuela de Salamanca, aún cuando él no se haya considerado tal y por momentos se haya distanciado de algunos de los pensadores de dicha corriente. Sería, pues, miembro de lo que Enrique Dussel ha llamado “la primera modernidad”. No un precursor, sino partícipe de un movimiento moderno, alternativo, divergente del hegemónico. Con ello estamos ciertos de no caer en el error advertido por Gustavo Gutiérrez, quien señala que al calificar a Las Casas como moderno se puede pretender hacer creer que pensaba como nosotros hoy, y todo por sucumbir a “la arrogancia del espíritu moderno que se considera la última etapa de la historia y distorsiona en función de ella la realidad pasada”.¹⁸⁶ La validez del calificativo moderno está dado porque varios de sus conceptos bien pueden incluirse dentro de tal etapa histórica, según lo pretendemos demostrar. Pero así como hay en su filosofía conceptos modernos hay otros

¹⁸⁶ Gustavo Gutiérrez, *op., cit.*, p. 27.

medievales y actitudes antimodernas, críticas de la era naciente. Y es que fray Bartolomé acudió a cuanta teoría encontró para ser coherente con el objetivo central de su pensamiento ya antes señalado: la defensa, por todos los medios, de los indios americanos.

Entendido lo anterior, veamos de cerca los conceptos filosófico-políticos establecidos por el pensamiento lascasiano.

2. El origen de lo político y el origen de la propiedad visto desde los indios y desde Las Indias

Como todo filósofo político, Las Casas debe acudir al momento que da origen a la sociedad, donde se inaugura lo político. A diferencia de sus colegas de siglos después, los iusnaturalistas ilustrados, no se ve precisado a imaginar una situación *cuasi*-mitológica en la cual pueda darse cuenta de tan significativo acontecimiento. Arraigado a su objetivo, piensa en las Indias, en América, para determinar el origen de lo político y la naturaleza de la política.

Es en su tratado *Principia queda (Algunos principios que deben servir de punto de partida en la controversia destinada a poner de manifiesto y defender la justicia de los indios)*, publicado en el prolífico 1552, donde Las Casas toca particularmente el tema en cuestión. Consta de cuatro principios donde se tratan otros tantos tópicos sobre la genealogía de la política. En su primer principio hablará particularmente sobre el origen de la propiedad:

El dominio de las cosas que son inferiores al hombre corresponde a todos los hombres del mundo, sin exclusión de fieles o infieles, según la justicia y

disposición divinas en lo común, y con arreglo al derecho natural y de gentes en particular.¹⁸⁷

Manifiesta la idea de una propiedad original común para todos los seres humanos, sin privilegio de los cristianos sobre la otra parte de la humanidad. Tal aseveración es demostrada de acuerdo a su corroboración con citas bíblicas y la autoridad de los postulados aristotélicos, mediante los cuales se observa el arreglo conforme al derecho divino y al derecho natural.

De este principio desprenderá también el origen de la propiedad privada, producto de un arreglo conforme al derecho de gentes. Afirma que, si bien la Divina Providencia hizo en un principio los bienes comunes, el uso de los mismos no necesariamente es común, pudiéndose convertir en bien privado:

Cualquier particular ha tenido potestad para hacerse dueño de las cosas todas que en un principio eran comunes y para hacerlas suyas, con sólo apoderarse de ellas.¹⁸⁸

Las Casas destaca dos posibilidades de legitimar tal estado de cosas: la primera, si se está solo, que se use por placer, situación donde puede considerarse el derecho a la posesión como parte del derecho natural. No parece ser ésta, sin embargo, la forma de apropiación más generalizada, aunque es preciso destacar su contemplación teórica. Y la segunda, la más común, (en realidad la única posible), ocurre cuando se está dentro de una sociedad, donde sólo tiene condición de posibilidad la existencia de un pacto:

De donde resulta que el acuerdo o pacto común o de toda la comunidad o multitud, en el cual consiste el derecho de gentes, derivado de la razón natural, introdujo y aprobó que las tierras y las cosas se dividieran y se diesen en propiedad, de tal manera que cada cual supiera qué era lo suyo propio y se cuidase de ello, con miras a la convivencia pacífica de los hombres que habitan en común.¹⁸⁹

¹⁸⁷ Las Casas, *Principia queda...*, en *Tratados*, vol. II, p. 1235.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 1239

¹⁸⁹ *Ibidem.*

El pacto es, por lo dicho, la única forma de hacer legítima una propiedad particular que originalmente fue común. Estamos pues ante una combinación del derecho natural con el contractualismo, de obvias semejanzas a las expresadas posteriormente por el iusnaturalismo ilustrado, pero también con diferencias notables, como estableceremos a continuación.

La génesis de la propiedad privada anteriormente explicada no parece diferir mucho, en principio, de la expuesta por un iusnaturalista moderno de la talla de John Locke. En su *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* también elabora una deconstrucción que le permite acudir al origen de la propiedad:

(...) a medida que las familias fueron creciendo y su trabajo fue aumentando sus bienes, sus posesiones aumentaron también de acuerdo con sus necesidades. Sin embargo, no hubo por lo general ninguna apropiación fija de la tierra utilizada, hasta que las familias se establecieron reunidas en grupo y construyeron ciudades; y entonces, por consentimiento, fijaron los límites de sus respectivas parcelas y acordaron marcar límites entre la propia y la del vecino, y mediante leyes internas, estipularon lo que era propiedad entre los mismos componentes del cuerpo social.¹⁹⁰

El proceso descrito por Locke es bastante parecido al observado antes por Las Casas (antes, en nuestro texto, y antes, siglo y medio). Hay, sin embargo, una diferencia sutil, pero profunda. El autor inglés habla de que con anterioridad al contrato no hubo una *apropiación fija*, de lo que resulta haber existido una apropiación no permanente, pero apropiación al fin y al cabo. Y esto es porque la necesidad de la propiedad es considerada un derecho natural, propia del estado de naturaleza (es decir, el estadio pre-social), parte de la naturaleza humana, y en consecuencia, anterior al derecho positivo.

¹⁹⁰ John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid, Altaya, 1994, p. 66.

La diferencia entre Las Casas y Locke radica en la situación filosófica concedida a la propiedad. Para el primero es fundamentalmente (aunque no exclusivamente) derecho positivo; para el segundo, primordialmente derecho natural. No es una diferencia de matiz, sino de fondo. La divergencia está situada en la forma de concebir la constitución ontológica, lo definitorio de lo humano. Abundaremos sobre el asunto en el apartado siguiente.

Pero al lado de las diferencias se encuentran las semejanzas. Vale poner nuestra atención en la referida a la noción de sujeto, de individuo. En Locke el asunto no representa mayor polémica. En Las Casas sí. La razón es que regularmente se asume al pensamiento ilustrado como generador de los derechos subjetivos. No obstante, éstos también podemos hallarlos en la Escuela de Salamanca, incluido ahí el obispo de Chiapas, como lo ha señalado oportunamente Mauricio Beuchot.¹⁹¹ Cuando Las Casas afirma: “Cualquier particular ha tenido potestad para hacerse dueño” expresa claramente la necesidad de considerar a un individuo determinado sujeto de un derecho particular. En este caso, lo refiere a la propiedad, pero también lo indicará en otros ámbitos, como el de la aceptación o rechazo de la religión. Se manifiesta, pues, la presencia de la noción de individuo, aunque inmerso en una situación diferente a la establecida dentro de la filosofía liberal. Con respecto a nuestro autor y de la Escuela de Salamanca, Beuchot se remite, en un primer momento, a la tradición cristiana de origen patrístico que habla de la *persona*. En segundo lugar, encuentra su base en el nominalismo de Guillermo de Ockham, quien ya habla de la *potestas* entendida como *ius*, un derecho en sentido subjetivo. El nominalismo pudo venirle a Las Casas por la influencia de Vitoria, y a éste de su maestro John Maior.¹⁹² El caso es que se aprecia con claridad la noción de un derecho subjetivo implícito, propio de la primera modernidad que, obviamente, no será el desarrollado posteriormente por las razones que ya aducimos al remitirnos a Locke y las que señalaremos a continuación, cuando analicemos a Thomas Hobbes. La

¹⁹¹ La tesis es ampliamente demostrada por Mauricio Beuchot en *Derechos Humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo*, México, UNAM, 1995.

¹⁹² *Cfr.* pp. 91-93.

diferencia fundamental podríamos resumirla diciendo que, para el iusnaturalismo salmantino, el sujeto es integrado en el Estado; para el iusnaturalismo moderno, el individuo es el integrador.

Una vez analizada la concepción filosófica, revisemos la aplicación histórica propuesta. El planteamiento lascasiano no busca justificar una situación que, a la luz del derecho natural y de gentes, debe considerarse una situación de hecho. La necesidad de fundamentar la propiedad en el derecho llevaba dedicatoria especial a los encomenderos y en general a todos aquellos españoles que, sin derecho alguno, se habían apropiado de los bienes de los indígenas. Fray Bartolomé ha querido destacar que los dominios de los pueblos no cristianos tienen la misma legitimidad que la de los que sí lo son. Los pactos al interior de ambos, el derecho de gentes, tienen la misma validez. La analogía entre unos y otros da a la formulación lascasiana una radicalidad que no encontramos en otro de sus contemporáneos, incluidos los integrantes de la Escuela de Salamanca.¹⁹³

Al basar la legitimidad de la propiedad privada exclusivamente en el pacto establecido por el derecho de gentes interno, cualquier propiedad articulada por otro medio debe estimarse ilegítima. Tal formulación significa que toda propiedad adquirida por los españoles desde su arribo a las Indias debía ser considerada ilegal, un robo, como explícitamente lo califica Las Casas en múltiples ocasiones. Así pues, el recurso teórico del derecho a la propiedad a través del pacto no ha sido formulado, en este caso, para legitimar los intereses de clase o un orden existente, sino para criticar el establecido por el régimen y los particulares españoles.

3. La naturaleza política del ser humano: ¿Ética u ontología?

¹⁹³ Pensamos en su representante más laureado, Francisco de Vitoria, quien, al dejar abierta la posibilidad de la intervención, manifestó la primacía moral del derecho de los cristianos.

El segundo principio de *Principia queda* se refiere a la naturaleza de la política. Su base es inequívocamente aristotélico-tomista. No obstante, también aquí podemos descubrir la originalidad de la interpretación lascasiana. Así pues, refiere: “El dominio de un sólo hombre sobre los otros, en cuanto lleva consigo el deber de aconsejar y dirigir, que por otro nombre es la jurisdicción, pertenece al derecho natural y de gentes “. El fenómeno de la relación mando-obediencia sólo puede explicarse por el derecho natural, donde se inscribe la naturaleza social y política del ser humano.

Natural es empero al hombre ser un animal sociable (...) sin un jefe o gobernante (la sociedad) no puede subsistir. Y la prueba radica en que si muchos hombres estuvieran conviviendo y cada uno sólo se preocupase de su conveniencia, los demás, de no haber quien mirase por su bienestar, se iría cada uno por su lado. (...) No es por tanto igual lo que es propio y lo que es común; en cuanto propias, las cosas difieren, y en cuanto comunes, se unen (...) Conviene, pues, que además de lo que incita al bien propio de cada cual haya algo que mueva al bien común de muchos; porque muchos tienden por sí a lo mucho, y uno solo a una sola cosa.¹⁹⁴

Las Casas observa la contradicción entre los intereses particular y común. Ya antes señaló la necesidad de fijar un contrato para especificar los límites de la propiedad individual. Ahora detecta la amenaza primigenia de que cada integrante de la sociedad mire hacia su propio bien, en probable perjuicio de los demás.

Ante tal peligro, es necesario nombrar un jefe político. Como en el caso de la propiedad, el nombramiento debe hacerse mediante un pacto, mismo que debe ser producto del consenso de los integrantes de la sociedad. Después de consultar los comentarios de Pietro Baldo sobre el *Digesto*, nuestro autor indica que:

Viendo los hombres que no podían vivir en común sin un jefe, *eligieron por mutuo acuerdo o pacto desde un principio* alguno o algunos que dirigieran y gobernarán a toda la comunidad y cuidaran principalmente de todo el común. Y así se evidencia que el dominio del hombre sobre el hombre tuvo su origen y

¹⁹⁴ Las Casas, *Principia queda*, pp, 1241-1243.

procedencia en el derecho natural, y fue perfeccionado y confirmado por el de gentes.¹⁹⁵ (Énfasis de quien transcribe).

La tentación de comparar la visión referida por Bartolomé de las Casas con el iusnaturalismo moderno hegemónico es inevitable. En particular, parece posible establecer alguna semejanza, por lo menos en este punto, con la filosofía política de Thomas Hobbes, autor emblemático de la corriente citada. Como se sabe, dicho teórico inglés (1588-1679) postuló un estado de naturaleza dominado por los intereses individuales, egoístas, mismos que “sin un poder que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra: una guerra que es la de todos contra todos”.¹⁹⁶ No parece, en principio, tal idea demasiado alejada de la que antes descubrimos en Las Casas. Así pues, un apologismo lascasiano mal entendido podría hacer pasar al teórico sevillano como un articulador teórico *avant la lettre* de una de las ideas fundamentales del iusnaturalismo constructor de las certezas modernas dominantes (lo cual, desde cierto punto de vista, sería un dudoso honor). Un análisis más mesurado nos hace darnos cuenta de las diferencias entre ambos cuerpos teóricos, donde lejos de mostrarse complementarias, se presentan incluso antagónicas, según lo que expondremos a continuación.

Por principio de cuentas, el iusnaturalismo moderno considera al derecho una reglamentación de las relaciones humanas conforme a la razón. Expresa, en el campo social y político, la autonomía de la razón postulada por Descartes en el ámbito epistemológico. Así pues, el derecho natural dejaba de ser considerado una participación de la ley eterna, inscrita por Dios, y común a absolutamente todos los hombres, de acuerdo a los postulados de Tomás de Aquino. No obstante las diferencias en su genealogía, ambos comparten las ideas de la inmutabilidad y generalidad de sus contenidos.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 1245.

¹⁹⁶ Thomas Hobbes, *Leviatán*, México. FCE, 1994, p. 102.

Probablemente la diferencia fundamental, en el caso que nos ocupa, la podemos hallar en su caracterización del “estado de naturaleza”, mismo que deja ver con claridad su idea de la naturaleza humana, de la cual a su vez procederá su idea de la naturaleza de la política. El ser humano hobbesiano es por sí mismo poseedor de ciertos caracteres inmanentes a su condición: la competencia, la desconfianza y el deseo de gloria. Tal es la situación ontológica original del ser humano, misma que tiene un carácter pre-social, por lo cual la política se deberá encargar de reprimir y conducir tales características, que sin embargo se mantienen latentes como una amenaza permanente de disolución para el Estado. Aristóteles señaló que: “Por naturaleza la ciudad (*polis*) es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es anterior a la parte”,¹⁹⁷ postulado que tuvo vigencia en el mundo árabe y en Europa hasta el siglo XVII y que justamente Hobbes quebraría operando la idea contraria; es decir, argumentando que los individuos son anteriores a la sociedad, y a la política como un hecho artificial, cultural, cuyo origen se haya precisamente a causa de la naturaleza individual, individualista, antipolítica del ser humano.

Evidentemente, Bartolomé de las Casas no está en esa tesitura. Es otra su idea del ser humano, de lo político, del contrato. Por principio de cuentas, ya vimos que se basa en el postulado aristotélico donde se argumenta la naturaleza social de nuestra especie. El dato es fundamental para entender la condición ontológica inmersa en su filosofía y el sentido que en él tiene la necesidad del contrato. Para Aristóteles, la política es la razón ontológica primera, y sobre ella ha de edificarse los contenidos constituyentes de lo específicamente humano. Como buen aristotélico, Las Casas considera a la política una práctica de la virtud, la experiencia suprema de la ética. La virtud resulta un punto medio, electo por la razón, entre dos extremos, un exceso y un defecto, continentes de las pasiones.¹⁹⁸ Así pues, si observa en una sociedad primigenia el riesgo de que “cada

¹⁹⁷ Aristóteles, *Política*, p. 9.

¹⁹⁸ Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Madrid, Gredos, 1999, Libros 1 y 2.

uno se vaya por su lado” es porque existe el peligro de que las pasiones dominen al ser humano o a un conjunto de ellos.

¿Pero no era eso o algo muy parecido lo que habíamos entendido de Hobbes? La semejanza existe en apariencia, pero la diferencia es radical. Para Hobbes las pasiones egoístas que llevan a la búsqueda de cada individuo a privilegiarse por sobre los demás son una condición ontológica y no una situación ética. El deseo de pasar por encima de los demás lo tienen todos los seres humanos y lo tienen siempre. Es un *a priori* irreductible, una cárcel donde se puede transitar, pero no salir. El estado de naturaleza imaginado, formado por individuos, lo llevó a pensar una naturaleza necesariamente individualista que no es superada en el estadio político, de lo cual resulta el Estado un monstruo repulsivo, un *Leviatán*. Así pues, Thomas Hobbes, y con él el iusnaturalismo ilustrado, han basado su idea de la condición humana en la falacia naturalista, una transmutación artificial entre lo ético y lo ontológico. Lo que algunos han llamado “pesimismo” o “realismo” antropológico, que podemos arraigar desde Maquiavelo,¹⁹⁹ es un planteamiento endeble en su base última.

Para el iusnaturalismo moderno de corte hobbesiano (y maquiavélico, en buena medida) no existe la virtud en la dirección entendida por los clásicos, pues no puede haber un hombre auténticamente “bueno” (no con una bondad de contenido altruista), ya que actuará siempre en última instancia por su propio beneficio. Es la razón por la cual Hobbes señala que no se puede hablar de gobiernos objetivamente rectos y corruptos, como lo hacía Aristóteles, sino de gobiernos eficaces, si el soberano (uno, varios o muchos), sabe hacer cumplir la ley. En ese sentido, las denominaciones propias de gobiernos corrompidos, tiranía, oligarquía, anarquía, deben ser consideradas siempre subjetivas, y por ende, sin valor para la teoría política.²⁰⁰

¹⁹⁹ A Maquiavelo, sin embargo, no podemos acusarlo de caer en la falacia naturalista, pues él no niega la posibilidad de actuar éticamente bien. Lo que argumenta es que la política tiene su propia moral, donde “lo bueno” difiere de “lo bueno” convencional.

En Aristóteles, y en los aristotélicos, como Las Casas,²⁰¹ las pasiones egoístas son consideradas justo eso, elementos irracionales, ciertamente antisociales, pero domeñables por la razón a través de la virtud, en el ámbito individual, y por la política, en el nivel social. Están, pues, dentro del campo de la ética, más no en una inmanente circunstancia ontológica. Que cada uno pretenda “irse por su lado” es una situación natural, porque las pasiones lo son, pero no es un hecho irreversible por estar su superación dentro del ámbito de la *praxis*, de la ética, no en la ontología. La labor de la política será, precisamente, elaborar un gobierno capaz de educar a los ciudadanos en la virtud, en los principios éticos propios de un gobierno justo, capaz de formar a los ciudadanos en una convivencia solidaria, principio absurdo cuando sólo se mide a lo político bajo el rasero de la eficacia.

Así pues, el pacto al que alude Bartolomé de las Casas presenta caracteres que lo diferencian radicalmente del pacto del iusnaturalismo moderno dominante. Las formas son abiertamente semejantes; los contenidos, en cambio, difieren en sustancia. No obstante, debemos destacar la necesidad teórica del concepto, planteada por el filósofo sevillano en los albores de la modernidad.

Esa necesidad teórica partió de una necesidad empírica. Cuando Las Casas habla del origen de lo político infiere también el origen de la política. Revisemos la diferencia. El primero habla de una condición ontológica; el segundo, de una circunstancia histórica. La fundamentación de lo político determina la orientación de la política. Así se percibe en nuestro autor. La política en las Indias, en América, deberá estar sujeta bajo los parámetros de su planteamiento de lo político. Utilizando, pues, tal concepto, tenemos que esos individuos que miran cada uno por su lado de los que antes se habló en un estadio social originario son, en el caso de las Indias, los españoles recién arribados,

²⁰⁰ Cfr. Hobbes, *op. cit.* p. 151.

²⁰¹ Las Casas es aristotélico en este aspecto de la filosofía ontológica, pero está lejos de la ortodoxia, y su ruptura es total en el asunto de la esclavitud, como lo hemos analizado en el capítulo III.

ávidos de riqueza material y por ello proclives a utilizar los indígenas como instrumento para satisfacer sus personalísimos intereses.

Esa pasión egoísta, manifestada en forma superlativa por los conquistadores españoles, es vista por fray Bartolomé como un elemento situado en la base del quehacer político dominante. La política consistiría justamente en la *praxis* necesaria para superar tal situación. Recordemos que en el pensamiento aristotélico cuando se habla de la condición política del ser humano no se hace referencia sólo a su carácter social (obviedad evidenciada por el propio Aristóteles), sino a su capacidad para ejercer una de las formas de gobierno justo.²⁰² Por eso es que se necesita un jefe, necesariamente virtuoso, prudente (poseedor de la *frónesis*), capaz de hacer factible un gobierno en beneficio de los gobernados. Tal estado de cosas únicamente podrá conseguirse gobernando con el ejemplo, educando, subsumiendo los intereses individuales en aras de un beneficio común, ejerciendo la razón política. Las Casas siempre consideró que tan portentoso liderazgo únicamente podría conseguirse si el rey español hacía frente a la situación desatada en las Indias a raíz de la invasión. Por eso es que hizo sus solicitudes específicamente a Fernando, Carlos V y Felipe II. Sólo ellos tenían la facultad para crear un estado auténticamente político en América. De lo contrario prevalecería el orden de cosas sujeto al arbitrio de los intereses particulares de los arribistas hispanos, el caos antipolítico denunciado en todas sus obras.

Es de subrayar el hecho que antes destacamos: Las Casas no explica el origen de lo político y la política mediante una situación imaginaria, ahistórica, de la realidad social. Su presencia en las Indias, un *Nuevo Mundo* demandante de un nuevo orden, le conceden una situación extraordinaria para argumentar históricamente la constitución de ambos conceptos. Es la situación vivida por los indios a raíz de la invasión hispana la que le demandan una filosofía política capaz de dar cuenta de un momento a todas luces

²⁰² Cfr. Aristóteles, *Política*, Libro I.

fundacional. La genealogía de América demandaba la revisión de la genealogía de la política.

4. El consenso del pueblo y la legitimidad de origen

Hemos hecho referencia al origen y carácter de lo político así como al pacto sobre el que descansa la política. Junto a ellos hay otro importante aspecto rescatado por el fraile dominico que ahora debemos analizar: la elección. En efecto, cuando precisa la necesidad de un jefe político destaca el método por el que se supone fue concedido tal honor: “*eligieron por mutuo acuerdo o pacto*”. Apelando al derecho romano y siendo fiel a su formación tomista²⁰³, destaca la idea de que el pueblo eligió a su emperador, con lo cual no perdía su libertad. Por esa razón concluye:

*Solamente de este modo, o sea por elección del pueblo (populi electione), tuvo su origen cualquier dominio justo o jurisdicción de los reyes sobre los hombres en todo el orbe y en todas las naciones; dominio que, de otro modo, hubiese sido injusto y tiránico (...)*²⁰⁴ (Énfasis de quien transcribe).

En expresión lascasiana, el único modo de originar un gobierno justo es con la elección del pueblo. No hay más. Es un rasgo claro para poder distinguir las formas de gobierno puras de las corruptas. La premisa concluyente podría decir: “Todo gobierno justo tuvo su origen en elecciones populares”, lo cual no garantiza, por supuesto, que sea éste el único criterio de justicia o que el ejercicio de dicho gobierno esté exento de una posible corrupción, pero sí destaca de manera inequívoca que la participación popular en la constitución de un gobierno es un ingrediente indispensable si es que se le quiere considerar legítimo.

²⁰³ La legitimidad original dada por el pacto entre el pueblo y el gobernante es expresada por Tomás de Aquino, *Cfr. Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*, México, Porrúa, 1998, Cap. VI. Subsumiendo esta base, la aplicación lascasiana del principio tomista desarrolla ampliamente las facultades del *pueblo*, como se demuestra a continuación.

Nuevamente es inevitable hallar semejanza con los planteamientos ilustrados. En este caso, se trata de un concepto muy parecido, aunque no idéntico, al desarrollado por Rousseau cuando se refiere a la constitución de la “voluntad general”. Como recordamos, el autor se refiere también a la participación de todos para generar un consenso que será cualitativamente superior a la voluntad particular.²⁰⁵ No se trata, por supuesto, de insinuar en el fraile sevillano una especie de visión profética de la política. Pero es pertinente destacar que esa búsqueda de la participación popular tiene antecedentes precisos, regularmente no reconocidos, en la historia de las ideas americanas.

El principio inserto en la filosofía de Las Casas bien puede calificarse de revolucionario en el sentido más literalmente popular de la palabra. El *pueblo (popolo)* se ha convertido en el protagonista de la política. El término pudiera parecer ambiguo por las diversas acepciones que regularmente le confieren. Según el politólogo Giovanni Sartori podemos distinguir por lo menos seis interpretaciones:

1. Pueblo, que significa literalmente *todo el mundo*.
2. Pueblo como una gran parte indeterminada, *un gran número*.
3. Pueblo como *clase baja*.
4. Pueblo como una totalidad indivisible, *como una totalidad orgánica*.
5. Pueblo entendido como la mayor parte, expresada por un principio de *mayoría absoluta*.
6. Pueblo entendido como la mayor parte. Expresada mediante un principio de *mayoría limitada*.²⁰⁶ (Énfasis del autor).

En el primer caso, más que una definición, se expresa un estado de ánimo, pues en ningún gobierno pueden participar estrictamente todos. El segundo tampoco resuelve el problema, pero avanza en el sentido de referir una mayoría. En el tercero se alude al *demos* griego, acuñado originalmente para hablar de los barrios pobres de la *polis*²⁰⁷. La

²⁰⁴ Bartolomé de las Casas, *Principia queda*, p. 1245

²⁰⁵ Cfr. J. J. Rousseau, *El contrato social*, México, UNAM, p. 38.

²⁰⁶ Giovanni Sartori, *Teoría de la democracia*, vol I, Alianza, México, 1989, p. 43.

²⁰⁷ El término ha sido pervertido de su significado original. Acudiendo a Aristóteles, sin embargo, no debe quedar duda, pues en su libro II destaca: “la democracia (atiende)al interés de los pobres”. También aclara

cuarta interpretación como una especie de entidad corporativa donde los individuos no cuentan como tales justo por su sometimiento al todo. Los puntos quinto y sexto coinciden en la necesidad de considerar al pueblo con base a un procedimiento del que surja una representación mayoritaria.

El planteamiento anterior seguramente nos servirá para orientar nuestro análisis, aunque puede ser conveniente, para un mejor entendimiento de nuestro caso, incluir otros elementos. La noción de pueblo asumida por Bartolomé de las Casas seguramente se encuentra remitida a la tradición latina. En tal caso, se trata del pueblo entendido según el derecho romano, particularmente por Cicerón, es decir: “ (...) no es todo el conjunto de hombres reunidos de cualquier manera, sino el conjunto de una multitud asociada por un mismo derecho, que sirve a todos por igual”.²⁰⁸ Es, por tanto, el pueblo propio de una república. Como es bien sabido, el término “república” no es utilizado por Cicerón como una forma de gobierno específica, sino para referir aquello “que pertenece al pueblo”, todo aspecto que lo afecta, lo cual ocurre en cualquier forma de gobierno, tanto en las puras como en las corruptas.

Ahora bien, en el caso referido por Las Casas, observamos un elemento extra, pues tenemos un pueblo participante y elector. No es sólo objeto, sino sujeto del derecho, y más aún, de la actividad política. Al no hacer distinciones ni precisiones, tal vez debiéramos entender que puede participar todo el pueblo, aunque “todo” cabe entenderlo como una hipérbole para insinuar que lo hacen “todos los facultados para elegir”, y ahí no encontramos pista sobre quiénes son calificados aptos y quiénes no. Sin embargo, al no haber exclusión explícita, también es válido inferir una consideración racional, ideal, propia de ese momento originario, donde todos sus integrantes son concebidos libres e iguales en derechos. (Incluso, no pareciera haber impedimento teórico, por lo menos en ese momento, para incluir en la decisión a las mujeres). No una ley del más fuerte, sino

que no es parte de la definición sustancial el hecho de que gobierne una mayoría, pues “El que sean pocos o muchos los que ejerzan la soberanía es algo accidental”. Aristóteles, *op. cit.*, pp. 130-131.

²⁰⁸ Cicerón, *Sobre la República*, Madrid, Gredos, 2000, pp. 58-59

un aspecto propio de la *politeia* griega²⁰⁹ o la república romana estaría en la base de la elección de cualquier gobernante, de cualquier forma de gobierno originada legítimamente.

Así pues, si utilizamos la clasificación sugerida por Sartori, de entrada podemos hallar pertinente remitirnos a su cuarta posibilidad, esto es, el pueblo como *totalidad orgánica*, en el que el mismo autor ubica la idea de *demos* griego y el *populus* latino. Sin embargo, tal clasificación no necesariamente es feliz, pues el propio Sartori comenta que de esta idea es factible “inferirse que cada individuo no cuenta para nada; en nombre de la totalidad, todos y cada uno pueden ser aplastados al mismo tiempo; y tras la fórmula “todos como uno solo” cabe percibir la justificación de las autocracias totalitarias, pero no de las democracias”.²¹⁰ No olvidemos que estamos ante una interpretación liberal, de fines del siglo XX y que, como tal, otorga un papel protagónico al individuo cuando se habla de democracia. Pero, incluso así, nos damos cuenta que no es ese sentido orgánico el postulado por Las Casas. La diferencia radica en la necesidad de incluir el consenso como elemento constituyente de la totalidad. El consenso implicaría un procedimiento deliberativo, el cual, por supuesto, el fraile no especifica, pero no obstante parece estar implícitamente integrado. Eso convierte en imprecisa su concepción de “pueblo” como la totalidad orgánica articulada por Sartori y que se apunte, a las posibilidades cinco y seis de su clasificación. Tal conclusión es factible cuando revisamos la necesidad de incluir no sólo de las mayorías, sino de las minorías en la toma de decisiones. En efecto, Las Casas señala que: “Aunque la mayoría preste su consentimiento (...) en nada debe perjudicar los intereses de la minoría; y por tanto, habría que dar razón a dicha minoría”.²¹¹ Es obvio que en esta perspectiva se ha rebasado la idea de totalidad indivisible, pero también la de mayoría absoluta, pues explícitamente se reconoce la necesidad de “dar razón” a las minorías, de lo que resulta que la mayoría consensual es

²⁰⁹ Recordemos que al gobierno representativo de todas las clases Aristóteles lo llama *politeia*, regularmente traducido como república, que al igual que en el caso ciceroniano, es también “el nombre común de todos los regímenes”, Aristóteles, *op. cit.*, p. 129

²¹⁰ Sartori, *op. cit.* p. 45.

²¹¹ Bartolomé de las Casas, *De thesauris*, p. 209. Profundizaremos sobre el particular en el capítulo VI 5.

sólo una *mayoría limitada* por el disenso de la minoría, de lo cual resulta que debemos acudir a la sexta definición de Sartori, según la cual “el principio de la mayoría limitada mantiene que ningún derecho de mayoría alguna puede ser absoluto (...) (es un) sistema democrático de gobierno limitado por los derechos de la minoría”.²¹² Se trata de la definición democrática de pueblo menos imperfecta, pues busca evitar cualquier tipo de autoritarismo reconociendo la pluralidad a través de la participación de las minorías. Así pues, Bartolomé de las Casas logra insertarse dentro de la definición moderna del pueblo y de la democracia, formulando una concepción que sorprende por el contexto imperialista dominante, y que sólo puede entenderse cuando se comprende que ha sido construida desde los excluidos de ese sistema.

Ahora bien, nuestro autor no se conforma con el postulado general sobre el origen legítimo del gobierno y la participación del pueblo y busca aplicarlo a la realidad de las Indias. Así pues:

De este segundo principio se sigue: 1. Entre los infieles hay también dominios y jurisdicciones sobre los hombres, en cuanto entrañan el deber de aconsejar. Pruébese, porque todo hombre, tanto infiel como fiel, es un animal racional y social y, por consiguiente, la sociedad o el vivir en sociedad es para todos ellos natural. Por lo tanto, también lo será el que fieles o infieles tengan un rey o jefe.²¹³

Por si alguien lo dudaba, o mejor dicho, porque alguien lo dudaba, nuestro autor destaca en la definición política del ser humano un carácter ontológico que, como tal, es propio también de los seres humanos ajenos a la cultura cristiana, entre quienes se cuentan a los habitantes de Las Indias. Es conveniente destacar en este principio su carácter concluyente, en el cual se habla de “infieles” en general y no sólo de indios en particular. Y es que en la formulación de su filosofía política el concepto del consentimiento del pueblo lo condujo necesariamente a la idea de *gobierno legítimo*, lo

²¹² Sartori, *op. cit. ibidem*.

²¹³ Las Casas, *op. cit.*, p. 1247.

cual implicaba un principio donde se demandaba comprender al Otro en su racionalidad y en la defensa de la verdad surgida de ella, según veremos a continuación.

Por lo dicho, la jurisdicción de los infieles es legítima porque en su origen debió existir un consenso del pueblo que constituyó a sus gobernantes como tales. Por tal razón, su ejercicio político debe ser respetado:

(...) a ninguna persona le es lícito en modo alguno, ni tampoco públicamente, desposeer sin causa legítima a un señor o a un juez, fiel o infiel, no sujeto a otro superior, del dominio o jurisdicción que tiene o ejerce sobre sus súbditos, ni usurparle ni impedirles su ejercicio.²¹⁴

Un gobierno legítimo, que lo es por el consenso del pueblo, tiene el mismo valor, independientemente de la cultura o situación geográfica en que se desarrolle. Podemos acudir entonces al reconocimiento de la pretensión universal de verdad, es decir, “aceptar o creer que su posición práctica y teórica es verdadera para todos”.²¹⁵ Las Casas pide, pues, se admita como principio la pretensión de cada pueblo de establecer su propio gobierno como legítimo, como verdadero en la medida en que es producto del consenso del pueblo. Estamos ante una forma de argumentación analéctica donde la razón del Otro, en este caso, del *Otro* gobierno, del *Otro* pueblo, del *Otro Mundo*, debe ser aceptada en función de su legitimidad.

Más aún, nuestro autor pretende se reconozca un principio ético-político cuya aceptación debe también ser universal. Se trata de una norma, una regla mínima de respeto por el otro en función de la pretensión de verdad establecida por ese Otro. La formulación se presenta como una norma mínima de reconocimiento que finalmente posibilita la convivencia entre los diferentes.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 1249.

²¹⁵ *Cfr.*, Enrique Dussel, *Modernidad y alteridad (Las Casas, Vitoria y Suárez: 1514-1617)*, Separata Revista “Cuadernos Salmantinos de Filosofía”, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, XXX, 2003, pp. 689-695.

5. La libertad y el derecho naturales

Hemos empezado a insertarnos en los dominios de la idea de la libertad. Se trata de un concepto ampliamente trabajado por Bartolomé de las Casas. La idea del consenso no sólo supone la razón, sino también la libertad. Así lo enfatiza en su tercer principio de *Principia queda*, donde establece:

*Todo hombre, toda cosa, toda jurisdicción y todo régimen o dominio, tanto de las cosas como de los hombres, de que tratan los dos referidos principios, son, o por lo menos se presume que son, libres, si no se demuestra lo contrario.*²¹⁶
(Énfasis de quien transcribe).

Aquí se advierte con mayor claridad la pretensión de Las Casas por establecer un principio político con validez general. De esa forma, aceptado el primer principio, donde se asentaba el derecho al dominio de las cosas por fieles e infieles (que implicaba el contrato); así como el segundo, en el cual argumentó el derecho tanto de cristianos como infieles a la jurisdicción (donde se incluye como norma de legitimidad el consenso del pueblo); debemos entonces aceptar que todos los hombres y todos los regímenes deben presumirse libres. La libertad es en el fraile sevillano un prerequisite básico, pues el carácter de lo humano sólo puede manifestarse si ella se hace presente.

La preocupación lascasiana tiene una dedicatoria clara. Argumentar que los cristianos son libres sería un anacronismo y una obviedad, pues el problema había sido tratado ampliamente por San Agustín y sus sucesores. Su pretensión es convencer a quienes lo dudaban, que los infieles, incluidos primordialmente los indios americanos, también son libres, con una dignidad idéntica a la de los cristianos. Se trata, como argumentamos antes, de una teoría donde se busca rescatar al *Otro*, al marginado, al excluido de la interpretación filosófica hegemónica.

²¹⁶ Las Casas, *op. cit. Ibidem.*

Más allá: Bartolomé de las Casas busca eliminar de una vez y para siempre la vieja interpretación aristotélica según la cual habría hombres libres y esclavos por naturaleza. Así se observa cuando prosigue en la demostración de su tercer principio, en un texto que no tiene desperdicio:

Pruébese, porque desde su origen *todas las criaturas racionales nacen libres* (*Digesti, De iustitia et iure, ley Manumissiones*), y porque *en una naturaleza igual Dios no hizo a uno esclavo de otro, sino que a todos concedió idéntico arbitrio; y la razón es que una criatura racional no se le subordina a otra (...)* Porque *la libertad es un derecho injerido en los hombres por necesidad* y por sí desde el principio de la criatura racional, y es por eso un derecho natural (...) y *la esclavitud es un acto accidental*, acaecido al ser humano por obra de la casualidad y de la fortuna (...) ²¹⁷ (Énfasis de quien transcribe).

El antídoto para Aristóteles parece ser el cristianismo. Pero sólo parece ser. La creencia en la inferioridad de los indios, en su condición de esclavos por naturaleza, convergiendo con la idea aristotélica, fue aceptada también por los muchos miembros de la Iglesia, incluyendo los laicos. De hecho, en el caso español, sólo fue consentida por cristianos, pues en una época de fundamentalismo religioso era imposible un análisis que no se hiciera o se creyera en coincidencia con las bases y las autoridades del cristianismo católico. En ese sentido debe ponderarse la versión de Las Casas como una interpretación articulada en buena medida por principios de la corriente filosófica con la que más se identifica (la escolástica salmantina) y en otra con su propia originalidad, estructurada justamente en la necesidad de contemplar filosóficamente al Otro, al marginado por el discurso dominante. Es necesario incluir también, como parte de la citada tradición escolástica, el rescate de figuras de la antigüedad clásica, en este caso, particularmente la de Cicerón, aparte, por supuesto, del infaltable Aristóteles. No debe extrañarnos ese eclecticismo particular, no por ello alejado de la coherencia teórica, que es justamente una de las características genéricas del pensamiento humanista.

²¹⁷ *Ibid.*, pp 1249-51.

El resultado en fray Bartolomé se distingue por la generación de ideas con carácter inédito. Es el caso de su visión ecuménica. Si bien se origina en el cristianismo, su interpretación logra cruzar las fronteras de un planteamiento meramente religioso. Fiel a su percepción universalista, toma la idea del derecho romano de que “las criaturas racionales nacen libres”, lo que no tendría mayor novedad si no fuera por el contexto donde lo está trasladando, esto es, el momento en el cual se está dudando de la racionalidad plena de los indios americanos. Dicho contexto hace que el traslado deje de ser meramente tal para convertirse en una interpretación propia, siempre en la dirección de la igualdad ontológica. Con ese sentido hermenéutico toma los textos bíblicos para rechazar teológicamente la esclavitud por naturaleza, pues de aceptarla tendría que concluirse que ella es obra de Dios, quien, contrariamente a tal pensamiento, “concedió a todos idéntico arbitrio, y la razón es que ninguna criatura racional se le subordina a otra”, frase con la que Las Casas busca rescatar la dignidad de los considerados inferiores por los propios cristianos y llevar al absurdo la supuesta tendencia natural a la esclavitud. Así debe entenderse cuando concluye que la no racionalidad es que una criatura racional se subordine, pues evidentemente no incluye aquí el fenómeno político de la relación mando-obediencia, sino la dependencia intrínseca supuesta entre racionalidades consustancial y cualitativamente diferentes.

Lo anterior hace evidente el concepto de la libertad como inherida en todos los hombres, siendo entonces necesario considerarla un derecho natural. Debemos insistir en que, si bien esta idea no es original de Las Casas, si lo es en cuanto a su consecuencia para aplicarla a todos los seres humanos, donde ahora se están incluyendo los indios americanos y los negros de origen africano. Nunca antes había podido proclamarse un ecumenismo tan radical sencillamente porque no se conocía a cabalidad la auténtica diversidad del mundo, y con él, la pluralidad del ser humano.

Finalmente, debe subrayarse su concepción de la esclavitud, cuyo origen es “accidental, obra de la casualidad y la fortuna”, y por tanto, parece ser así en todos los casos. Se trata del corolario de un largo análisis sobre el tema (analizado ya en el capítulo III), de un ríspido debate con gran variedad de opositores, quienes lo condujeron paulatinamente a radicalizar sus posiciones hasta llevarlo a concebir la esclavitud como una situación absolutamente contingente, producto de una situación histórica y no ontológica, y que, en contraposición a lo tradicionalmente admitido, va siempre en contra de la propia condición humana, contra el derecho natural, lo cual la convierte en intrínsecamente injusta.

Con esto, Las Casas se convierte en el primer gran luchador contra la esclavitud no sólo en el nivel americano, sino incluso en el rango universal. En lo referido a América, no porque lo haya sido cronológicamente, sino por la articulación de los argumentos, donde se incluía a quienes le habían antecedido y los incorporaba en un cuerpo filosófico; y universalmente, porque, como señalamos arriba, fue el primero que, teniendo conciencia de la diversidad del mundo, supo hacer extensiva su teoría a los grupos humanos ajenos a la percepción tradicional, antigua, quienes, por eso mismo, y por los prejuicios suscitados a raíz de tales diferencias, se habían convertido ya en la fuerza de trabajo que estructuraba la supremacía europea.

Establecida la libertad como parte del estatuto ontológico, dispuesta como derecho natural, lo que corresponde al derecho positivo sería incluirla en el cuerpo jurídico de cada comunidad política. El derecho positivo donde está contemplada la esclavitud debe ser considerado, por lo mismo, injusto, y justa sería la oposición contra tal estado de cosas. Fray Bartolomé ha rebasado incluso sus anteriores ideas donde contemplaba la justicia de cierto tipo de esclavitud. Pero al hacer una nueva interpretación ontológica dio pie para una nueva visión del derecho natural, y en consecuencia, un tipo diferente de derecho positivo.

En el contexto lascasiano, donde pueblos enteros, continentes enteros están siendo sujetos a esclavitud, era lógico que recurriera al planteamiento conducente a la libertad de esos pueblos entonces sometidos. Así, traslada su análisis de la condición humana en general a los requisitos mínimos para la existencia de una población, a los que podríamos denominar, utilizando anacrónica pero no irracionalmente un lenguaje del siglo XX, derechos de los pueblos.

Haciendo su propia interpretación de Baldo, quien señaló que “nadie es hombre, ni vasallo, ni fiel de otro, a menos que se demuestre lo contrario”, Las Casas concluye que “si una esclavitud no está probada, hay que sentenciar en favor de la libertad (...) si no se prueba lo contrario, hay que suponer que todo hombre es libre”.²¹⁸ Por supuesto, se trata de una argumentación con conclusión evidente, pues, conforme a lo establecido, resulta absolutamente indemostrable probar la esclavitud como hecho necesario. Siendo así, queda claro que lo único indispensable para responder a la especificidad de lo humano es la libertad.

Pero hasta ahora la idea de la libertad ha sido formulada como hecho negativo, por su condición alternativa de la esclavitud. Percatándose de ello, el fraile sevillano busca rescatar una idea en positivo. Inspirándose en esta ocasión en Aristóteles (no repitiéndolo), establece: “Llámesse libre quien posee libre albedrío, es decir, la facultad de disponer libremente, como quiera, de su persona y de sus bienes”.²¹⁹ El libre es quien puede disponer de su voluntad; sobre si acepta o no una autoridad; sobre si le convence o no un credo; sobre el destino de sus pertenencias. Justo es enfatizar la noción de persona en la base de su definición, pues aclara que es ella la única que puede decidir sobre sí misma. Vale destacar que habla de *persona* y no de *individuo*. El concepto *persona* está ligado a la autonomía propia del cristiano, a su responsabilidad ética y

²¹⁸ Bartolomé de las Casas, *De regia potestate*, en *Obras Completas*, Madrid, Alianza, 1992. p. 37

²¹⁹ *Ibid.*, p. 39.

social, significados ajenos al término *individuo*, más relacionado con las teorías liberales surgidas a partir del siglo XVII.

La libertad lascasiana se expresa en tres niveles fundamentales: el religioso, el político y el económico. Ésta última es la menos trabajada. Cuando habla de ella seguramente tiene en mente los robos cometidos por los españoles a los indios, a quienes les quitaba el derecho de disponer de lo suyo. No es asunto menor esta defensa de la propiedad privada, de la cual hemos hablado ya en un apartado precedente. Veamos a continuación cómo construye las premisas en donde basa su idea de las libertades políticas y su argumentación para confrontarlas con el principal obstáculo en su desarrollo: el imperio.

VI. LA CRÍTICA DE LA RAZÓN IMPERIAL

Ya que cada pueblo tiene por ley eterna un gobernante o soberano, no hay razón para que un pueblo, con el pretexto de tener una cultura superior, ataque a otro ni destruya reinos ajenos (...) Esto no es un acto propio de quien posee una cultura superior, sino de iniquidad y un falso pretexto para apoderarse de lo ajeno. En consecuencia, cualquier pueblo, por bárbaro que sea, puede defenderse de un pueblo de cultura superior que quiera someterle y privarle de (su) libertad.

Bartolomé de las Casas

1. En busca de una teoría de los derechos soberanos de todas las naciones

Establecida la legitimidad de origen mediante el consenso del pueblo, los siguientes conceptos planteados de acuerdo a la lógica lascasiana son los de las libertades civiles y la soberanía. Ambos deben entenderse intrínsecamente unidos, pues la idea de soberanía se construye sobre la base de la libertad previa a la elaboración del consenso. Por la serie de implicaciones contenidas en ella, el problema de la soberanía debe considerarse cardinal en la filosofía política lascasiana. Como en otros casos, su articulación fue elaborada sobre la base de la situación histórica de los indios americanos, vista primero de manera autónoma, y en un segundo momento, por su relación con España. Es factible encontrar en su análisis una especie de estudio genealógico sobre el tema, si bien es cierto que no es presentado en forma ordenada, por lo cual nuestra labor en este momento será justamente encontrar su lógica implícita. El nudo de la discusión sería observar si los europeos tenían o no derecho soberano sobre los territorios y los pueblos “descubiertos”.

a) Sin Dios ni pacto: La ignorancia culpable de los derechos soberanos

El origen de la legitimación de la dicha soberanía europea podemos encontrarlo en las bulas emitidas por el Papa Alejandro VI durante 1493 (*Inter cetera, Eximiae devotionis, y Dudum siquidem*) En la *Inter cetera* del 3 de mayo de 1493 puede observarse con claridad la consideración dominante sobre el carácter de la autoridad papal de ese momento, cuando señala:

(...) hallándoos dispuestos a proseguir hasta el fin semejante empresa, y a apropiársela con ánimo decidido, miréis por el celo de la verdadera fe, y queráis y debáis inducir a los que viven en las mencionadas islas a que reciban la religión cristiana (...) y para que (...) toméis semejante empresa (...) os damos, concedemos y asignamos a perpetuidad, así a vosotros como a vuestros sucesores los reyes de Castilla y León, en ejercicio de nuestro apostólico poder y por el tenor de las presentes, todas y cada una de las islas sobredichas, antes desconocidas, y las descubiertas hasta aquí o que se descubran en lo futuro (...).²²⁰

La base teórica de la bula viene del siglo XIII, con Enrique Bartolomei de Susa, *el Hostiense*, quien argumentó que el Papa, como vicario de Cristo, tenía potestad sobre fieles e incluso infieles, quienes, después de la redención de Jesús, habían perdido la jurisdicción sobre sus dominios, quedando éstos bajo el poder de los cristianos. Tal principio fue paulatinamente desmantelado justo durante el siglo XVI, primero bajo el cuestionamiento de la autoridad papal y posteriormente ponderando el derecho soberano de los pueblos indios. Los portugueses impugnaron las dichas bulas y, al margen de la potestad del Papa, firmaron con España los Tratados de Tordesillas, con los cuales se les consideraba, aunque marginalmente, partícipes del reparto de las tierras descubiertas. Sin embargo, aun cuando se había prescindido de la intervención directa del Papa, era preservada la idea de la supuesta superioridad moral de los cristianos sobre los infieles, por la cual estaban en condiciones “legales” de apoderarse de los territorios recién apropiados. Ciertamente, tal dominio dependía también de una previsible inferioridad

bélica de los pueblos a someter, bajo la experiencia portuguesa de las islas occidentales y las tierras sursaharianas de África. Con los pueblos del extremo oriente, objetivo primordial de los viajes de Colón y concebidos por los europeos bajo una idea de fortaleza bélica y amplio desarrollo económico estructurada en buena medida sobre la base de las descripciones de Marco Polo (siglo XI), la previsión era no la apropiación de las tierras ni el dominio de aquellas inmensas naciones, por supuesto, sino el establecimiento de relaciones comerciales. En este caso, parecía ser inocuo el hecho de que estos pueblos no fueran partícipes de la religión cristiana. La “autoridad” del cristianismo estaba, pues, implícitamente subordinada a la superioridad militar de quienes la detentaban.

En 1512, según lo hemos señalado en el capítulo I, el rey Fernando convocó a la Junta de Burgos para que en ella se estableciera el derecho hispano a la soberanía de las Indias, cuestionada implícitamente por el dominico fray Antón de Montesinos en su famoso sermón. El resultado fue ese peculiar documento denominado el *Requerimiento*, donde se anunciaba a los indígenas (en lengua castellana, por supuesto) el “derecho” de los españoles a la colonización de las tierras indianas. La base era justamente la doctrina del *Hostiense*, según puede apreciarse:

(...) requerimos que (...) reconozcáis a la Iglesia por señora y superiora del Universo mundo, y al Santo Pontífice, llamado papa, y en su nombre al rey (...) como a superiores y señores y reyes destas islas y tierra firme, por virtud de la dicha donación (...) y si no lo hicierdes (...) nosotros entraremos poderosamente contra vosotros y vos haremos guerra (...) y vos sujetaremos al yugo y obediencia de la Iglesia y de Sus Altezas y tomaremos vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haremos esclavos (...) e vos tomaremos vuestros bienes y vos haremos todos los males que pudiéramos (...) y protestamos que las muertes y daños que dello se recrecieren sea vuestra culpa(...).²²¹

Interesante texto, sin duda. La doctrina medieval de *El Hostiense* justificaba la guerra de invasión e incluso hacía responsables a los indios de sus propias muertes. El “avance”

²²⁰ Bula *Inter cetera* del 3 de mayo de 1493, en Las Casas, *Tratados*, Apéndice, p. 1279.

²²¹ *Cit. pos.* Las Casas, *Historia de las Indias*, Lib. III, cap. LVII, p. 27.

que significó tal documento estribaba en la necesidad del “permiso” a los indios, una situación francamente ridícula si es situada fuera de la lógica europea. Por lo menos así le pareció al clérigo Las Casas. Situándose, de acuerdo con su previsión metodológica y ética, desde la perspectiva del indio, subraya el despropósito de la supuesta autoridad de los españoles sobre los territorios “descubiertos”:

Si vinieran los moros o turcos a hacelles el mismo requerimiento, afirmándoles que Mahoma era señor y criador del mundo y de los hombres, ¿fueran obligados a creerlo? (...) ¿cómo o con qué inconcensables razones o milagros les probaban que *el Dios de los españoles* tuvo más poder que los dioses suyos para constituir un hombre, llamado San Pedro, por señor y gobernador de todos los hombres del mundo? (...) ¿pedilles obediencia para rey extraño *sin hacer tratado ni contrato o concierto entre sí* sobre la buena o justa manera de los gobernar de parte del rey, e del servicio que se le había de hacer de parte dellos, el cual tratado, al principio, *en la elección y rescibimiento del nuevo rey* o del nuevo sucesor, si es antiguo, si es antiguo aquel estado, se suele y debe hacer y jurar de razón y ley natural? (...) ¿Todo esto no les había de parecer ser deliramientos y cosas fuera de razón y de camino y todos desvaríos y disparates, mayormente cuando les dijera que eran obligados de se sujetarse a la Iglesia?²²² (Énfasis de quien transcribe).

La perspectiva del Otro es acompañada ahora por una teoría de la soberanía. Desde ahí, los supuestos de Enrique de Susa, que son los de Alejandro VI e incluso los del Tratado de Tordesillas, se ven reducidos al absurdo. Tal se manifiesta con el supuesto de una conquista de las Indias por musulmanes (por decir miembros no sólo de una religión diferente, sino del credo antagónico), quienes tendrían la misma legitimidad de conquista que los cristianos (es decir, ninguna), por lo cual bajo esa relación de fuerza los indios seguramente aceptarían cualquier religión, no por la fortaleza de sus argumentos, sino por la las armas. En la misma tesitura argumentativa, el sevillano ironiza sobre el convencimiento de los indígenas sobre la autoridad mundial del Papa, base de las bulas alejandrinas y por ende, de la supuesta autoridad política de los españoles sobre las indias. De nueva cuenta, es evidente que la persuasión conseguida es absolutamente nula. No existe, para decirlo en términos de Habermas, la menor posibilidad de considerar a ésta una “comunidad de comunicación”. Más aún, llama la

atención la distancia donde el autor se sitúa argumentando que en el *Requerimiento* se menciona al “Dios de los españoles”, quien obviamente no puede ser considerado por los indios un Dios auténtico en ese momento, como lo son los propios, sencillamente porque no ha habido ningún proceso de diálogo donde pudieran ser racionalmente convencidos, motivo por el cual justa y lógicamente habrán de caracterizar las afirmaciones del *Requerimiento*, en caso de entenderlas, como una falacia.

Y va más allá. Afianzado en la teoría consensualista y contractualista del origen del gobierno se pregunta, insinuando rechazo, cómo se piensa encontrar obediencia en los indios de un rey extraño sin antes haber celebrado un pacto de aceptación mutua, donde obviamente no puede mediar violencia, en el que además se precisen los objetivos de gobierno, es decir, las razones por las cuales el pacto se firma. Las dichas razones, huelga decirlo, deberían contener las ventajas contraídas para los gobernados a cambio de la aceptación del nuevo gobernante, el cual, se infiere, deberá ser aceptado, y más, elegido por la nueva población a la que pretende gobernar. No observa Las Casas aquí la posibilidad de un acuerdo cupular, sino de un pacto fundacional donde debieran sentarse las bases para la conformación de una nueva comunidad política, en el cual, como antes vimos, tendría que haber una especie de elección popular donde se legitimara la autoridad del nuevo monarca.

El supuesto de que España o cualquier nación europea pretendiese tener derecho soberano sobre las Indias es considerado por fray Bartolomé el factor desencadenante del genocidio²²³ perpetrado en contra de sus habitantes, según lo señala con gran puntualidad:

Y esto acaeció por la ignorancia de los del Consejo (de Indias) y error en que anduvieron siempre ciegos estimando que, porque los Reyes de Castilla

²²² *Ibid.*, pp. 28-29.

²²³ *Genocidio* es un término acuñado en el siglo XX con la finalidad de denominar el exterminio promovido por el régimen nazi. El término, pues, es relativamente nuevo, no así el concepto por el cual se construyó. Vale pues su uso anacrónico.

descubrieron por medio del Almirante Colón aquestas Indias, tenían ya derecho para por paz o por guerra (...) las gentes y señoríos dellas sojuzgallas y señoreallas (...) ésta ha sido la principal causa de la destrucción y perdición destas gentes, despoblación de tantas y tan luengas y anchas tierras, *siendo obligados a saber que estos reinos y orbe todo tenían dueño o dueños, que no eran otros sino sus naturales reyes y señores, y éstos eran príncipes libres*, que a ninguno, fuera de sí mismos, ni de hecho ni de derecho, reconocían por superior, ni eran obligados a reconocer, ni a la misma Iglesia romana, contra el error del Hostiense (...) Y por consiguiente (...) el título que los Reyes de Castilla tenían al señorío universal (...) no era otro sino la predicación del Evangelio (...) y por esta causa (...) se pudo la Iglesia romana entremeter en concederles el dicho (...) señorío, sin perjuicio, empero, de los reyes y señores naturales dellas y sin menoscabo de la libertad de los pueblos.²²⁴ (Énfasis de quien transcribe)

La ignorancia por la cual el Consejo de Indias consideró que los monarcas hispanos tenían derecho de soberanía ante los reyes de las Indias resulta una ignorancia culpable, pues por su condición de estudiosos de la situación de la política debieron haber considerado la legitimidad de los segundos equivalente a la de los primeros, por lo cual el Consejo debió haber sido no invadir ni tomar posesión de sus territorios. Es de subrayarse que Las Casas aclare que el derecho al sojuzgamiento no se tiene ni por paz ni por guerra. La posibilidad de encontrar sobre los reyes de las Indias algún tipo de soberanía puede encontrarse, como hemos dicho arriba, por un pacto, por un acuerdo racional donde se concuerde la voluntad de ambas partes, pero no como una situación política *a priori*, un absurdo desde la lógica del contractualismo. Al ser una ignorancia inexcusable, el Consejo de Indias, y en general las instituciones españolas, incluida la monarquía, se encontraban en una situación ilegítima en América, misma que siempre buscó ser corregida por nuestro autor.

En aparente contradicción con la legitimidad y libertad plenas en que ha concebido a los reyes de las Indias, Las Casas acepta a su manera la potestad universal del Papa cuando admite la intromisión válida de la Iglesia para autorizar a los reyes españoles la predicación del Evangelio en las Indias. La contradicción, decíamos, es sólo aparente, pues en el mismo párrafo se aclara que esa autoridad a Castilla tiene como condición no

²²⁴ Las Casas, *Historia.*, p. 19.

menoscaba la libertad de los pueblos en cuestión, lo cual significa que, aun en este caso, la potestad suprema es la de los gobernantes legítimamente constituidos. La difusión de la religión a llevarse a cabo por los reyes españoles también tendría que haber sido el producto de un pacto, pues los reyes americanos, como soberanos, no estaban obligados a reconocer a ningún superior, ni siquiera a la Iglesia romana. El error del Hostiense radica, justamente, en pensar que ésta tiene una potestad *a priori* sobre el resto del mundo. Bartolomé de las Casas, consecuente contractualista, hace ver que ni la potestad de la Iglesia está antes del pacto.

No estamos ante un dato anecdótico. La postura de Las Casas nos hace observar en un hecho civil, el pacto, una autoridad superior a la de un supuesto religioso, la vicaría del Papa. Ciertamente, ya Vitoria había rechazado la dicha potestad universal del Papa, aun con sus tropezones posteriores. Las Casas retoma la idea, pero agregándole el factor contractualista como elemento privilegiado de legitimación y mostrándolo explícitamente superior a los contenidos en la creencia medieval articulada por el Hostiense. De esta forma inaugura la necesidad teórica de aplicación del contractualismo para el establecimiento de cualquier relación política internacional, incluida su novedosa vertiente transcontinental.

Así pues, ha sido exhibida la injusticia e irracionalidad de los supuestos teóricos contenidos en el *Requerimiento*. El problema, sin embargo, no ha sido resuelto, pues esas mismas premisas eran el sustento de las bulas alejandrinas, y por ende, la primera fuente de legitimidad de la presencia hispana en las Indias. Evidentemente nuestro fraile ya ha descalificado una parte de ese documento, pero no lo ha hecho en su totalidad, pues de acuerdo a su interpretación es posible todavía argumentar una cierta legitimidad de la donación papal cuando ésta se refiere a la misión evangelizadora de los reyes católicos en los territorios descubiertos. Será ésta una de las materias de análisis en sus *Treinta proposiciones muy jurídicas* y posteriormente en la discusión de Valladolid.

b) La factibilidad de la soberanía múltiple y sus objeciones

Las *Treinta proposiciones muy jurídicas* (1547) es el segundo escrito elaborado por Las Casas desde su regreso definitivo a España. El primero había sido su famoso *Confesionario*, documento en el cual se daban instrucciones para los sacerdotes que hacían su labor en las Indias y por el cual pretendía el proseguimiento de su doctrina. Como dijimos en el capítulo I, este documento fue prohibido y quemado en la Nueva España, básicamente porque se decía que cuestionaba la legitimidad de la presencia española. Explícitamente, Las Casas señala que algunas proposiciones de su *Confesionario*, “según el entendimiento que le dan algunos, (...) se podría inferir que los reyes de Castilla no tiene título o no buen título al imperio y señoría de que usan en aquel orbe. Y pareció a Vuestra Alteza que yo debía declarar por escrito lo que dello siento”.²²⁵ Es por esta razón que nuestro fraile se vio obligado a hacer una aclaración, para lo cual elaboró una especie de teoría de la soberanía aplicada a la situación de las Indias, contenida justamente en sus *Treinta proposiciones*. El texto manifiesta con claridad su refutación a la noción de soberanía de Enrique de Susa, pero se cuida de reconocer la legitimidad de donación alejandrina, conjuntamente con la soberanía de los pueblos indios. Se trata de una interesante exposición de ideas sobre el tema, aunque varias de ellas corregidas en textos posteriores.

En las primeras proposiciones defiende con firmeza la autoridad papal “sobre todos los hombres del mundo, fieles o infieles” y enfatiza su compromiso con éstos por no conocer la palabra de Cristo. Esa premisa era indispensable para sustentar la tesis de la legitimidad de la presencia hispana en las Indias, pues la concesión a los reyes cristianos, hecha con el único fin de difundir la verdad evangélica “justa cosa es; empero, sin daño y perjuicio notable del derecho ajeno de los reyes y príncipes e singulares personas de los infieles”.²²⁶ Con ello, se reconocía, aunque limitada, la

²²⁵ Las Casas, *Treinta proposiciones muy jurídicas*, en *Tratados*, vol. I, p. 465.

²²⁶ *Ibid.*, p. 473.

potestad universal del Papa y, paralelamente, la validación de la presencia hispana en las Indias, cuyo margen de acción también tendrá límites muy claros.

En este punto es posible argumentar su postura por detrás de la expuesta por Francisco de Vitoria, quien, como observamos anteriormente, no concedía en sus primeras *Relecciones* tal autoridad, aunque posteriormente relativizó tal posición hasta casi hacerla desaparecer. Dicha retractación, según hemos analizado, bien pudo deberse a presiones extra académicas, políticas, que pudieron considerar inconveniente poner en duda su legitimidad hispana sobre el Nuevo Mundo. En pleno florecimiento imperial, España difícilmente podía permitir un cuestionamiento interno justo en la condición de posibilidad de su nuevo poderío. Es muy probable que Las Casas haya tenido presente aquella experiencia y, en consecuencia, hubiera querido generar una propuesta que salvaguardara tanto la soberanía del Papa, como la de los Reyes Católicos y los monarcas indígenas. De otra forma difícilmente puede explicarse la complejidad de su entramado de soberanías.

Siguiendo la línea de establecer límites pide, en su décima proposición, el reconocimiento pleno a la soberanía de los reinos de los infieles, pues en ellos “hay verdaderos señores reyes y príncipes, y el señorío y dignidad y preminencia real les compete de derecho natural y de gentes”, destacando que tal potestad no se pierde con el advenimiento de Cristo. Los infieles tienen pleno derecho a gobernarse por su cuenta y a disponer de sus bienes de acuerdo a su conveniencia. En ese sentido, fray Bartolomé pide reconocer la soberanía de los pueblos indios antes del bautismo. Sólo a partir de aceptación del cristianismo (la cual, como ya vimos, únicamente puede hacerse de manera voluntaria y racional), es que da inicio la soberanía de los monarcas españoles. El modelo resultante presenta obvias similitudes con los practicados en la antigüedad clásica y el medioevo:

Los reyes de Castilla y León son verdaderos príncipes soberanos e universales y emperadores sobre muchos reyes, e a quien le pertenesce de derecho todo aquel

imperio alto, e universal jurisdicción sobre todas las Indias, por la auctoridad, concesión y donación de la dicha Sancta Sede Apostólica (...) Y este es y no otro el fundamento jurídico y substancial donde está fundado y asentado todo su título.²²⁷ (Proposición XVII)

Esa era la forma en que Las Casas pretendía que funcionara el imperio español. Ahora bien, la idea de un imperio con soberanías locales ¿es sólo el traslado de la idea medieval europea a América o es el esbozo de una nueva forma de interpretar el dominio imperial? Ciertamente, es factible afirmar que fray Bartolomé retomó algunos conceptos medievales, y que otros principios de aquella época le merecieron censura. En este caso no parece abogar por una continuidad del *statu quo* medieval por dos razones: En primer lugar, los caciques indígenas no eran ni se convertirían en señores feudales. Nuestro autor atacó con dureza al feudo y uno de sus principales alegatos contra la encomienda era precisamente que representaba un peligro para la soberanía del monarca. En segundo término, los indígenas no pertenecían al mundo europeo; eran una alteridad que se reconocería como tal a cambio de aceptar, por su voluntad, la religión cristiana y la soberanía del rey. Contradictoriamente, la soberanía sugerida se muestra más amplia que la atacada anteriormente cuando vislumbraba a los encomenderos como continuidad del feudalismo. En su propuesta se establecería, para decirlo en términos anacrónicos, una serie de autonomías nacionales, una estructura diferente a las parcialidades feudales. Sin embargo, el vínculo común de las dichas autonomías estaría dada por su condición religiosa, necesariamente católica y, como ya vimos, punto nodal de soberanía imperial., lo cual no deja de ser una reminiscencia medieval. El sistema propuesto podría suscitar dudas con respecto a la primacía política en un probable conflicto de intereses en las instancias soberanas, deficiencia que nuestro autor buscó corregir al calor de su polémica con Sepúlveda, como veremos en el siguiente punto

Sólo después de recibido el bautismo los monarcas indígenas estaban en obligación de reconocer la potestad del emperador de Castilla (Propuesta XIX). De acuerdo con el plan, la presencia de éste se limitaría a corregir las malas costumbres, “que no eran

²²⁷ *Ibid.*, p. 481

muchas”, para lo cual se valdría de los misioneros, únicos embajadores legítimos del imperio. El aparato burocrático ya desplegado en las Indias era, según el filósofo sevillano, ilegítimo por innecesario. Los monarcas indios, cuya autoridad política no estaba en duda, gobernarían a sus pueblos de manera casi idéntica a como lo venían haciendo, preservando la mayoría de sus leyes, sus usos y costumbres.

Las teorías de la soberanía desarrolladas por Bartolomé de las Casas fueron cuestionadas en el debate efectuado en Valladolid. El consejero Juan Ginés de Sepúlveda llega a la multicitada controversia, entre otras, con la preocupación de que Bartolomé de las Casas ha cuestionado la legitimidad soberana de España sobre las Indias. Es así que advierte el carácter subversivo de los textos lascasianos:

Y en verdad que el señor obispo ha puesto tanta diligencia y trabajo en cerrar todas las puertas de la justificación y deshacer todos los títulos en que se funda la justicia del Emperador, que ha dado no pequeña ocasión a los hombres libres (...) que piensen y digan que toda su intención ha sido dar a entender a todo el mundo que los reyes de Castilla contra toda justicia y tiránicamente tienen el imperio de las Indias.²²⁸

Esos “hombres libres” aludidos por Sepúlveda muy probablemente estaban restringidos al sector universitario, círculo donde principalmente se desenvolvía y en el que nos confiesa ya se cuestiona la legitimidad hispana en sus territorios de ultramar. Por lo referido, el doctor cordobés subraya ésta como una de las principales intenciones por él detectadas en las teorías lascasianas y teme que “todo el mundo” llegue a convencerse. Ha probado ya el carácter persuasivo de los textos de su adversario y se muestra preocupado por el cuestionamiento implícito y explícito en lo que podríamos llamar la teoría de la legitimidad y la soberanía de Bartolomé de las Casas.

Así las cosas, Ginés de Sepúlveda debe remitirse a las bulas alejandrinas. Objeta al fraile dominico su idea de la evangelización pacífica, particularmente porque ella implicaba la

²²⁸ Juan Ginés de Sepúlveda, “Duodécima objeción”, en Bartolomé de las Casas, *Aquí se contiene una disputa o controversia, Tratados*, vol. I, p. 327.

necesidad de evangelizar sin utilizar la fuerza armada. Desde la visión sepulvediana, eso es prácticamente imposible:

A lo que dice (Las Casas) que intención de Alejandro papa en su bulla fue que primero les predicasen el Evangelio a aquellos bárbaros y después de hechos cristianos fuesen sujetos a los reyes de Castilla (...) digo que la intención del papa (...) fue que los bárbaros se sujetaran primero a los reyes de Castilla, y después se les predicase el Evangelio. Porque así se hizo desde el principio por instrucción de los Reyes Católicos (...) Y así los predicadores no irían, y si fuesen no los admitirían (...) E ya que no los matasen, no haría tanto efecto la predicación en cien años como se hace en quince días después de subjetados.²²⁹

Sepúlveda acepta que la justificación alejandrina está dada básicamente por la predicación del Evangelio, pero subraya que para la misma, era necesaria la guerra, razón indudablemente implícita, según él, en las citadas bulas. Si los predicadores van sin ejército es muy probable que no se arriesgasen a ir, pero incluso en caso de atreverse, podrían ser rechazados. Como antes analizamos, esa es una posibilidad aceptada por Las Casas, quien pide tomar el desafío porque le parece que la predicación evangélica tiene siempre el riesgo de ser rechazada a causa de la subjetividad y la racionalidad plena del interlocutor, el indio en este caso, quien tendría todo el derecho de rechazarlo. Es un riesgo implícito en el derecho de la libertad religiosa. En el caso de Sepúlveda, quien no cree en la plena racionalidad de los indios, obviamente no les puede conceder la facultad de negar la veracidad de la religión, o en caso de hacerlo, la dicha negación sería inválida. No puede tener derecho a la libertad religiosa quien no es intrínsecamente libre. Para ellos no habría más derecho que aceptar sin luchar o resignarse a la guerra. Sería ésta la principal vía evangelizadora, pues como lo confiesa pragmáticamente, es mucho más expedita y eficaz la conversión por la guerra que sin ella.

Así pues, el derecho a la soberanía de los indios resulta inexistente. Las bulas de Alejandro VI tendrían una validez intrínseca no sólo por el derecho del Papa a autorizar territorios, ni sólo por la superioridad moral del reino español, sino por la ausencia total

²²⁹ *Ibid.*, pp 321-327.

de derechos de los pueblos recientemente descubiertos.

c) Los límites de la soberanía imperial

La acusación a fray Bartolomé de que busca desconocer la legitimidad de la presencia hispana en las Indias seguramente le procuró formular sus afirmaciones con mucho tiento, aunque sin renunciar a sus convicciones. Por lo pronto elabora su muy particular interpretación de la donación papal. Según ésta, la única autorización desprendida de los textos de Alejandro VI era la de la evangelización, que debía ser necesariamente pacífica, pues entonces ni siquiera se manejaba indicio alguno de posibilidad de guerra:

Pues si sabía el papa Alejandro, por relación de los mismos reyes, que habían hallado los descubridores (...) que las gentes dél vivían pacíficas, ¿cómo había el Papa de exhortar los reyes que las sujetasen primero por guerras, y aprobar la que llamamos conquista, y después predicarles el Evangelio (...)?²³⁰

Las Casas demuestra aquí un excelente manejo de los tiempos y de la lógica formal. Los acontecimientos bélicos, la conquista propiamente dicha, no comenzó sino hasta el segundo viaje de Colón, por lo cual las bulas alejandrinas no podían contemplar esa vicisitud. Y menos tomando en consideración el énfasis en el carácter pacífico de los pueblos del Caribe, tan subrayado por el Almirante genovés. Más aún, la demanda de los reyes hispanos tampoco podía contener originalmente la idea de violencia. Por el contrario, el humanista sevillano documenta la preocupación de la reina por asegurar el buen trato cuando cita su testamento, donde hace manifiesta su preocupación sobre el particular. Decía doña Isabel:

Y no consientan ni den lugar que los indios vecinos e moradores de las dichas Indias e Tierra Firme, ganadas o por ganar, reciban agravio alguno en sus personas ni bienes, mas manden que sean bien y justamente tratados. Y si algún agravio han recibido, lo remedien y provean por manera que no excedan cosa alguna de lo que por las letras de dicha concesión nos es iniungido y

²³⁰ Bartolomé de las Casas, “Duodécima réplica”, en *ibid.*, p. 417.

mandado.²³¹

El documento sin duda da cuenta de la estatura política de la reina cuando hace explícita la necesidad de tratar a sus nuevos súbditos en el mismo plano moral que los peninsulares. No sólo no aparece la justificación de la guerra, sino que se manifiesta en forma explícita su firme rechazo. Este debió ser un punto indiscutible en favor de fray Bartolomé en la dicha polémica.

Pero si bien es cierto que ni el Papa ni la reina justifican la violencia, también lo sería que ninguno de ellos observan indicios de autoridad soberana en los pueblos descubiertos. Esa es labor de Bartolomé de las Casas. Por lo pronto ha demostrado que la conquista no encuentra legitimidad en los documentos donde se fundamenta la presencia española en las Indias, lo cual es justo la condición de posibilidad para argumentar los derechos soberanos de sus pueblos originales. Las Casas analiza los derechos soberanos del Papa, los reyes españoles y los reyes indios. Para eso distingue dos tiempos: el de la predicación de la fe y el de su retención. Observa en Sepúlveda una equiparación de ambos, donde los monarcas españoles tienen la misma potestad, equivalencia que juzga errónea bajo las siguientes premisas:

(...) a la predicación (de la fe) no tenemos tan estrecha la obligación, comoquiera que no sepamos si la querrán o no rescebir, pues cuelga de su voluntad, y no los podemos forzar a rescebirla. Por el segundo caso, derecho o precepto (...) fue más decentísima y necesaria causa que el primero, por la cual la Sede Apostólica justa y próvidamente se pudo mover a conceder y donar el supremo y universal principado y señorío de aquel orbe, *sin quitar, empero, a los señores naturales ni a los pueblos el suyo* a un rey católico que en ella los mampare y conserve; (...) La razón (...) de la diferencia (...) es porque a recibir la fe la Iglesia no puede forzarlos, pero a retenella sí.²³² (Énfasis de quien transcribe).

El planteamiento es el de la lógica de la evangelización de acuerdo a una especie de derecho internacional público observado ya por Bartolomé de las Casas. Según esos

²³¹ *Cit pos. ibid.*, p. 425.

²³² *Ibid.*, p. 431.

principios es que la evangelización debió haberse llevado sin mediar guerra, sin mediar conquista. Establecido ya sobre la base de la libertad religiosa, formulada sólidamente en su primer tratado *Del único modo*, el dominico es consecuente con su idea de predicar la religión y aceptarla sólo por medios pacíficos, es decir, sólo por medio de la razón. Siendo así, el hecho de que los misioneros llegaran junto con los conquistadores resultaba sencillamente incongruente con el principio de libertad religiosa que defiende. Con ese y con la idea de soberanía y legitimidad de los pueblos, adjudicada ya por nuestro autor a las naciones indias. Por lo tanto, los misioneros tendrían que llegar solos. Ese es el sentido bajo el cual observa las bulas alejandrinas y consecuentemente la presencia española. Tal interpretación es posible porque ciertamente el Papa nunca habló explícitamente de conquista bélica y sí de evangelización, por lo cual no parece contradecir lo señalado por Alejandro VI.

Énfasis aparte merece la forma de gobierno planteada. Como hemos dicho, pide reconocimiento pleno a la legitimidad de los gobernantes de los pueblos indios, con quienes debería pactarse el ingreso de los misioneros. Por lo señalado, eso sólo podría quedar establecido mediante un diálogo entre iguales, sin utilización de la fuerza por la parte española, que no contaba hasta ese momento potestad alguna sobre las naciones en cuestión. La fuente de la dicha legitimidad se generaría, como antes vimos, con la aceptación explícita por parte de los gobernantes indios, pero el margen de actividad del emperador hispano se vería restringido al seguimiento de la religión cristiana, pues en su retención se encuentra por ahora el único objeto donde Las Casas ve la posibilidad de utilizar los medios coercitivos. Se trata de una forma de gobierno imperial compatible con soberanías locales bien identificadas, propuesta donde se observan remanentes medievales pero también elementos francamente novedosos, como lo analizaremos en el apartado siguiente.

Tenemos entonces una especie de doble soberanía, pues tan legítima resulta la potestad de las autoridades indias como la del emperador español. Esa doble soberanía, es de

suponerse, puede generar discrepancias de carácter jurisdiccional. Ante tal posibilidad, la defensa imperial de fray Bartolomé resulta francamente débil. Sobre la primacía en caso de conflicto, parece no tener demasiadas dudas:

Y en caso que después de cristianos no quisiesen el tal supremo señor recibir y obedecer (...) no se sigue por eso que se les puede hacer la guerra (como el doctor Sepúlveda dice) mientras ellos permaneciesen en la fe y en la observación de la justicia. La razón es, porque siempre se ha de tener respecto al fin e causa final por el cual el tal supremo e universal señor se les pone, que es su bien e utilidad, y que no se les convierta el tal supremo señorío en daño, pernicie y destrucción (...) Y en ese sentido entiendo y declaro e limito la decimanona proposición de mis treinta proposiciones, donde digo que son obligados los reyes e señores e comunidades de aquel orden de las Indias a reconocer por señores soberanos, monarcas y emperadores a los reyes de Castilla.²³³ (Énfasis de quien transcribe).

La posibilidad de una divergencia entre los monarcas indio y español es considerada remota, pero al fin y al cabo factible. La discrepancia es finalmente un hecho consustancial a la política. Así, en caso de una diferencia entre ambas partes, de un previsible conflicto de intereses, Las Casas establece el criterio de desempate. El emperador hispano estaba imposibilitado para hacer la guerra a los monarcas indios porque su razón de ser imperial es justamente observar el beneficio de sus subordinados y, de acuerdo con el criterio lascasiano, no podría hacerles el bien por medio de la guerra, pues ésta implica destrucción y muerte, antítesis del significante de un buen gobierno. Además, ya antes nos había dicho que la dicha autoridad imperial era producto de un pacto intermonárquico, un acuerdo racional, voluntario, lo que implicaba que la soberanía hispana no tenía como principio la razón de la fuerza, la cual, como vemos, no podía ser utilizada ni siquiera en el caso de que el pacto fuera roto unilateralmente.

Debe incluirse también en la situación descrita que el supuesto descansa sobre la idea de una evangelización ya comenzada y desarrollada, esto es, que los monarcas indios que hipotéticamente están rechazando la soberanía imperial ya son cristianos y se presumen comprometido a proseguir bajo el signo del cristianismo.

De esta forma, el ejemplo descrito ha puesto en claro las competencias de las soberanías compaginadas así como el privilegio de una sobre la otra. La autoridad de los monarcas indígenas, basada, no lo olvidemos, en el pacto originario establecido por el conjunto de la población indígena, resulta absolutamente imprescindible y era la condición de posibilidad para articular la soberanía imperial. Pero ésta, como vimos, no necesariamente era para siempre, y en caso de conflicto estaba imposibilitada a retener su poder por la fuerza, con lo cual se ubicaba su nivel soberano por debajo del de los monarcas locales. Si el soberano local era indispensable, no lo era el emperador.

Por lo visto anteriormente, el margen de acción del emperador era muy limitado. Ya antes se argumentó que ni siquiera el Papa tenía potestad sobre los pueblos indios antes de su conversión voluntaria al cristianismo. Su soberanía era tan absoluta que incluso podían rechazar su conversión a esa religión. No había ningún derecho a hacerles la guerra. Y ahora resulta que tampoco existe tal derecho cuando, una vez cristianizados, asumen inconveniente la autoridad del emperador. Así pues, la única posibilidad de intervención armada concedida por el fraile sevillano al monarca español era cuando un rey indio impidiera el desarrollo de la religión cristiana una vez que la había asumido él y su pueblo, pues señala que “a recibir la fe de la Iglesia no puede fozallos, pero a retenella sí”. Se estaba contemplando un caso aislado, una especie de tiranía donde se renegaba de la religión que tanto el monarca como el común de la población ya habían aceptado voluntariamente. Sólo en un caso así se legitimaría una guerra contra las naciones de las Indias.

Por lo visto, el nexo entre los diferentes pueblos bajo la égida imperial pensado y propuesto teóricamente por Bartolomé de las Casas no parece ciertamente cercano al articulado en la antigüedad medieval. La laxitud de su conformación lo acerca más a la idea de un vínculo entre soberanías nacionales con amplia autonomía; no una monarquía

²³³ *Ibid.*, p. 433.

sobre diversos feudos, sino la organización de una unidad novedosa bajo el signo de la confederación; una especie de *comunidad hispánica de naciones* articulada contractual y consensualmente, pero vinculadas en esencia por el ámbito religioso. Es probable que su factibilidad política pudiera decretarse nula y tal condición seguramente fue asimilada por nuestro fraile. En ese sentido, bien puede argumentarse la valoración de su propuesta como un ejercicio teórico capaz de llevar a sus últimas consecuencias los límites de los derechos soberanos tanto de las naciones indias como del imperio español. Límites donde las soberanías en cuestión resultan ser compatibles porque ninguna es cualitativamente superior a la otra.

2. La soberanía de la nación

Anteriormente hemos visto que Bartolomé de las Casas estableció la legitimidad de un gobierno cuando se fundamenta en el consenso de la población y cómo, al aplicar dicho principio a los pueblos infieles, les concedía un estatuto político análogo al de los pueblos cristianos. Del principio de legitimidad se desprende el derecho a la soberanía. En el apartado reciente hemos observado que los estrechos límites de la soberanía hispana en América se topaban con los derechos soberanos de los pueblos indios. Veamos ahora cómo se constituye esta soberanía.

En la articulación teórica del nuevo mundo (este sí, mundo nuevo, inédito) planteado por el imaginario lascasiano debe establecerse como principio básico la alteridad constitutiva. Lo que se vislumbra es la construcción de una complejidad internacional jamás contemplada por la sencilla razón de que las dimensiones del mundo eran desconocidas hasta entonces. Así, una vez establecido el principio de la legitimidad de los gobiernos de los infieles (los no cristianos, *el Otro*) mediante la fórmula del consenso del pueblo, advierte:

Importa, pues, que (los infieles) tengan un señor propio y natural, de su propia patria y nación (*genteíua*), y que éste sea libre y pueda libremente gobernar a sus súbditos y mirar por la utilidad de su república.²³⁴

La legitimidad implica el reconocimiento de la *libertad del otro*, del gobernante y de su pueblo. Señala además, como premisa, que “importa” el hecho que el gobernante sea de la misma patria y nación con la finalidad explícita de que pueda mirar por el beneficio de los suyos. Estamos, pues, frente a un reconocimiento radical de la alteridad plena, donde no se acepta intercepción extranjera alguna en el ejercicio del gobierno, pues tal situación podría entrañar el peligro de pervertir el ejercicio del gobierno en favor de intereses propios de la nación interventora. Si bien ello no garantiza un gobierno recto, justo, sí resulta un elemento favorable para la generación de un gobierno, pues un gobernante extranjero tenderá naturalmente a beneficiar a su nación y consecuentemente a perjudicar la que gobierna. Con esa sencilla lógica, fray Bartolomé advertía la necesidad de reconocer a los gobernantes indios a la vez que explicaba la inconveniencia de mantener a los gobernantes hispanos en América.

Contemplando el carácter diferenciado de los reinos infieles, no occidentales podríamos decir, Las Casas formula en su *Principia queda* un principio político de hondo significado:

Cualesquier naciones y pueblos, por infieles que sean, poseedores de tierras y de reinos independientes, en los que habitaron *desde un principio*, son pueblos libres y que no reconocen fuera de sí ningún superior, excepto los suyos propios, y este superior o *estos superiores tienen la misma plenísima potestad y los mismos derechos del príncipe supremo en sus reinos, que los que ahora posee el emperador en su imperio.*²³⁵ (Énfasis de quien transcribe)

El texto debiera ser ponderado como básico en la historia del derecho internacional, aunque es mucho más que eso. En primera, es pertinente ponderar el estilo de su formulación, presentado como norma, como conclusión inequívoca de la filosofía

²³⁴ Las Casas, *Principia queda*, en *Tratados*, vol. II, p. 1249.

²³⁵ *Ibid.* p. 1255.

política que busca su carácter de regla general. En ese tenor de lo general, subraya la particularidad de los pueblos “por infieles que sean”, esto es, por no cristianos, por no occidentales, por diferentes que puedan ser considerados. Es la aplicación radical del principio de la alteridad, de la exterioridad del sistema destacada por Levinas. Los infieles, y más aún, los infieles indígenas, están fuera de todo derecho primero, por no ser cristianos, y segundo, por no aparecer en la historia.

La invención de América implicaba, como explicamos en el capítulo II,²³⁶ la negación del ser histórico anterior a la europeización del continente. La visión alternativa de Las Casas rompe conscientemente con esa lógica y pide explícitamente reconocer la legitimidad histórica de los pueblos indios cuando demanda advertir su presencia “desde un principio”, esto es, desde antes de la llegada de los europeos, misma que, a la luz lascasiana, se insinúa ya como una invasión. Y a partir de ese principio negado se afirma su libertad por el derecho natural ignorado y ahora reivindicado en el plano teórico (y parcialmente en el político, en las leyes de 1542). Como resultado de tal razonamiento iusnaturalista concluye, para el escándalo de muchos, que la potestad de los monarcas indios es tan plena como la del emperador en su imperio. La comparación es un ejemplo políticamente arriesgado y teóricamente impecable. La dignidad real de un príncipe indio es la misma que la del emperador de España, aquel en cuyos reinos no se ponía el sol. El tamaño del reino no importa, sino el origen legítimo de su gobierno, mismo que se generaba, no lo olvidemos, por el consenso y el pacto del pueblo. La potestad de ambos es la misma aunque uno gobierne a miles o millones y otro a decenas o cientos porque la potestad no se mide cuantitativa, sino cualitativamente. Su semejanza parte de su origen, de su historia política. En el otro sentido, el del atrevimiento político, el sevillano elige al emperador para equipararlo con el príncipe indio para hacer notar que el primero no tiene *a priori* ningún poder sobre el segundo. La potestad es siempre producto de la voluntad política, de un pacto donde racionalmente se acepta un

²³⁶ Siguiendo la lógica empleada por el propio O’Gorman, pero aplicándola ahí donde O’Gorman no la aplica.

gobierno. De no existir, el emperador es tan gobernante en su imperio como el rey indio en su comarca.

3. El consenso del pueblo y la soberanía papal

Las Casas buscó la profundización de su teoría de la soberanía de las naciones indias acudiendo a los principios del derecho natural. Es entonces que encuentra elementos acotar aún más el sentido de la donación alejandrina y el margen de acción del emperador, favoreciendo la fundamentación y la capacidad para decidir de los gobernantes originarios. De esta forma, dedica *De Thesauris (Los tesoros del Perú)* (1561), una de sus últimas obras, a esclarecer este problema.

Los límites entre el derecho y la obligación a evangelizar y la soberanía de los pueblos indios (o de otro origen) no estaban del todo claros y, en todo caso, su interpretación se prestaba a equívocos. Para superarlos, Las Casas precisa y delimita. Así, si antes había aclarado que el único sentido de la donación papal había sido conferir el imperio sobre las Indias a los Reyes Católicos por la causa final evangelizadora, fundamenta que ello no implica en modo alguno que se les hiciera soberanos: “Por el mismo hecho por los que nuestros Reyes recibieron del Sumo Pontífice tal institución o nombramiento, no se les transfirió el dominio o la posesión de todo aquel mundo”.²³⁷ Se trata de una tácita división entre la competencia espiritual y la soberanía, entre religión y política. El Papa puede conceder el derecho a evangelizar una región, pero eso no implica que se conceda también el dominio político, entre otras cosas, porque el Sumo Pontífice no tiene ninguna autoridad para otorgarlo. Las Casas sigue el planteamiento de Vitoria, pero sin las dudas padecidas por el salmantino y otorgando primacía definitiva a la autonomía de los pueblos indios.

Inmerso en su propia lógica, el *Procurador de los indios* termina despreciando la mismísima donación alejandrina VI a la que antes había defendido bajo su interpretación acotada. El Papa, simplemente, no tenía derecho a donar algo que no le pertenecía.

(...) no es materia de fe ni de buenas costumbres el que le Sumo Pontífice hubiese concedido el dominio o principado sobre aquellas tierras a los Reyes de las Españas, pues tal institución no se incluye ni se funda en la fe o en el derecho divino o en la razón natural (...) se trata de cierta determinación de derecho humano que pudo darse de manera distinta y depender de la voluntad humana, esto es, del Papa.²³⁸

Las Casas reconoce tácitamente que la interpretación hegemónica de las bulas de Alejandro VI no es la que ha presentado, sino justamente la que ha combatido, esto es, la que otorgaba al Papa autoridad sobre el mundo entero y hacía a los monarcas españoles emperadores sobre las Indias. Es en tal sentido que finalmente argumenta, en ese contexto, que el Papa no tenía jurisdicción alguna sobre aquellos territorios, y más aún, que de haber sido esa su intención debería considerarse nula, pues estaría atentando contra el derecho natural y de gentes. En este terreno, pues, debe admitirse no sólo que el Papa es falible, sino que falló en caso de haber pensado otorgar soberanía imperial sobre las Indias a los Reyes Católicos. Los indios, una vez cristianizados, debían admitir que el Papa era el Vicario de Cristo, pero “no están obligados a creer que el Papa pudo, con autoridad por Dios concedida, instituir a los Reyes de las Españas en príncipes universales de todo aquel orbe”²³⁹. La soberanía de las Indias era de los indios y toda aquella cesión tendría que ser voluntaria, bajo el reconocimiento que, de suyo, nadie, ni el Papa ni monarca alguno, estaba por encima de ellos. De esta manera el humanista sevillano refutaba desde el plano teórico cualquier idea que considerara un *derecho a priori* sobre las Indias por parte de las entidades políticas europeas, rescatando el derecho natural de las naciones indias.

²³⁷ Bartolomé de las Casas, *De Thesauris*, en *Obras Completas*, Madrid, Alianza, 1992.vol. 11.1, p. 75.

²³⁸ *Ibid.*, p. 291.

²³⁹ *Ibid.*

La posibilidad de que el Papa Alejandro VI realmente hubiera pretendido otorgar a los Reyes Católicos soberanía sobre las Indias era la sospecha de que se hubiese equivocado, que utilizara un fundamento teórico erróneo (el del *Hostiense*) y legitimara con ello indirectamente la destrucción, el genocidio advertido y denunciado por fray Bartolomé. Pero, en tal caso, la responsabilidad no era del Papa sino de los propios españoles. Ya vimos anteriormente cómo en la *Historia de las Indias* culpabiliza a los intelectuales del Consejo de Indias de ignorancia culpable por no advertir sobre los derechos de los pueblos indígenas. En *De Thesauris* aprecia que la culpa no era únicamente de ellos:

aunque el Papa lo mandase o hubiese mandado, nuestros Reyes estaban obligados a hacer lo contrario, bajo pena de muerte eterna, y a proceder en todo de acuerdo con el ordenamiento del derecho, pues no menos que el Papa, están sometidos a la ley natural y divina y al dictamen de la recta razón.²⁴⁰

Las Casas ha observado con plena claridad que la incursión española a las Indias no tenía una base religiosa, sino política, y por eso la opinión del Papa valía lo mismo que la de cualquier otro mortal. Los ejecutantes de una opinión política que juzga incorrecta a la luz de la filosofía política se convierten en responsables de su proceder. Así pues, las directrices de la bula alejandrina debieron considerarse equivocadas y, en consecuencia, desobedecidas por los reyes españoles, quienes aparecen en este argumento desprovistos de toda justificación. En esta lógica, los reyes debieron haber renunciado a una soberanía a la que no tenían derecho, por lo que la culpabilidad de haberla ejercido recaía exclusivamente en ellos. Tan terrible reclamo no se basa en los principios religiosos del fraile, sino en la naturaleza de su pensamiento político.

En efecto, Las Casas, contrariamente a la estigmatización que se hace de sus ideas al ubicarlas como un remanente medieval, denuncia las falacias desprendidas de los principios propalados por *el Hostiense*, los cuales finalmente dieron pie a la justificación

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 453.

de la soberanía imperial española sobre las Indias. Contrariamente a esa idea hegemónica, el sevillano busca un derecho fundamental anterior a los intereses políticos de Castilla o la Santa Sede. Se trata de una disputa entre el derecho y los intereses políticos particulares. Así, antes de cualquier nacionalismo, incluso antes que el propio cristianismo, se encuentra el derecho natural y de gentes (lo que hoy llamamos derechos humanos y derecho de autodeterminación de los pueblos), cuya violación debe ser denunciada y combatida.

Al ser violatoria la presencia hispana al derecho natural, con mucha mayor razón lo era con respecto al derecho positivo. En efecto, las afirmaciones anteriores desnudaban la situación española en América como un ejercicio de *facto*, no de *jure*. Las Casas ha descubierto que jurídicamente no había un sólo principio que les asistiera, razón por la cual estaban obligados a legitimar su presencia o a retirarse. Concebidos los pueblos indios sujetos de derechos, lo mismo ellos que sus autoridades legítimas, eran los únicos a quienes competía propiciar ese derecho hasta entonces inexistente. Se trataba de generar un nuevo pacto:

(...) dado que la conversión de aquellas gentes y pueblos y su bienestar temporal fueron la causa final de que se originase tal (...) donación o concesión (...); y dado que sin el consentimiento de ellos no se da el título jurídico alguno sobre aquellos reinos, esto es, el ejercicio de la regia potestad, (...) *su consentimiento es, pues, el título jurídico y causa eficiente más importante sobre el principado de nuestros reyes*. Y como tal derecho hasta ahora no ha acompañado a dicha institución papal, nuestros reyes sólo han tenido un derecho y un título jurídico “a aquellos reinos”, no “sobre aquellos reinos”, esto es, no han tenido ninguna autoridad o potestad jurídica para ejercer su jurisdicción o para actuar como príncipes supremos de aquel mundo, ni la podrán tener después, hasta que aquellos pueblos y habitantes (*populi et habitatores*) con sus reyes presten su libre consentimiento.²⁴¹ (Énfasis de quien transcribe).

Ya antes analizamos como Las Casas consideraba al contrato el elemento fundacional de una comunidad política, insertándose en el imaginario propio de la genealogía de las sociedades. Ahora aplica aquel concepto hipotético a una situación perfectamente

²⁴¹ *Ibid.*, p. 323.

concreta, pero además inédita, como lo era la necesidad de establecer una relación jurídica entre naciones, entre mundos, donde para ambas la existencia del otro era absolutamente desconocida hasta hacía muy poco. No había entonces ejemplo histórico que sirviera de parangón, antecedente legal que hubiese sentado jurisprudencia. Ante esa situación inédita se trataba justamente de construir un nuevo derecho, de estructurar el orden jurídico acorde con la nueva idea del mundo surgida a consecuencia del inesperado descubrimiento.

La propuesta jurídica de Bartolomé de Las Casas resulta tan inédita como la situación de ese momento histórico. Era articular al Otro con los mismos derechos que se reconocían para sí mismo. Al advertir que se estaba creando un nuevo orden político propone un pacto donde se genere el consentimiento de los pueblos sobre los que se gobierna de *facto*, pues sólo así podrá superarse tan ominosa situación. La concesión papal ha generado una especie de derecho potencial, sin efecto alguno de no contar con la aprobación libre de los “pueblos y habitantes con sus reyes “. La precisión es pertinente, pues explícitamente se convoca por separado a las comunidades, los individuos y a los gobernantes para enfatizar que absolutamente nadie debe quedar fuera. Es otro punto novedoso que precisaremos más adelante.

La situación de los Reyes Católicos es incómoda de acuerdo a la perspectiva del derecho lascasiano. Su única potestad consistiría en enviar mensajeros, fundamentalmente sacerdotes, para establecer las condiciones del pacto, sin más armas que la razón, y sin mayor perspectiva a futuro que, en el mejor de los casos, convertirse en garante del buen desarrollo de los principios religiosos, como hemos apuntado con antelación. Pero en la circunstancia vivida, no quedaba más remedio que admitir la ausencia total de derecho alguno para justificar su presencia en las Indias: Aceptando que el principio jurídico más reconocido era la donación alejandrina, fray Bartolomé se pregunta: “¿Pudo acaso el Sumo Vicario de Cristo (...) privar, sin causa, a los reyes de aquellas gentes de sus reinos, dignidades, jurisdicciones y dominios?”, evidenciando que la autoridad conferida

en las famosas bulas era en realidad un absurdo. De ese modo, la conclusión es obvia:

*Así pues, no habiéndoles, por ninguna clase de derecho, demostrado ni probado esto hasta ahora a los reyes o a los pueblos de las Indias, no podríamos, aunque quisiéramos y lo intentásemos con todas nuestras fuerzas, probar que ellos están obligados a reconocer a nuestros Reyes como príncipes suyos.*²⁴² (Énfasis del autor)

Los españoles (conscientemente Las Casas habla en tercera persona) no podían demostrar sus derechos sobre las Indias ni a sus habitantes ni a nadie simplemente porque se trataba de algo absolutamente ilegítimo. No hay más que reconocerlo:

Luego, los reyes y pueblos y todos los demás habitantes de las Indias siguen, jurídicamente, en aquel estado de libertad y de su propio derecho íntegramente en que anteriormente estaban, no obstante la institución hecha por el Papa a favor de nuestros Reyes, al nombrarlos príncipes supremos de aquellos pueblos.²⁴³

Siendo nulo el valor de la donación, subsistían a plenitud los derechos natural y de gentes, la libertad de los indios que se conservaban a plenitud a pesar del régimen de *facto*. Se trata de la denuncia más grave hecha sobre la conquista española. Y se trata también del desconocimiento más radical de la validez de la donación alejandrina. Las Casas ha abandonado ya su interpretación donde restringía las atribuciones de la concesión a su acción evangélica para desnudarla como un parapeto ideológico. A diferencia de sus argumentos de Valladolid, finalmente reconoce que, en efecto, el polémico documento sí confería a los monarcas hispanos el dominio sobre las Indias o, por lo menos, tal interpretación había resultado prevalente. Pero si hubiera el sido el caso que Alejandro VI haya tenido efectivamente esas intenciones, la actitud de los Reyes debió haber sido clara:

(...) aunque el Papa lo mandase o hubiese mandado, nuestros Reyes estaban

²⁴² *Ibid.*, p. 337.

²⁴³ *Ibid.* p. 339

obligados a hacer lo contrario, bajo pena de muerte eterna, y a proceder en todo de acuerdo con el ordenamiento del derecho, pues no menos que el Papa, están sometidos a la ley natural y divina y al dictamen de la recta razón.²⁴⁴

Haciendo un uso claro del derecho objetivo, Las Casas observa la posibilidad, cada día más grande, de que el Papa haya cometido ese gran pecado al ungir como emperador de las Indias a los monarcas hispanos, pero en tal caso éstos estaban en obligación de desobedecer al Sumo Pontífice, acusándolos directamente de una ignorancia culpable por la obviedad que significaba infringir el derecho natural.

Paradójicamente, en este punto, terminó dándole la razón a Sepúlveda cuando éste decía que la intención del fraile era “dar a entender a todo el mundo que los reyes de Castilla contra toda justicia y tiránicamente tiene el imperio de las Indias”. En efecto, eso era lo que en realidad creía Las Casas antes y después de la controversia. Seguramente en el pasado cuidó sus palabras por la estima y el celo humanista de Carlos V. Pero ante el espíritu contrarreformista de Felipe II hubo de desnudar su pensamiento.

4. Comunidad de comunicación lascasiana: ética del discurso y derechos subjetivos

Con todo, el único resquicio de legitimidad al que los españoles podían aspirar era que los pueblos indios con sus monarcas aceptaran el documento papal. Pero las posibilidades reales de que ello ocurriera eran remotas. Las Casas propone doce pasos a seguir, contruidos básicamente sobre la necesidad de abordar a las dichas autoridades y pueblos respetando su investidura y derechos, utilizando medios plenamente racionales. El corolario de tan complicada negociación debía ser el citado pacto, único vehículo de legitimidad:

(...) una vez obtenido el libre consentimiento (*consensu libero*) de aquellos pueblos, y aceptada voluntariamente por ellos la institución papal, a favor de

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 453.

nuestros Reyes, hágase con ellos un tratado con un pacto (*tractatus cum pacto*) sobre el modo de reinar y sobre los tributos y servicios que aquellos pueblos deben prestar a nuestros Reyes (...).²⁴⁵

Después del consentimiento libre de los pueblos es que se genera el tratado con un pacto, es decir, un documento donde se estipularían las responsabilidades de ambas partes, constituyéndose así una nueva sociedad con un gobierno diferente. El documento papal entonces no es una concesión del Papa a los Reyes Católicos, sino de los monarcas indios hacia el jerarca de la Iglesia.

Ese documento era la única fuente legitimidad jurídica, pero también de la política. En efecto, bien claro tiene fray Bartolomé que en un pacto se ceden libertades, como antes lo vimos cuando se habló del momento originario de las sociedades. Por ser considerada la libertad un elemento intrínseco a la naturaleza humana debía cuidarse sobremanera su firma. Así pues, el pacto a convocar, por tratarse de un contrato fundacional, generador de un orden político nuevo, estaba obligado a contar con características especiales:

Siempre que un hombre libre y, con más razón, un pueblo o una comunidad libres, se ven obligados a soportar cierta carga o a pagar cierta deuda y, de manera general, siempre que una acción de este género puede ocasionar un perjuicio para muchos, deberán ser convocados todos aquellos a quienes el asunto atañe, con el fin de obtener su libre consentimiento; de lo contrario, ningún valor jurídico tendrá cuanto se haga.²⁴⁶

En principio, Las Casas subraya con claridad que está hablando de un pueblo libre que como tal debe dar su libre consentimiento. La vieja discusión sobre la esclavitud natural se considera implícitamente superada y ahora parte del supuesto de que las comunidades tienen una condición libertaria por naturaleza. Es por eso mismo que un contrato político debe convocar a todos los afectados. El modelo propuesto puede considerarse con un parentesco con el propuesto dos siglos después por Rousseau, cuando refiere que, al imposibilitarse el ejercicio de la libertad natural, debe establecerse un pacto donde se

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 143.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 197.

manifieste la voluntad general, en la que todos deberán ser convocados: “Para que la voluntad sea general no siempre es necesario que sea unánime; pero sí es indispensable que todos los votos sean tenidos en cuenta”,²⁴⁷ con lo cual se propone el concurso de la totalidad de los afectados. En ese terreno de ideas, ya en el siglo XX, Habermas articula su Ética del discurso, en la cual concibe una comunidad de comunicación donde todos puedan argumentar para que al final se llegue a un consenso capaz de expresar la roussoniana voluntad general.²⁴⁸ Se trata de un principio básico en su articulación: “Solamente pueden ser válidas aquellas normas aceptadas por todos los afectados como participantes virtuales de un discurso práctico (...) Los resultados y consecuencias previsibles del seguimiento general de normas válidas para el cumplimiento de los intereses de cada uno deben poder ser aceptados libremente por todos”.²⁴⁹ Es el principio formal de validez fundamental en su concepción de democracia, concebida justamente por la posibilidad de que la expresión de todos tenga cabida. En ese sentido, no resulta exagerado afirmar que Las Casas acude también a ese principio, aun cuando jamás menciona el concepto, aunque sí implícitamente el citado significado.

Podemos presumir que nuestro fraile consigue ir más allá incluso que sus destacados sucesores. Analicemos el siguiente párrafo:

(...) en este negocio deben ser convocados todos y cada uno, y deben prestar su consentimiento tanto los poderosos, esto es, los reyes y señores, príncipes o magistrados o cabezas de ciudades y pueblos, como los particulares y gente sencilla (*singulos oportet uocari*), y todos y cada uno debe prestar su consentimiento. En caso contrario, nada de cuanto se haga en contra tendrá fuerza jurídica. Y esto es así aunque todos con la anuencia del pueblo y consentimiento de la ciudad, tomasen una decisión que perjudicase a una sola persona no convocada y que no hubiese prestado su consentimiento. Se trata, pues, de un negocio común a todos, tanto a la mayoría como a cada uno en particular, en el que, sobre todo, está en juego el bien de la libertad.²⁵⁰

²⁴⁷ Rousseau, *op., cit.*, p. 35.

²⁴⁸ Cfr. Jürgen Habermas, *Conciencia Moral y acción comunicativa*, p. 83.

²⁴⁹ Habermas, *Escritos de Moralidad y Eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 100-101.

²⁵⁰ Las Casas, *De Thesauris*, p. 201.

Como podemos apreciar, el sevillano enfatiza la cuestión de que todos deben participar en la construcción del citado pacto, lo mismo los poderosos que la gente sencilla y los particulares. De los primero no había duda de su participación, pero de los segundos sí, insinuando con su mención explícita que ellos son susceptibles a ser excluidos, situación que pretende ser evitada. La “gente sencilla y todos y cada uno” deben no solo ser convocados, sino consentir. Lo que equivale a decir los pobres, los sin poder, los regularmente excluidos, sin excepción alguna, deben dar su opinión y ésta tiene tanta importancia como la de los que detentan el poder. De acuerdo con la ética de la liberación, se estaría pidiendo aceptar los argumentos del Otro como necesarios para darle validez moral intersubjetiva al argumento por construirse en este caso, el pacto conformante de una nueva situación política. Es lo que Dussel llama la “Razón ético originaria”, donde se “debe alcanzar el “reconocimiento” del Otro sujeto como sujeto ético igual en la comunidad de vida antes que como participante de la comunidad de comunicación, para situarlo después, desde su dignidad de sujeto, como participante de la comunidad intersubjetiva racional, en cuanto origen de posibles argumentos”.²⁵¹

Ahora bien, como vimos en el texto de Las Casas, para asegurarse de que todos sean convocados al pacto nos dice que si no ocurre así, el pacto carecerá de validez y en consecuencia debiera considerarse nulo. No está permitido que las mayorías decidan por las minorías, ni siquiera en nombre de una sola persona. Vale destacar este último punto. Las Casas subraya que en la participación del acuerdo deben participar lo mismo comunidades que individuos, quienes, en un clima de libertad, pueden discrepar, *pues estarían en su derecho*. En esa situación, y tomando en cuenta que nos hallamos justamente en la génesis de un pacto jurídico, está claro que estamos hablando de un derecho subjetivo dependiente de la voluntad de los participantes. Esto es, rebasamos ya el ámbito exclusivo del derecho natural, objetivo, irrenunciable, del que ni el Papa puede discrepar, que era el de los pueblos para elegir y sustentar a sus gobernantes, para pasar al de los sujetos donde es precisamente la voluntad intersubjetiva la que lo constituye.

²⁵¹ Cfr, Dussel, *Ética de la liberación*, pp. 212-216.

En este punto Las Casas se sitúa en la vanguardia del pensamiento salmantino e incluso más allá, inscribiéndose, sin duda alguna, en el ámbito del derecho moderno.

En la convocatoria al pacto articulado por la teoría lascasiana era ética y moralmente necesario convocar a la elaboración del pacto a los no poderosos, que en su contexto serían todos los indios, sin excepción alguna:

El hecho de aceptar a nuestro Rey de las Españas como señor universal es algo que atañe a todas aquellas naciones de las Indias, no sólo a los reyes, príncipes, pueblos (...) sino también a cada individuo de cada provincia (...) En efecto, todos y cada uno se ven obligados a soportar una pesadísima carga (...) y a perder, o al menos disminuir en sumo grado, aunque recta y prósperamente se les gobierne, la propia libertad (que es más probable que pierdan totalmente que gocen de una mínima parte de ella (...)) De todo ello se sigue un grandísimo perjuicio para dichas gentes, ya que todas sufren el menoscabo de sus derechos.²⁵²

Con toda claridad se refiere la necesidad de que cada individuo, cada habitante de las Indias sea convocado y que libremente delibere sobre si acepta la potestad de los Reyes de España, pues cada uno de ellos padece los efectos de un acuerdo de esta naturaleza. Se parte, pues, de una base que puede ser calificada de democrática, en el sentido de una comunidad original donde asiste el mismo derecho a todos sus integrantes por igual. El principio vale para la constitución de cualquier comunidad política, independientemente de la forma de gobierno que pretenda ser instituida, pero con la característica común de que en cualquier caso la implicación es perder “la propia libertad”, expresión en la que nuestro autor está sin duda viendo el peligro de que los individuos pierdan su carácter de libres. Se trata de que los individuos participen libremente y decidan sobre su propia libertad. Así, como antes lo advertimos, el derecho a la participación en el pacto es visto con toda claridad como constituyente del derecho subjetivo.

Ahora bien, el filósofo sevillano advierte que las condiciones históricas han generado una situación injusta en los habitantes de las Indias, razón por la cual el pacto propuesto

puede servir para restituirlos en sus libertades básicas, y por eso el consentimiento voluntario podría permitir “evitar el menoscabo que se está haciendo al derecho de pueblos y príncipes libres como ellos”.²⁵³ En ese sentido, es pertinente advertir en el pacto la posibilidad de pasar de una situación ilegítima, injusta, a otra donde esa naturaleza política se vea transformada. El pacto, pues, tiene la intención de formar un gobierno justo. Eso nos invita a revisar la cuestión de las formas de gobierno, como sucederá en el siguiente punto.

5. Las formas de gobierno en la filosofía política lascasiana

El análisis de la legitimidad y el consenso necesariamente conlleva al estudio de las formas de gobierno. En efecto, Bartolomé de las Casas incluye en su perspectiva filosófica los principios básicos para caracterizar el sentido de un gobierno, dando inicio por el análisis del gobierno hispano en las Indias para de ahí apuntar su perspectiva hacia una visión general. Ciertamente no hace una exposición teórica explícita del conjunto de las formas de gobierno a la usanza aristotélica, pero es posible encontrar sus principios en varios momentos de su obra.

En su propuesta contractual se pueden ya observar elementos que nos orienten hacia el objetivo planteado. Las Casas sabe que en las condiciones por las que atraviesan las Indias no harían posible el pacto solicitado. Y es entonces que vislumbra los requisitos mínimos para posibilitar el acuerdo:

Luego, todos, tanto grandes como pequeños, tanto los pueblos enteros como las personas individuales, deben ser convocados y de todos ellos deberá solicitarse la prestación del libre consentimiento (*consensus liber*). Ahora bien, como es

²⁵² *De Thesauris*, p. 211.

²⁵³ *Ibid.*, p. 203. Es un impulso semejante al expresado por Rousseau en la frase inicial donde se plantea la necesidad del contrato social: “El hombre ha nacido libre, y sin embargo, vive en todas partes entre cadenas”, es decir, el contrato sirve para liberar.

manifiesto, nunca prestarán un tal consentimiento, al menos libre, cualidad esta de la libertad necesariamente exigida (...)Y es que es un requisito indispensable la libertad en la prestación del consentimiento, como cualidad necesaria, se prueba por un texto (de Baldo) en el que se dice que no existe elección cuando se suprime la libertad de elegir. Aquí debe ponderarse la palabra libertad. Por tanto, cuando se trata de la elección o aceptación de un determinado futuro señor o rector, se requiere que las personas que lo elijan sean libres y libre la prestación de su consentimiento para elegirlo o aceptarlo. Pues si se da consentimiento sin la cualidad de la libertad, la elección no tiene lugar.²⁵⁴

El pacto propuesto es necesariamente intersubjetivo porque en su construcción deben acudir sujetos de diferente naturaleza, lo mismo individuos que pueblos, pobres que ricos. Todos los afectados deben participar y hacerlo libremente, (los requisitos básicos de la ética del discurso de Habermas y Apel). Sin libertad de los sujetos participantes el consenso alcanzado carece de validez. La comunidad de comunicación lascasiana requiere un ambiente de tolerancia de ideas y racionalidad argumentativa, como lo había expresado extensamente desde 1536 en su primer tratado *Del único modo*. La ponderación de la palabra libertad exigida por nuestro autor implica la creación de un espacio absolutamente ajeno a las condiciones históricas de ese momento, pues, de seguir estas, evidentemente no harán los afectados una elección libre. El trato suave, dialéctico, racional que pide Las Casas para con los indios no tiene como base sólo ni fundamentalmente un principio religioso, sino la necesidad formal para establecer condiciones que permitan el contrato, base para toda organización política. Es esto lo que podríamos denominar el principio democrático formal lascasiano, donde la producción de las decisiones parte de la equidad del conjunto de los participantes del coloquio, cuya condición de posibilidad es la abstracción de las diferencias políticas y sociales de sus participantes.

Este debe calificarse, pues, como un principio democrático formal originario. Pero podemos ir más allá. Los convocados, si bien tienen los mismos derechos, mantienen sus diferencias como individuos, pueblos, príncipes. Es decir, se busca que todos, con sus diferencias, se expresen en plena libertad. No se trata de la igualdad absoluta planteada

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 213.

por la democracia entendida en su sentido clásico, pues la igualdad se plantea como una condición de posibilidad original, no como una finalidad. En este terreno, es un término más aproximado a la *politeia* griega, concepto traducido por los romanos como la república, por lo que bien valdría hablar de un republicanismo lascasiano tendente a fundamentar cualquier comunidad política independientemente de la orientación (monárquica, aristocrática, republicana) en la que el pacto concluyente decida orientarla.

Es claro que en la elección formulada está el principio de legitimación de los gobernantes. Las Casas nos dice que *las personas* que eligen un futuro señor deben ser libres, con lo cual se refuerza, primero, la idea de que en la comunidad de comunicación planteada se tienen opiniones subjetivas, particulares, con libertad e independencia plenas, y segundo, que ellas eligen a un futuro señor, el gobernante en quien se ha de guardar la voluntad de la comunidad, algo semejante a lo que Rousseau llamó voluntad general, aunque con serias diferencias, como veremos posteriormente.

Así pues, vemos que entre las decisiones de los convocados para deliberar sobre el pacto está la de la elección de gobernante, producto del explicado republicanismo lascasiano. Es lo que regularmente llamamos pueblo, y lo hace el propio Las Casas en *De Regia Potestate*, donde manifiesta una inequívoca declaración sobre el origen popular de la autoridad política:

En origen, toda la autoridad, potestad y jurisdicción de los reyes, príncipes o cualesquiera supremos magistrados que imponen censos y tributos proceden del pueblo libre (*populo libero*). Por tanto, si el pueblo fue la causa efectiva o eficiente y final de los reyes y los príncipes, puesto que tuvieron origen en el pueblo mediante una elección libre, no pudieron imponer nunca más que los servicios y tributos que fuesen gratos al mismo pueblo y con cuya imposición consintiese libremente el pueblo. De donde se deduce que al elegir al príncipe o rey el pueblo no renunció a su libertad ni le entregó o concedió la potestad para gravarle o violentarle o de hacer o legislar cosa alguna en perjuicio de todo el pueblo o de la comunidad.²⁵⁵

²⁵⁵ Las Casas, *De regia potestate*, Madrid, Alianza, 1992, pp 61-63.

Las Casas ha trasladado la idea del consenso intersubjetivo originario de la sociedad, al consenso del pueblo originante de la autoridad política.²⁵⁶ Ya antes hemos subrayado las diferencias entre el iusnaturalismo moderno y el desarrollado por fray Bartolomé y sobre la necesidad de la participación popular como elemento de legitimidad de un gobierno. Ahora podemos ver, además, las características del consenso y las responsabilidades del gobernante. Éste tiene que someterse a la voluntad popular no sólo en su origen, sino de manera permanente, pues no puede aprobar disposiciones perjudiciales a la población, siendo éstas también producto del consenso. Así, los principios republicanos observados en el origen de la autoridad política deberán mantenerse en su ejercicio. El gobernante resulta más un delegado que un soberano con plena potestad, destacando que el pueblo jamás pierde su condición de libre. El gobernante, por lo tanto, debe tener presente que su condición es producto de una elección popular.

En el proceso para llegar al consenso necesariamente hay disensos. Y también debe haber quienes no compartan una opinión que tenga el parecer del mayor número. Es entonces que se presenta el problema de las mayorías y las minorías. Si una mayoría resulta triunfadora, ¿qué hacer con las minorías? Veamos cómo observa el problema fray Bartolomé:

(...) aunque la mayoría preste su consentimiento, sin ser coaccionada por miedo alguno, como ello va en detrimento de la libertad de la minoría que no presta su consentimiento, tal posición de la mayoría en nada debe perjudicar los intereses de la minoría que se niega a prestar su consentimiento; y, por tanto, habría que dar razón a dicha minoría.²⁵⁷

El texto podría ser firmado por cualquier teórico de la democracia contemporánea. El autor observa que el grupo mayoritario, por el hecho de serlo, necesariamente genera una situación desventajosa para el grupo minoritario al cual supondríamos perdedor.

²⁵⁶ Preferimos el término autoridad política al de poder político porque el término autoridad expresa inequívocamente un gobierno legítimo, a diferencia del concepto poder, inmerso en la idea de lo ilegítimo y de gobierno injusto.

²⁵⁷ Las Casas, De *Thesauris*, p. 209.

Pero no debiera serlo, o por lo menos debe hacerse lo conducente para que no lo sea, a fin de resguardar no salgan perjudicados. Dicho de otra forma: el producto del pacto, necesariamente aprobado por una mayoría, no debe orientarse, por tal razón, en detrimento de la minoría. Como puede apreciarse, no estamos ante una aplicación del principio elemental de la democracia que le concede la razón a la mayoría, sino de un principio de representación republicana donde mayorías y minorías deben tener lugar en una comunidad política. No está mal para un nostálgico del medioevo.

El respeto a las minorías le viene a fray Bartolomé de sus principios republicanos, pero también de sus nociones de derecho subjetivo. Por ellas hace suyo un texto de Felino donde dice: “Cuando está en juego el interés del pueblo, una sola persona puede oponerse y cualquiera del pueblo puede ser escuchado”.²⁵⁸ La minoría puede ser de uno. Nadie debe o debiera ser perjudicado. La discrepancia es un derecho de pocos o de uno, pero no por ello con menor validez. Y esa opinión debe ser escuchada. Así, en esta especie de liberalismo lascasiano resulta que incluso la libertad de expresión debe tener cabida, pues ese uno debe expresarse sin sentirse coaccionado.

El problema abordado por Bartolomé de las Casas fue de alguna manera reconocido dos siglos después por Rousseau, cuando refiriéndose a la cuestión de los sufragios señaló: “Cada cual al dar su voto, emite su opinión, y del cómputo de ellos se deduce la declaración de la voluntad general. Si, pues, una opinión contraria a la mía prevaleciese, ello no prueba otra cosa que yo estaba equivocado y que lo que consideraba ser la voluntad general no lo era”,²⁵⁹ de lo cual resulta que la voluntad general necesariamente ha de imponerse, y donde las discrepancias deberán considerarse errores, y en consecuencia, suprimirse. Es el principio democrático de las mayorías. Y es algo más: la consideración del consenso mayoritario como un criterio de verdad, propio del consensualismo liberal. A diferencia de éste, el principio lascasiano de tolerancia a las minorías y a las discrepancias personales parece provenir del irrenunciable deber ético

²⁵⁸ *Ibid.*

de tomar en cuenta las razones de los más débiles en toda circunstancia.

Las condiciones exigidas por Las Casas para que el pacto en las que pide su aplicación, son muy difíciles de conseguir, imposibles en la situación en donde pide se lleven a cabo. Pero no debemos olvidar que, al momento de su formulación, ya no está actuando como político, sino como filósofo de la política. En ese sentido, ha de juzgarse su formulación teórica como principios generales que buscan cuestionar la particular situación histórica que obra como causa final de su análisis. Es por ello que, atendiendo a su perspectiva filosófica y jurídica se atreve a concluir:

(...) con razón pueden nuestros Reyes perder toda esperanza de tener jamás el principado de aquel mundo con seguridad y sin escrúpulo de conciencia, aunque aquellas gentes presten su consentimiento, porque siempre puede existir la presunción jurídica de que lo presten coaccionadas por un miedo justísimo, y, lo que es peor, tal consentimiento no se les pedirá, oprimidos como se encuentran por la insensibilidad de los consejeros reales.²⁶⁰

Los principios teóricos formulados no tienen por intención dar un consejo, sino formular una crítica. Las Casas conoce bien los intereses que se manejan en las Indias y sabe que ya no hay poder humano que pueda dar marcha atrás. Pero demuestra que la presencia hispana está contra toda razón jurídica, política, religiosa, filosófica. Falto de ingenuidad (contra lo que frecuentemente se le quiere ver), sabe que no se les pedirá opinión a los indios, pero aunque así fuera, no lo harían sin los principios de libertad que todo consenso exige. Lo que resta es, pues, dejar claro que el imperio se ha edificado sin legitimidad alguna, y que por eso, no se tendría nunca seguridad sobre ese dominio. Y en este punto pensó proféticamente.

6. La crítica de la razón imperial

²⁵⁹ Rousseau, *op. cit.*, p. 141.

²⁶⁰ Las Casas, *op. cit.* p. 305.

Haciendo un resumen de la condición política de los indios de su tiempo, Bartolomé de las Casas advierte tres momentos de su condición histórica: el primero, antes de la llegada de los españoles, cuando eran *infieles*; el segundo, cuando ya habían recibido el bautismo; y el tercero, después de padecer la presencia de los españoles. En el primer caso ha demostrado que ni el Papa ni alguna otra autoridad tenía jurisdicción sobre ellos en acto; sobre los bautizados tampoco había autoridad alguna, pues para activarla debía haber un libre consentimiento, lo que implicaba la posibilidad del rechazo; y en el tercero se refiere a la situación de injusticia producto de las invasiones, guerras y el maltrato generalizado, condiciones que motivaban no sólo un comprensible rechazo, sino una justa guerra contra la presencia hispana en sus territorios ²⁶¹. Así pues, no había forma alguna para legitimar el dominio de los Reyes hispanos en las Indias, cuyo régimen carecía a todas luces de justificación política y jurídica. Desautorizada la donación papal, denunciada la ausencia del consenso y calificando el providencial descubrimiento ahora como invasión, Las Casas deja al desnudo la lógica del imperialismo español, inaugurando lo que podríamos denominar la *Crítica de la razón imperial*, esto es, el cuestionamiento sistemático a los argumentos legitimadores de esta forma de dominio, caracterizada de acuerdo a la dicha crítica, como ausente de toda legitimidad, coercitiva y, por lo mismo, tiránica.

a) La tiranía imperial

A la luz de esta idea, el desgarramiento histórico generado a consecuencia del “descubrimiento de América” no podía tener el carácter de gesta heroica en el que ya se le consideraba. Su interpretación, desde la *crítica de la razón imperial*, adquiere otra dimensión, pues:

Ningún rey o señor o pueblo, así como ninguna persona privada o particular de todo aquel mundo de las Indias, desde el comienzo de su descubrimiento (...)

²⁶¹ Cfr., pp. 247-305.

reconoció ni aceptó de manera verdadera, libre, ritual o jurídica y recta, a nuestros ínclitos Reyes de las Españas como señores y superiores (...) *sino que la obediencia* que hasta ahora han prestado y ahora prestan *es y siempre fue arrancada mediante la violencia, es involuntaria* y todos se ven obligados a prestarla por carecer de fuerza para resistir a una tal coacción.²⁶² (Énfasis del autor).

Solamente exceptúa de esta regla a la región de Tuzulutlán, llamada después Verapaz, en la actual Guatemala, aquella donde fray Bartolomé comandó la evangelización pacífica con resultados suficientemente satisfactorios. Pero nada más. La sujeción a los monarcas hispanos, la construcción del primer imperio transcontinental, se originó y se sostenía sólo por la fuerza. Estamos en presencia de una auténtica crítica a las interpretaciones históricas hegemónicas, las de Hernán Cortés, Díaz del Castillo, López de Gómara, Fernández de Oviedo o Cieza de León, todos ellos convergentes en la idea e glorificar la conquista impulsados por el naciente nacionalismo hispano, construido sobre la base del cristianismo fundamentalista impulsado por los Reyes Católicos desde 1478. Para Bartolomé de las Casas esa es una ideología de muerte de la que ningún español debiera sentirse orgulloso. Su *crítica* le permite desarrollar una visión antihegemónica alejada de tal parcialidad y desarrollar una idea más ecuménica, más capaz para observar la nueva condición tetradimensional del mundo.

Las Casas ha asumido la división clásica entre formas de gobierno justas e injustas, entre autoridad y poder, donde las primeras se originan por el consenso y se dirigen hacia el bienestar de los gobernados, mientras que las segundas se fundamentan en la coerción y se orientan hacia el beneficio de los gobernantes. Con base en ello, el gobierno español establecido en las Indias es a todas luces ilegítimo por la imposibilidad fáctica de llenar los requisitos del pacto, para el cual es condición indispensable el consentimiento mutuo, pues “Si una parte no está de acuerdo, no habrá contrato, sino invasión violenta y tiránica”.²⁶³ La única posibilidad legítima para conformar un gobierno de carácter

²⁶² *Ibid.*, p. 333.

²⁶³ *Ibid.*, p. 315

imperial es la aceptación voluntaria de los gobernantes naturales “y del pueblo”, subraya nuestro autor.²⁶⁴ Pero eso no ha ocurrido, razón por la que la presencia hispana en las Indias es calificada como una invasión, y al gobierno sucesivo, como una tiranía. Tales conceptos son políticamente los más duros que se hayan conferido a la aventura hispana y pueden sólo serlo por la perspectiva filosófica de su autor. Visto desde la legitimidad ontológica de los indios y las Indias la incursión española sólo puede ser calificada de invasión. Es a los ojos europeos que las tierras y los pueblos fueron descubiertos, pero desde la perspectiva de éstos debe decirse que fueron invadidos. Con esa misma perspectiva, el gobierno establecido no es un imperio regio, sino su contrario, una usurpación de las autoridades legítimas, una tiranía imperial:

(...) más bien aquellas gentes y pueblos pueden probar, con la autoridad del derecho natural y de gentes, que los españoles son tiranos que invadieron reinos ajenos contra el derecho natural, de lo cual nadie que esté en su sano juicio tendrá duda; nadie habrá que no piense, ante la evidencia de una permanente realidad, que nosotros nos comportamos antes como tiranos en aquellas tierras y hoy seguimos siéndolo, pues despojamos a los reyes y señores naturales, bajo cuyo dominio natural todos (aquellos pueblos) estaban, así como a todos los habitantes de su libertad.²⁶⁵

Mediante su *crítica de la razón imperial* Las Casas observa la conformación del imperio español no como la constitución de la grandeza española, sino del despojo de los pueblos indios. No hay imperio, sino tiranía imperial forjada por la violencia de los conquistadores, quienes despojaron a los gobernantes de su gobierno legítimo y a los gobernados de su libertad. Las Casas se muestra antagonista de la filosofía de la historia sepulvediana, que veía en la incursión española a las Indias una condición benéfica para los conquistados, quienes se sentirían a partir de ese hecho agraciados con los dones de la más prudente y civilizada de las naciones. Él, que había interpretado el descubrimiento bajo una perspectiva providencialista, donde Colón se comportaba como instrumento divino, ahora observaba los resultados de aquella travesía como el desastre que había generado el más grande genocidio y la más cruel tiranía de todos los tiempos.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 197

Pero tal visión no se debe al iusnaturalismo racionalista, del que parte, sino por la empatía indianista a donde ha llegado, dada por su perspectiva ontológica y su teoría del discurso constituyentes de su filosofía política.

El imperio español era espurio. No había ni en el derecho natural, ni en el derecho divino, ni en el derecho positivo razón alguna para hacerlo legítimo. Nadie había demostrado ni podía demostrar lo contrario, por lo cual afirma: “los reyes y todos los demás habitantes de las Indias siguen, jurídicamente, en aquel estado de libertad y de su propio derecho íntegramente en que anteriormente estaban”.²⁶⁶ Esta libertad, la libertad política, es, pues, imprescriptible, por lo que ha de considerarse latente, en potencia, incluso a pesar de la usurpación española. No es gratuito que uno de los principales ideólogos de la independencia mexicana, fray Servando Teresa de Mier, haya considerado a Las Casas para fundamentar su reinterpretación histórica y sus planteamientos libertarios.

Siendo ajena a todo derecho la presencia hispana en las Indias, con mayor razón lo eran las autoridades nombradas. Todas tenían el carácter de ilegítimas, pues, dadas las condiciones de la invasión, el sevillano afirma:

Nuestros Reyes carecieron de poder para nombrar a los españoles barones, duques o marqueses, sometiéndoles ciudades, provincias u otros lugares, u hombres de entre los indígenas, en calidad de vasallos, súbditos o feudatarios (...) y todas las medidas en este sentido tomadas hasta ahora fueron nulas o inválidas”.²⁶⁷

Esto es, todo gobernante colonial lo era *de facto*, pues los títulos conferidos, aun dados por el mismo monarca español, no tenían ningún valor por provenir de una guerra injusta y no proceder del pacto con las autoridades y los habitantes del lugar, únicos actores políticos que podrían generar semejante autoridad. Así, la estructura burocrática

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 335.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 339.

²⁶⁷ *Ibid.*, pp. 417-419.

completa, los títulos aristocráticos, y por supuesto, las encomiendas, por ser jurídicamente inválidas, podían ser desconocidas en el plano político.

Tales conclusiones no fueron diseñadas a partir de una especulación teórica, sino desde la percepción concreta de su ejercicio de gobierno. Por mencionar uno de muchos ejemplos, en su célebre *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* fray Bartolomé refiere una situación vivida por miembros de su orden en la Costa de las perlas y de Paria, una zona bien conocida por él por se ella donde realizó su frustrado intento de evangelización pacífica. Ahí los españoles hicieron contacto con un cacique, a quien los frailes habían bautizado como Alonso y, después de mostrarse amigables, lo engañaron y lo vendieron a él y a varios de sus gobernados como esclavos. Los frailes protestaron ante los oidores de La Española (Haití), pero “nunca quisieron los oidores hacerles justicia, porque entre ellos mismos estaban repartidos parte de los indios que así tan injusta y malamente habían prendido los tiranos”²⁶⁸. El derecho no existía para los indios porque los indios no existían para el derecho. Por eso se podía cometer sobre ellos cualquier tropelía sin temor a reprimenda:

Y esta fue insensibilidad y bestialidad general de todos los jueces que han venido y tenido cargo de tomar cuenta y residencia a otros jueces en estas Indias, que nunca ponían por cargos (sino de muy pocos años atrás, hasta que fueron personas religiosas que clamaron en Castilla), muertes, ni opresiones, ni crueldades cometidas en los indios.²⁶⁹

Esa era una forma de operación común de la burocracia asentada en América. Eran juez y parte, estaban coludidos con los verdugos de los indios porque les tocaba parte del botín. La posibilidad de justicia en ese “Nuevo Mundo” estaba totalmente clausurada, por lo menos para los indios. El origen espurio de las autoridades coloniales determinaba que no respondieran a los intereses de quienes debieron legitimarlos, los habitantes de las Indias, sino al de ellos mismos, con lo cual se comprobaba la necesidad de dar legitimidad consensual al gobierno indiano.

²⁶⁸ Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, en *Tratados*, pp. 129-131.

b) El derecho a la rebelión

Pero si la dicha autoridad no podía ser concedida por el Emperador español, tampoco podía ser autorizada por el Emperador mexicano. En efecto, de acuerdo con su teoría consensualista de corte democrático, una decisión de ese calibre, donde se veía alterada la continuidad política de una comunidad, debía ser consultada a todos sus integrantes: Así pues, nuestro autor se pregunta:

¿Con qué derecho pudo transmitir Moctezuma a un rey extraño su reino y dominio sin el libre consentimiento de los magnates y reyes a él sometidos? En efecto, el señor o rey no puede enajenar o someter a rey o señor extraño sus súbditos sin el consentimiento de éstos.²⁷⁰

De incurrir en tal falta, el castigo sería durísimo. El monarca tendría que pagarlo no sólo con su puesto, sino con la vida:

Si solos los reyes dellos se quisiesen sujetar al rey de Castilla, sin consentimiento de los pueblos, sus súbditos, los súbditos ¿no tendrían justo derecho y justicia, de ley natural, de quitarles la obediencia y deponellos de su real dignidad y aún de matallos?²⁷¹

Como hemos señalado, el origen de la legitimidad del rey está en el consenso, pero también el ejercicio de su gobierno. El principio político postulado nuevamente se base en situaciones concretas, en este caso, el polémico encuentro entre Moctezuma y Cortés. Por supuesto, nuestro autor no cree la versión de que el monarca mexica haya cedido su imperio por su propia voluntad {“¿Cómo se va a creer que aquel gran Moctezuma quisiera transferir de buen grado tan gran principado (...)?”}, sino influido por el miedo a los invasores. No se trata de una anécdota, pues el discurso imperialista hispano argumentó como fuente de legitimidad la supuesta transmisión voluntaria del poder

²⁶⁹ Las Casas, *Historia de las Indias*, Lib. I, cap. CLXXX, vol. II, p. 186.

²⁷⁰ Las Casas, *De Thesauris*, p. 351.

otorgado por Moctezuma, razón por la que fue enunciado siempre como “el último emperador azteca”, desconociendo legitimidad a Cuitláhuac y Cuauhtémoc. En este sentido, era fundamental para Cortés y su equipo determinar el culpable de la muerte del emperador, señalando como responsable hacia la población mexicana. Pero aceptando sin conceder que la dicha transferencia pacífica así hubiese ocurrido, la donación no tendría valor alguno, pues debió consultarse con el pueblo. En ese sentido, si éstos mataron a Moctezuma, como lo afirma Bernal Díaz del Castillo, sólo ejercieron su derecho. Pero ¿qué derecho?

Con suma claridad, Las Casas refiere que cuando un gobernante actúa por encima de los principios pactados la población, los gobernados, tienen derecho a quitarles la obediencia, (lo que ahora llamamos “resistencia civil”); a deponerlos, lo que significa, destituirlos de su cargo; e incluso al tiranicidio. El “pueblo” descrito es concebido con un carácter claramente ciudadano, pues primero se le concedió la facultad para elegir reyes, después para, de ser el caso, resistirlos destituirlos y matarlos. Eso es posible por la idea republicana en que tal pueblo es apreciado, pues en todo momento se le considera formado por ciudadanos libres. La fuente de semejante concepto podemos hallarla en Tomás de Aquino, quien sentencia: “si por derecho toca a un pueblo elegir su propio rey, sin injusticia puede el mismo pueblo destituir al rey elegido o recortar su poder, si abusa tiránicamente del mismo”.²⁷² Fray Bartolomé retoma así tanto el contractualismo como el derecho a la rebelión tomistas aplicándolo al caso específico de la dominación española en América y específicamente al caso de México, sobre el cual no presenta escapatoria para tratar de tiránico el gobierno establecido.

Queda claro que un ejercicio tiránico del gobierno no puede ser tolerado, pues “hablar del modo de conservar la república humana de acuerdo con el recto juicio de la razón, que nos dice que algunas veces es necesario emprender la guerra para defenderla y

²⁷¹ Las Casas, *Historia de las Indias*, Lib. III, cap. LIX, p. 30.

²⁷² Tomás de Aquino, *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*, México, Porrúa, 1998, p. 266.

librarla de la tiranía”.²⁷³ De esta forma, Las Casas se muestra no como un pacifista, sino como un defensor de los principios republicanos, del pacto al que el gobernante debe circunscribirse en su gobierno, pues sólo de esa forma es posible mantener los principios del bien común de cualquier forma de gobierno justa. Si en Maquiavelo se ha visto un críptico republicanismo,²⁷⁴ en Las Casas éste concepto ha de considerarse francamente explícito.

En cuanto a la formulación del principio, la demanda lascasiana no parece ser demasiado diferente a la articulada siglo y medio después por John Locke, regularmente considerado artífice del derecho a la rebelión, cuando señaló “si aquellos que están en posesión de la autoridad pierden ese poder por causa de sus abusos, entonces el poder revierte a la sociedad, y el pueblo tiene derecho a actuar con autoridad suprema”.²⁷⁵ Como en el caso de Rousseau, es el sentido y el contexto, la orientación política del planteamiento la que establece diferencias.

Pero tal vez lo más importante de este principio republicano no es su enunciación, sino forma de incorporarse a la interpretación histórica. Ese derecho se está dando a los indios que ya estaban bajo las ordenes de Moctezuma, quienes pudieron rebelarse contra su monarca y, en consecuencia, ahora podían hacerlo hacia los *tiranos* españoles. Los indios, pues, de cuya raciocinio pleno se tenía duda en la ideología hegemónica, en este momento son presentados con derechos para rebelarse a un régimen considerado bajo la égida de la sacralidad imperial. Los derechos supremos son, aquí, para los que nadie ve. Esa es la verdadera originalidad lascasiana.

c) El Imperio en América: entre la usurpación y el genocidio

²⁷³ Las Casas, *Del único modo ...* p. 415.

²⁷⁴ Ambrosio Velasco Gómez, “Republicanism” en *La tenacidad de la política*, México, UNAM, 1995.

²⁷⁵ Locke, *op., cit.*, p. 232.

Por lo dicho, para Bartolomé de las Casas el régimen colonial todo debe ser calificado como tiránico porque es producto de una invasión, una guerra injusta, donde el consenso del pueblo, de los indios, no está presente ni como causa eficiente ni como causa final:

(...) ni el rey de los reinos que ahora llamamos Nueva España, ni pueblo (alguno) de su reino jamás prestaron consentimiento a la citada institución papal, ni aceptaron a nuestros Reyes de las Españas como superiores o príncipes supremos. Dígase lo mismo de cualquier rey o pueblo en todo aquel pueblo de las Indias; sobre todo de la horrible y cruelísima tiranía que inmediatamente después de aquellas espantosísimas guerras surgió para ellos; tiranía consistente en la división por cabezas o el sometimiento de aquellos pueblos y gentes a sus verdugos; (...) el quedar sometidos a esclavitud bajo cada uno de los españoles, a lo cual estos llaman “repartimiento” o “encomienda”, bajo la cual un sinnúmero de personas hasta ahora perecieron y ahora perecen; servidumbre que sin cesar hace estragos de manera permanente.²⁷⁶

La *crítica de la razón imperial* evidencia la ausencia de consensos. Las Casas distingue nuevamente entre el origen y el ejercicio de gobierno para formular su caracterización, agregando en este caso su manifestación para el caso de América. Aceptada ya como invasión la incursión española, la falta de consenso en su permanencia e instauración de su régimen político sin mediar consentimiento de los indios hace que su calificación de tiránico sea plenamente lógica. Pero el ejercicio de tal tiranía tenía como principal vía de manifestación la instauración de las encomiendas, aquellas posesiones de pueblos y territorios otorgadas por el monarca español como una especie de pago a quienes habían “descubierto” las nuevas tierras y conquistado a sus poblaciones. Si el Papa y los reyes hispanos carecían de legitimidad absoluta, con mayor razón los encomenderos, quienes eran los primeros y principales beneficiarios de la tiranía instaurada.

La encomienda es uno de los temas más ampliamente estudiado por fray Bartolomé. Como es bien sabido, se trata de la institución colonial política y económica más importante del siglo XVI, Constituye, en buena medida, el paradigma del inicio de la colonización española. El supuesto era la concesión de pueblos y territorios para su explotación por parte del rey a cambio de la evangelización de los indígenas y, claro

está, de un impuesto de la quinta parte de las ganancias obtenidas. En realidad, la dicha forma de apropiación se basaba en la explotación esclavista de la mano de obra indígena, a la que Las Casas hace la principal responsable de la despoblación, del genocidio perpetrado por los españoles particularmente en las islas del Caribe. Según él, por estas propiedades “han perecido en obra de cuarenta y seis años, yo presente, sobre quince cuentos (millones) de ánimas”.²⁷⁷ La cifra es probablemente imprecisa, pero no parece serlo en cuanto al significado aniquilador que finalmente estaba describiendo. La servidumbre generada era, como antes dijo, permanente; acompañaba al indígena desde su nacimiento hasta su muerte sin recibir retribución alguna.

Fray Bartolomé considera ilegítimas las encomiendas por dos fuentes: la histórica y la filosófica. Históricamente descubre que los reyes españoles no originaron tal institución, sino los gobernadores enviados, comenzando por Colón, pero particularmente el comendador de Lares, sucesor de Bobadilla, quien la implanta en 1503. Como antes hemos referido, en el testamento de la reina Isabel se pedía el buen trato a los indios, lo cual constituye para nuestro autor una prueba de su desaprobación al régimen instaurado.

Como en otros casos, la principal preocupación de Las Casas es la preservación de la vida de los indios, (el principio de verdad de la *ética de la liberación*). Denuncia cómo los encomenderos actúan por su cuenta, y no sólo matan indios, sino que impiden su desarrollo como personas. Y pregunta:

¿Quién de los que algo saben ignora que aun los ánimos de los muy sabios y generosos hombres degeneren y se hagan púsilos y tímidos y apocados, si son puestos en áspera y diuturna servidumbre, opresos (...) y siempre por diversas vías o maneras maltratados, en tanto grado que se olvidan de ser hombres, no pudiendo alzar sus pensamientos a otra cosa sino a la infelice y dolorosa y amarga vida que pasan? Y esta es la principal de las industrias de los tiranos,

²⁷⁶ Las Casas, *De Thesauris*, p. 353.

²⁷⁷ Las Casas, *Treinta proposiciones...* en *Tratados*, p. 493.

para en sus usurpados reinos sustentarse: oprimir y angustiar de continuo a los más poderosos o más sabios, porque ocupados en llorar y gemir sus calamidades, no tengan miedo ni corazón para pensar en su libertad.²⁷⁸

Ese carácter de los indios, que los encomenderos (y sus teóricos) llamaban pereza, degeneración o carencia de raciocinio es explicada en este texto no acudiendo al alambicado concepto con remanentes ontológicos de “esclavitud por naturaleza”, sino simple y llanamente como una consecuencia lógica de la explotación a la que estaban siendo sometidos. La respuesta al misterio del indio no estaba en su naturaleza ontológica, sino en el régimen político opresivo en el que habían sido sometidos. Era tratarlos en forma bestial lo que provocaba ese comportamiento falto de entereza, susceptible a la servidumbre. Más allá, Las Casas denuncia la razón estratégica de la dominación propia del régimen denunciado, donde los líderes de las comunidades eran los primeros en ser sometidos a fin de perpetrar tal situación y evitar posibles rebeliones. No era su alegato sólo por los indios muertos, sino por los vivos que únicamente sobrevivían, careciendo de los elementos que les permitieran vivir humanamente. Era ahí donde el calificativo de tiránico no se aplicaba como un mero adjetivo, sino un concepto indispensable de la filosofía política.

Es preciso recordar que los juicios de Las Casas fueron oídos por el rey Carlos V, quien finalmente quedó convencido y aprobó las famosas *Leyes Nuevas* de 1542, en donde se prohibía heredar las encomiendas, lo que en los hechos significaba su derogación. Los encomenderos, sin embargo, protestaron airadamente la orden. El mismo fray Bartolomé fue hostilizado a su arribo a Nueva España en 1545, y el breve tiempo que gobernó su diócesis fue con la animadversión de los españoles afectados. El problema era generalizado, pues sincrónicamente, en Lima, los encomenderos se sublevaron al virrey Blasco Núñez y lo mataron, dejando ver quiénes eran los verdaderos gobernantes de las colonias. No exageraba el fraile sevillano cuando había afirmado que estos *tiranos* se tomaban atribuciones por encima de la voluntad real. El emperador entendió el mensaje

²⁷⁸ Las Casas, *Historia de las Indias*, Libro II, cap. I., Vol. II p. 207.

y, pragmático, finalmente decidió derogar las leyes, descubriéndose así su debilidad para controlar a sus súbditos americanos. Esa debilidad puede encontrar varias explicaciones. En primer lugar, que efectivamente se había establecido en América una forma de gobierno propia, diferente a la española, debido a sus condiciones sociales. Mientras en España se podía hablar de un gobierno regio, en América se había establecido una oligarquía en donde los nuevos ricos tiranizaban en forma escandalosa a sus supuestos gobernados. En segundo lugar, que en el Nuevo Mundo se había articulado un modo de producción también con sus propias especificidades, pues si en España las estructuras feudales transitaban lentamente al mercantilismo, en América se instituyó un régimen más de corte esclavista que feudal, necesario para transferir valor a Europa, inmersa en la necesidad de acumular metales preciosos para potenciar su naciente capitalismo.²⁷⁹

Ahora bien, es con base a la percepción de las condiciones de vida de los indios, los supuestamente beneficiados por la instauración del Imperio (como teóricamente deben beneficiarse los gobernados por la instauración de cualquier gobierno), que Bartolomé de las Casas articula su percepción crítica y llega a conclusiones radicales. La conquista y la colonia no fueron antes ni después consideradas bajo conceptos tan contrarios al pensamiento dominante:

(...) los españoles, desde le momento en que pusieron pie en aquellas tierras y reinos, fueron doblemente tiranos, a saber, por su entrada y por el modo como la llevaron a cabo; esto es, primeramente, por medio de invasiones que llamaron “conquistas”, y después por la servidumbre, esto es, el “repartimiento” o la “encomienda” (...) Por lo tanto, por razón natural, no se han hecho dignos de que se les abra ninguna vía para tener parte en los bienes de aquel mundo, cuando más bien merecen ser descuartizados en pedazos. En efecto, con los tiranos no cabe ninguna sociedad o comunicación; más bien se impone la total destrucción de los mismos.²⁸⁰

La crítica de la razón imperial le ha permitido a su autor abordar a una interpretación de la historia americana sin paralelo. El descubrimiento ya ni por asomo es aquel hecho

²⁷⁹ Cfr. Sergio Bagú, *Economía de la sociedad colonial*, pp. 111-123. Para Bagú “La esclavitud americana fue el más grande motor que tuvo la acumulación de capital comercial europeo”.

providencial que condujo a Colón y se ha convertido en una invasión de consecuencias funestas. La invasión fue tiránica y el régimen político-económico de las encomiendas lo fue también. La hermenéutica lascasiana, que le permite situarse en el plano del Otro, del excluido, de los conquistados, es la que le posibilita observar a la historia de otra forma. Se trata de una alteración de la visión hegemónica que busca convertirse en una contrahistoria, un contrapoder²⁸¹ basado en la visión de los que no son vistos. Los indios han sido muertos y explotados, eso es lo verdaderamente significativo. El orgulloso imperio español no es, en América, sino una tiranía imperial ajena al emperador, encabezada por pequeños déspotas que han despojado a los dueños originales de sus propiedades y gobiernos, desobedeciendo incluso a sus propios reyes. Siendo ellos los verdaderos gobernantes, debieran padecer las consecuencias del derecho al tiranicidio, al que ahora vemos porqué nuestro autor estudió y defendió con tanto cuidado. Las Casas no parece pedir para ellos pena de muerte, sino un levantamiento popular, una guerra justa de los propios indios para recuperar lo que es suyo. Filosofando desde las Indias, ha estructurado el primer discurso antimperialista de base filosófica. La *crítica de la razón imperial* evidenciaba la presencia española carente en absoluto de legitimidad, tanto jurídica como política, por lo cual merecía ser combatida.

Para la filosofía lascasiana América no es el orgullo, sino la vergüenza de España. Como buen español, busca una salida digna. Lo primero era reconocer la circunstancia política y jurídica del hecho. Revisemos su reflexión:

La aprehensión y captura de tal posesión por parte de los españoles; mejor dicho, la violencia, el expolio y la usurpación que causaron un tal despojo no se realizaron por parte de nuestros Reyes jurídica ni rectamente y, por consiguiente, no tienen ningún valor. Así, si nuestros Reyes hubieran tenido algún derecho sobre aquel mundo, con tal conducta lo perderían; cuanto más, careciendo de todo pretendido derecho.²⁸²

²⁸⁰ Las Casas, *De Thesauris*, p. 505.

²⁸¹ Es el concepto en el que lo ubica Joaquín Sánchez MacGrégor en *Colón y Las Casas*, México, UNAM, 1991.

²⁸² *Ibid.*, p. 361.

Los caminos se han cerrado para transitar hacia buen puerto. La teoría consensualista había derribado ya cualquier pretensión papal e incluso imperial para reclamar algún derecho sobre las Indias, pero a ese obstáculo se aunaba el de la violencia contra los gobernantes y pueblos originales. El origen del poder español fue ilegítimo, como ilegítimo también era el ejercicio de su gobierno. Reconocer tal situación era la única salida éticamente aceptable. Ante la imposibilidad de resarcir los daños ocasionados, sólo restaba decretar nulos todos los títulos españoles en el mundo descubierto por ellos, pues “la nulidad es protección de las leyes, auxilio común contra las penas que pudieran imponer personas temerarias y verdadera defensa de los oprimidos”.²⁸³ El derecho no dejaba sino este recurso para reivindicar a los sobrevivientes de la barbarie de la naciente modernidad. Era, por supuesto, más un recurso ético que jurídico. La dicha nulidad hubiera significado, tal vez, la nulificación de la propia modernidad en la forma en que se venía desarrollando.

d) ¿Abandonar las Indias?

Ante semejante descalificación de cualquier tipo de legitimidad española en América era inevitable preguntarse si lo conducente era abandonar los territorios conquistados y, consecuentemente, provocar la desaparición de tan orgullosos imperio. Una solución así era perfectamente inviable, aunque las articulaciones teóricas lascasianas habían roto ya con toda la lógica de la directriz histórica de su momento y prácticamente apuntaban hacia semejante formulación. Pero hubiera sido inútil hacerlo. Las Casas sabía que no era válido abandonar el principio de factibilidad,²⁸⁴ pues entonces toda su argumentación sería puesta en entredicho. Así pues, admite que, debido a la naturaleza de las invasiones y al gobierno injusto generado a consecuencia de las mismas, se podría argumentar que debían retirarse. Pero finalmente era cierto el compromiso de los monarcas españoles con la cristianización, todavía no cumplido, aunque vigente, así

²⁸³ *Ibid.*, p. 373.

como la necesidad de restituir los daños asestados a los pueblos ofendidos. El fraile sevillano no cae en el recurso fácil de culpar a los encomenderos y exculpar a los reyes, advirtiéndoles que éstos “pudiendo, no impidieron la acción de los españoles, mediante la cual todo aquel mundo yace devastado”. Tienen, pues, que asumir también su responsabilidad, y esa asunción significa retirarse de las Indias “de cierta manera”:

(...) nuestro Rey, y ciertamente por necesidad de salvación, está obligado a abandonar aquel mundo de esta manera: designando en cualquier provincia o reino a una persona de sangre real como rey, el cual, estando allí presente, vele por el recto gobierno y bienestar de aquellos reinos y gentes, conserve, defienda, exalte y amplíe todo cuanto pueda la fe.²⁸⁵

En consecuencia con sus planteamientos anteriores, debe entenderse, primero, que la designación se hará por medio de un pacto entre los afectados, es decir, entre toda la población, lo cual implicaría que el monarca español únicamente daría su aval; y en segundo lugar, que la persona designada, la cual se entiende pertenecería a la nobleza indígena, haya sido bautizada y se comprometa a defender la religión cristiana. Únicamente así podrían los españoles asentarse lícitamente conviviendo con los indígenas, estableciendo su localidad, promoviendo relaciones comerciales e incluso, como lo había propuesto desde 1516 (45 años antes), generando familias mestizas con miembros de ambos grupos

La propuesta, como la del frustrado proyecto de Cumaná, muy probablemente debía calificarse de irrealizable y seguramente su autor lo sabía. Pero las consecuencias prácticas de su *crítica de la razón imperial* no le permitían hacer más concesiones. Su lógica choca con la razón estratégica inflamada por el nacionalismo imperial que hegemonizaba la praxis política de su época. Eso también lo sabía. El único recurso era apelar a una especie de razón utópica que vislumbrara, en algún momento, el mejor mundo posible.

²⁸⁴ Tercer momento de la ética de la liberación, en Dussel, *Ética de la liberación*, pp. 235-280.

Pero había por lo menos un caso donde el abandono le pareció inevitable. En su último tratado, elaborado en 1564, conocido como *Tratado de las doce dudas*, fray Bartolomé, continuando su reflexión sobre la conquista del Perú desarrollada en *De Thesauris*, profundiza la idea de la restitución de bienes hasta hacerla extensiva a la soberanía de los monarcas originales. Resulta que ésta puede ser resarcida tomando en cuenta a los herederos del gobernante legítimo, en este caso de Atahualpa. Es por eso que propone: “Los dichos españoles que se hallaron en la muerte de Atabaliba (Atahualpa) (...) son obligados a restituir los reinos del Perú a los herederos de Atabaliba o a quien de derecho, o según su costumbre, lo había de haber”.²⁸⁶ La muerte de este monarca había constituido un auténtico regicidio semejante al llevado a cabo con Cuauhtémoc en México o Calzontzin en Michoacán, pero tal vez por su mayor cercanía en el tiempo, la tal restitución estaba todavía en condiciones de hacerse.

Es en ese sentido que los españoles no podían usufructuar las riquezas naturales del Perú sin pedir autorización a los gobernantes a quienes debía restituirse su auténtico dominio. Y de esta autoridad no se salvaba ni el mismísimo emperador: “El rey de Castilla y León no puede tener mina de oro ni de plata ni de otro metal ni de esmeraldas ni de otras cosas algunas en el Perú sin licencia y voluntad de los reyes del Perú o sus herederos, ni el rey de Castilla las puede dar a otro alguno”.²⁸⁷ El emperador no imperaba en el Perú, donde debía someterse a la autoridad de quien debía considerar su semejante. Fray Bartolomé quiere dejar clara la necesidad de establecer relaciones recíprocas entre los gobernantes de ambos mundos, así como la usurpación efectuada en territorio inca. Y, como ya hemos visto, el monarca español resulta responsable de la circunstancia vivida. Siendo que en este caso se puede localizar a los soberanos auténticos, entonces el deber del emperador es encontrarlos:

El Rey Católico de Castilla está obligado, de necesidad de salvarse, a restituir

²⁸⁵ Las Casas, *op. cit.*, p. 395.

²⁸⁶ Las Casas, *Tratado de las doce dudas*, *cit. pos.* Marcel Bataillon, *El padre las Casas y la defensa de los indios*, p. 296.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 297.

los reinos del Perú al Inga nieto de Guainacápac, digo al que fuere heredero de los dichos reinos. Y es obligado a dar a los demás señores lo que fuere suyo (...) Si, restituyendo el rey de España a los reyes del Perú en sus reinos se rebelasen los encomenderos contra el mismo Rey, no queriendo dar los repartimientos que tienen, es obligado el dicho rey de España a hacerles guerra y morir en ella si necesario fuere por liberar aquellas gentes que tienen opresas.²⁸⁸

En este momento Las Casas llevó sus principios a las últimas consecuencias. En Perú la renuncia al imperio por parte del monarca español, Felipe II, era una obligación que no debía ser obviada. Y no conforme con renunciar, debía combatir a los encomenderos, como no lo hizo Carlos V, quien finalmente se mostró condescendiente con ellos. La propuesta, evidentemente, puede calificarse de impracticable, sobre todo tomando en cuenta que está dirigida a Felipe II, quien se había mostrado alejado a la prédica en comparación con su padre y antecesor. Y probablemente sea esa la clave de su dicho. La lógica de su *crítica de la razón imperial* condujo a fray Bartolomé a establecer la necesidad ética de renunciar al imperio, de descolonizar las Indias si se es congruente con los principios jurídicos más elementales. Su pretensión en este caso es, más que elaborar una propuesta concreta, formular una denuncia agria sobre la usurpación y tiranía llevada a cabo en Perú. Deja clara de la forma más evidente la ilegitimidad del imperio en las Indias y la colusión del emperador con los encomenderos, con la oligarquía gobernante en América. Si el emperador no podía renunciar a su imperio ni los encomenderos a sus encomiendas, por lo menos debía quedar claro que no se podía renunciar a la justicia. A la visión alternativa de la historia.

7. La crítica al absolutismo: La soberanía popular y los límites de la soberanía del monarca

El sistema mundial moderno se forjó bajo la égida del absolutismo. El surgimiento de los Estados nacionales renacentistas se convertirá en una de los rasgos definitorios en la

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 298.

organización del sistema mundial. Las viejas fidelidades feudales cedían su paso a la centralización del poder bajo la figura del monarca, quien tendrá la misión de unificar pueblos de diversa índole en la formación de los nuevos Estados. Surgen entonces teóricos como Maquiavelo, quien, rompiendo con la tradición clásica, divorcia la política de la ética tradicional, otorgándole su propio *status* moral estructurado primordialmente bajo los signos de la razón estratégica. Teniendo a la unidad y conservación del Estado como objetivo supremo, se otorgarán al monarca facultades omnímodas, dando sustento teórico al naciente absolutismo.

En ese ambiente, Bartolomé de las Casas se muestra discrepante. En un peculiar ejercicio teórico, abrevando de las más diversas fuentes, articulará una serie de elementos para acotar las facultades de los monarcas absolutistas, comenzando por el español, el más poderoso de todos los europeos. Sus observaciones, dispersas por toda su obra, se presentan de especial manera en su texto *De regia potestate*, donde, a manera de principios generales con validez universal, se ponen severos límites a las facultades del rey. Su análisis parte de la idea clásica que considera al bien común la causa final de todo buen gobierno, interpretando en ese bien común una serie de derechos propios de los ciudadanos sobre los cuales no podrá pasar la autoridad del monarca. En ese sentido se diferencia de las visiones absolutistas donde, considerando como bien común el fortalecimiento del Estado, la autoridad del soberano casi no conocerá límites. Revisemos brevemente estos principios.

No es exagerado señalar que uno de los fundamentos que permiten la crítica lascasiana es su adopción de la idea de la soberanía popular, sintetizada por él mismo cuando señala: *Primarius tamen fons et origo omnium potestarum et iurisdictionum ipse populus fuit* (El manantial y origen de todas las potestades y jurisdicciones fue el pueblo).²⁸⁹ Ya hemos observado cómo para Bartolomé de las Casas el pueblo es la causa eficiente de la autoridad política. Concibiendo a la libertad como imprescriptible,

²⁸⁹ Las Casas, *De regia potestate*, p. 101.

reclama la participación popular en todo asunto público: “Lo que tiene que aprovechar a todos o a todos puede perjudicar ha de hacerse con consentimiento de todos, por lo que se requiere el consentimiento de todos los hombres libres, es decir, de todo el pueblo”.²⁹⁰ Así pues, la participación popular no termina en su calidad de causa eficiente, al elegir al monarca, sino que está presente en el ejercicio de gobierno, suponiendo que debe ser consultado en forma permanente. El mecanismo de consulta obviamente no se precisa, pero el principio es demasiado exigente, pues subraya que todos deben participar, por lo que es válido pensar en algo semejante al referendo.

Las Casas recuerda que la procuración del bien común no debe perjudicar el ejercicio de las libertades. Advierte que el gobernante “tiene sobre sus súbditos una potestad no suya sino de la ley, (...) por lo que los súbditos no están bajo la potestad de quien manda, sino de la ley, (...) Aunque los reyes tengan ciudadanos y súbditos, éstos no son plena y propiamente posesiones suyas”.²⁹¹ Se trata de un principio clásico enfatizado con la obvia finalidad de recordar, en tiempos de gestación del absolutismo, que la ley hace la diferencia entre un reinado y una tiranía. Así, obedecer la ley es muestra de libertad, hacerlo con los gobernantes, de esclavitud.

Establecido ese principio nuestro autor se pregunta sobre las potestades del rey en materia de enajenación de bienes o ciudadanos. Observa que los reyes no son dueños ni tienen autoridad alguna sobre las propiedades particulares:

Los reyes y emperadores no son dueños de los bienes privados más que en cuanto a jurisdicción. (...) Porque así como la libre propiedad de las cosas no incluye la jurisdicción, tampoco la jurisdicción incluye la propiedad. Es decir (...) no se sigue que la tengas en feudo (...) los reyes y emperadores, y con mayor razón los inferiores a ellos, no tienen el dominio directo, ni siquiera el útil, de las cosas privadas, sino que son (sus) protectores.²⁹²

²⁹⁰, *Ibid.*, p. 65

²⁹¹ *Ibid.*, p. 67.

²⁹² *Ibid.*, pp 47 y. 51

Se trata de una clara defensa de la propiedad privada, de la cual no podrá disponer el gobernante, quien, por el contrario, estará obligado a protegerla. Es también un claro deslinde de la propiedad feudal, de la que fue siempre un severo crítico, pues era justo un remanente feudal el que estaba detrás de la encomienda, donde los encomenderos se sentían con autoridad para disponer de los bienes de los indios. Por eso pide deslindar jurisdicción y propiedad. Como puede apreciarse, la defensa de la propiedad privada de Las Casas es semejante, pero diferente a la que hace John Locke. Éste ve la propiedad como un producto del trabajo que permite la acumulación.²⁹³ Las Casas, en cambio, se limita a defender las posesiones de un abuso del gobernante. El contexto también marca distinción entre ambas posturas. Para Locke reivindicar la propiedad implicaba la defensa de la pujante clase burguesa; para Las Casas, la protección de las propiedades de las que estaban siendo despojados los indios. Aunque tal vez hay otra diferencia, pues para el sevillano “los bienes temporales no son otra cosa que la vida corporal”,²⁹⁴ esto es, no los considera un medio de enriquecimiento, sino como una condición para reproducir las condiciones materiales de vida.

De manera análoga, el príncipe debe respetar los bienes comunes, los territorios y evidentemente la vida de los súbditos que las habitan. Tampoco son estos sus bienes, sino del común de la población, y no puede sino respetar ese principio: “Ningún príncipe o rey, por alto que sea, puede enajenar mediante donación, venta permuta o de otro modo una ciudad, villa o fortaleza por pequeña que sea, ni negociar la soberanía de ellas con otro señor sin que los súbditos, ciudadanos o residentes (...) consientan voluntariamente en tal enajenación”²⁹⁵. Es pertinente observar que el principio lascasiano comienza igualando la dignidad de todos los gobernantes, lo cual significa, entre otras cosas, que un emperador no tiene privilegios superiores a los de cualquier rey. En el caso de los territorios manifiesta el carácter irrenunciable de la soberanía popular, pues sólo sus habitantes podrán decidir, en plena libertad, si consienten el

²⁹³ Locke, op. cit., pp. 55-75.

²⁹⁴ Las Casas, *De Thesauris*, p. 279.

²⁹⁵ Las Casas, *De regia potestate*, p. 99.

cambio de gobernante. La única potestad del rey, en este caso, sería hacer la propuesta y someterla a un referendo. Si el gobernante no cumple este requisito, la enajenación carecerá de valor jurídico. Además, concebidos los integrantes del cuerpo político como ciudadanos libres, con derecho a voto, nos deja claro que “mucho menos podrá disponer como quiera de las personas, ni reducirlas a servidumbre mediante las referidas donaciones”.²⁹⁶ Así pues, los reinos no son del rey sino de los ciudadanos, únicos que pueden disponer de su futuro político. Formulado como principio general con validez universal, dicho fundamento lleva implícita la crítica a la actuación española en América, donde finalmente el emperador cedió los bienes de sus nuevos reinos, con todo y pobladores, a los colonos invasores españoles, obviamente sin pedir autorización a los indios, quienes eran ciudadanos libres y con esto eran transformados en siervos, lo cual invalidaba jurídicamente ese tipo de propiedad, quedando así desnudada su absoluta ilegitimidad .

Otro rubro de prohibiciones a los gobernantes es el que tiene por finalidad conservar la entereza y dignidad de sus miembros. Es debido a eso que la jurisdicción otorgada debe ser valorada por encima de los bienes materiales, por lo cual Las Casas señala: “no puede el príncipe vender la jurisdicción ni ponerla en prenda o enajenarla de ninguna manera”.²⁹⁷ La potestad es un derecho público y no un bien privado, y por lo tanto, no puede disponerse de ella en aras de satisfacer una voluntad particular, y debe responder a los intereses de quien en última instancia la confiere: “la jurisdicción es en cierto modo una cosa ajena al rey porque no recibe la jurisdicción como dueño de la misma y el pueblo no se la dio para que abusase de ella, sino para que usase de ella (...) para proteger al pueblo”.²⁹⁸ El pueblo es la causa eficiente y final de la jurisdicción, y su venta debe ser considerada una forma de corrupción, pues provoca el beneficio personal y no el de la comunidad.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 155.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 105.

La venta de cargos públicos es determinante en el sentido al cual se dirige un gobierno, pues el rey “está obligado a elegir para el desempeño de las funciones públicas personas idóneas. Pero al vender la jurisdicción y los cargos, elige a personas que son casi siempre perjudiciales a la república y que maltratarán cruelmente a los ciudadanos pobres; luego, al obrar así, actúa contra la justicia conmutativa”.²⁹⁹ El análisis lascasiano tiene asertos basados en la teoría política clásica, pero también en su práctica y observación empíricas. En efecto, de acuerdo con la teoría aristotélica, la venta de cargos públicos implica un acceso ilegítimo al gobierno, constituyéndose así una administración oligárquica que, por su propia naturaleza, no velará por el bien común, sino por los mismos ricos, destrozando la justicia conmutativa. En ese panorama, los pobres serán los más perjudicados, pues ellos son la clase más desfavorecida en un gobierno oligárquico. Muestra aquí Las Casas su interés principal, la indefensión de los pobres dentro de un régimen gobernado por los ricos, situación que de hecho se vivía ya en el Nuevo Mundo. En ese sentido, bien puede señalarse que el sentido de su propuesta de evitar la venta de cargos es, como casi todas, una demanda para beneficiar a los marginados del sistema dominante.

Por lo visto, *el príncipe* de Bartolomé de las Casas, reconstruido a través de múltiples fuentes, tiene potestades bastante acotadas, restringidas en función del pacto y el consenso originario. Es así porque “el pueblo consideró como un medio para la consecución del propio fin, es decir, la prosperidad, utilidad, promoción y conservación del bien común, siendo como es el pueblo causa de sí mismo, elegir y poner por encima de sí reyes”.³⁰⁰ El rey es un medio, no un fin del ejercicio político. Debe obedecer más que mandar, o mandar obedeciendo, vale decirlo. De no cumplir esta función se arriesga, por lo menos, a la desobediencia, a su destitución, pues “cuando el príncipe obra contra el consentimiento y el bien del pueblo, hay que considerarlo como una persona

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 111.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 119.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 81.

particular”.³⁰¹ El rey es una especie de empleado que no debe hacer nada más allá de lo encomendado, “porque no es el dueño del reino, sino su administrador”,³⁰² conclusión última en *De regia potestate*. Y todo ello viene porque este príncipe no es en realidad el soberano, pues la soberanía radica, como hemos visto, en el común de los ciudadanos.

En los albores del absolutismo, Las Casas se convierte en su crítico. Cuando Maquiavelo solicita concentrar poderes en el monarca, Las Casas pide restringirlos. Uno quiere mayor potestad para el rey, mientras el otro mayores facultades para el pueblo. Así también podemos distinguir diferencias abismales con Thomas Hobbes, otro de los pilares del absolutismo. Para el sevillano el monarca está casi exclusivamente bajo los designios de la ley; es un administrador, un representante más que un depositario de las libertades conculcadas. Las causas de tal diferencia ya la habíamos esbozado antes: para Maquiavelo, lo mismo que para Hobbes, fundadores de la visión ontológica moderna de la política, no hay formas de gobierno buenas o malas, sino eficaces o ineficaces. La política está inscrita únicamente en razones estratégicas, en el miedo a la muerte y en la necesidad de protección.

A diferencia de ellos, Bartolomé de las Casas, basado en los principios clásicos, la política no tiene una sola e inmutable forma de manifestación. Construida más en torno a los principios éticos que a una esencia metafísica predeterminada e inmutable, puede ejercerse en diversos sentidos, en forma justa o injusta, considerando como principios básicos de justicia la necesidad de establecerse conforme al pacto y el consenso y respetar los bienes públicos y privados de sus integrantes. Eso le permite practicar una crítica al ejercicio del poder político desde las necesidades de los gobernados y no desde las necesidades del poder y el control, convirtiendo la capacidad para decir “no” en un hecho teórico, abriendo así espacio para la alteridad de nuevas afirmaciones.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 125.

³⁰² *Ibid.*, p. 197.

CONCLUSIONES

Bartolomé de las Casas es el primer filósofo de América. De la América surgida a raíz de la conquista española. Lo es porque entendió su autonomía ontológica y pidió se equiparara con la de la misma Europa. La suya no es una América inventada por los europeos. Al pedir que se aceptara la legitimidad de los gobernantes y los derechos de los pueblos originarios, demandaba también el reconocimiento de su historia y su cultura, o dicho en otros términos, una existencia y un ser constitutivos precedentes a la invasión. Para él, el secreto de América no se encuentra en el gobierno, la cultura, ni siquiera la religión que pudieran comunicar los españoles, sino en la voluntad de sus propios habitantes. Era a partir de ellos, de su realidad y sus necesidades, que debía emprenderse el análisis filosófico. La comprensión de la alteridad de los indios implicaba una nueva comprensión de la historia y del mundo. De la Historia del mundo. El encuentro con ellos significaba el descubrimiento de un nuevo punto para hacer filosofía. En su idea, pues, no había que inventar, sino descubrir. El suyo es el primer filosofar por y a partir de la realidad americana.

Bartolomé de las Casas es un filósofo de la modernidad. La concepción de los habitantes originarios del nuevo continente como plenamente racionales y humanos consistió una ruptura epistémica con la tradición antigua y medieval en cuanto a su forma de interpretar lo definitorio del carácter humano. En efecto, en la idea tradicional la humanidad plena no podía concretarse sino en el mundo conocido, *el orbis terrarum* dividido en tres partes. Las Casas no sólo asimila el rompimiento de tal cosmovisión, sino que la hace extensiva en la redefinición ontológica que tal circunstancia ameritaba. Mientras que sus contemporáneos, como Maior y Sepulveda, utilizaban la definición de esclavos por naturaleza para caracterizar a los indios, Las Casas decide romper explícitamente con esa idea para evitar los distinguos ontológicos implícitos en aquella definición, buscando situar lo ontológico en el plano de lo *unívoco* y la esclavitud en el

de lo *equivoco*. La esclavitud entonces deja el plano de lo inmutable para ubicarse como una eventualidad histórica, un accidente generado por situaciones políticas cambiantes. No una naturaleza, sino una circunstancia; no una esencia, sino un fenómeno. Así, la esclavitud dejó el campo de la ontología para situarse en el de la fenomenología.

Bartolomé de las Casas logró asimilar la universalidad y la diversidad propias del ser humano. Rompiendo con la visión aldeana, nacionalista, que le imponía la naciente modernidad, consigue observar en los otros descubiertos la alteridad complementaria y trascendente del *Otro*. Rompiendo explícitamente con Aristóteles, desecha la idea de la superioridad cultural y la consecuente legitimidad de dominio de los supuestamente mejores para relativizar las diferencias y abrirse a la interlocución de los otros no como inferiores, sino como semejantes. A diferencia de las interpretaciones hegemónicas, no vio en la aparición del indio en el horizonte cultural europeo un objeto de dominación, sino una alteridad trascendente con la cual era preciso dialogar. En efecto, según Las Casas era necesario establecer con ellos un vínculo de comunicación que permitiera establecer consensos entre diferentes culturas, para lo cual debía haber requisitos, entre los que destaca el reconocimiento a la legitimidad de sus gobernantes, lo cual implicaba reconocer la legitimidad de su historia, de su vida, de su existencia alternativa. La interpelación de la alteridad indiana fue extrapolada hacia los otros grupos no cristianos, y es cuando pide el reconocimiento pleno hacia los negros, los musulmanes, los judíos como culturas diferentes con las que era necesario coexistir.

La de Bartolomé de las Casas es una filosofía humanista, pero el suyo es un humanismo diferente al europeo. Mientras en Europa se humaniza lo divino Las Casas lucha por humanizar lo humano, porque todos los seres humanos sean entendidos en definiciones semejantes. Jamás se había tenido una visión universal del ser humano sencillamente porque nunca antes se había percibido la universalidad del mundo. Fue América la que trajo esa visión global constituyente de la modernidad. La mirada aldeana de los europeos, sometida aún por los remanentes medievales y perfilada en los nacientes

nacionalismos del renacimiento, se contraponen con la universalidad propalada por el humanismo lascasiano, donde se pide el reconocimiento de la humanidad plena de todos los seres humanos justo en el momento en que se comenzaba a percibir el mundo como una totalidad sistémica. El humanismo europeo, supuestamente generador del pensamiento moderno, cayó en la paradoja de ignorar lo humano recientemente descubierto, mientras Las Casas pide reconocer la humanidad plena justamente ahí. En ese sentido, la polémica de Valladolid puede ser concebida como una disputa entre dos humanismos: el eurocéntrico y provinciano de Juan Ginés de Sepúlveda frente al americano y universalista de Bartolomé de las Casas.

Fray Bartolomé construyó su pensamiento en aras de los marginados del sistema. Desde su “descubrimiento” los indios fueron despojados de todo derecho político, jurídico y moral. Su muerte fue vista como un hecho contingente, si acaso un mal necesario del derecho de conquista. Pero para Las Casas lo más importante será justamente denunciar esas muertes y defender las vidas posibles. La vida de los indios, la vida del ser humano se convierte en su *principio material*, su criterio de *verdad* sobre el cual edificará su historia, su ética y su filosofía. Los indios se convierten en los marginados, en los pobres, los explotados, los carentes de posibilidades para desarrollarse. Son también a quienes les asisten derechos negados, los robados, los usurpados, los depositarios de razones negadas, las que era preciso ponderar y restituir. En la concepción lascasiana, la Historia no podía negar a los indios, sino dejarse interpelar por ellos, justamente para reconocer su auténtico carácter de universal.

Bartolomé de las Casas es también artífice de la libertad de la conciencia religiosa. Partiendo de este rubro su método de la razón discursiva, reconoce la imposibilidad racional de imponer a otro una religión por la vía de la fuerza, lo cual significaba implícita, aunque también explícitamente, el reconocimiento de la validez de los diferentes credos. Es su defensa a la vida la que le hace demandar incluso la aceptación de los sacrificios humanos, pues su supresión provocaría una inmolación todavía mayor.

Fiel seguidor del humanismo cristiano, observa en la religión una *praxis* en vez de un catálogo de formas rituales. La religión debe formar parte de la ética y no un instrumento de la política. La religión impuesta por la fuerza ha de considerarse como un medio de dominación, un pretexto ilegítimo de la razón estratégica y no un elemento de ilustración religiosa.

No debe caber duda en la calificación de Bartolomé de las Casas como filósofo político moderno. Como filósofo de la política, consigue dar cuenta de los temas arquetípicos de la materia: el origen de lo político, el carácter social del ser humano, la legitimidad, las formas de gobierno. Independientemente de la discusión sobre la originalidad con que trata los mismos, hay un elemento indiscutiblemente lascasiano: la necesidad de aplicar esos conceptos a la situación particular de América en relación a su contacto con Europa. Ese hecho, nada simple si nos atenemos al contexto de su interpretación, contribuyó a desarrollar el carácter crítico de su pensamiento debido a las consecuencias éticas y políticas contenidas en la equiparación planteada. Pero no solamente es eso. En Las Casas observamos también la necesidad de utilizar conceptos propios de la modernidad, como la concepción de los derechos subjetivos, el origen del gobierno por la vía del contrato, el cuestionamiento del Estado absolutista, la crítica al nacionalismo, temas que indudablemente lo colocan como un filósofo capaz de interpretar los problemas de su tiempo. Así pues, el hecho de haber buscado la conceptualización política de un nuevo sujeto histórico, sujeto definitorio de la modernidad, lo ubica ya como filósofo político moderno.

De entre los conceptos modernos trabajados por Las Casas es indispensable destacar el referente al contrato y el consenso. Su idea de gobierno legítimo descansa fundamentalmente sobre ambos, pero eso sólo es posible por la ponderación que hace de la capacidad deliberativa y discursiva del ser humano. En efecto, desde su primer tratado, *Del único modo*, precisa la necesidad de llegar a acuerdos mediante una discusión racional donde los afectados tengan capacidad de discurrir libremente y en

plano de igualdad. Para Las Casas ese era el requisito básico para hablar de la posibilidad de cambiar de religión o para generar un nuevo gobierno, precisando una ética del discurso que se convertirá en la base de su visión hermenéutica, donde los hablantes deben manifestarse como otros a la vez que como semejantes. Las consecuencias políticas de este aspecto se observan en que la racionalidad política de un gobierno estará dada en la medida en que se cumpla este requisito, en la elaboración de un pacto establecido mediante un contrato donde todos los miembros del pueblo, todos los sujetos, todos los ciudadanos, hayan dado su asentimiento razonado a la instauración del dicho gobierno. De esta forma, la base republicana concebida como principio de legitimidad de toda comunidad política, adquiere un medio de articulación perfectamente racional, convirtiéndose en la condición de posibilidad de un gobierno justo.

El carácter subversivo de este principio lascasiano lo encontramos en su defensa de la legitimidad de la soberanía de las naciones indias. Ciertamente, de acuerdo con esta interpretación, era necesario considerar a las comunidades indias como auténticas naciones, erigidas en un plano de equidad con respecto a las europeas. Las Casas utiliza frecuentemente el uso de la analogía para entender las similitudes en materia cultural y de derecho que asisten a ambas, y la necesidad de actuar políticamente considerando a sus gobernantes como interlocutores válidos. La nueva situación mundial surgida a través del “descubrimiento” implicaba, desde el plano del derecho, el establecimiento de relaciones políticas de reciprocidad entre las naciones de ambos lados del océano, necesiéndose establecer algo así como un derecho internacional, necesidad percibida antes por Las Casas que por Vitoria. De esta forma era aplicado el principio del consenso y el contrato no sólo para la forja de un gobierno particular, sino para regular las relaciones entre diferentes naciones.

Bartolomé de las Casas establece lo que hemos denominado una *crítica de la razón imperial*, donde se resumen buena parte de sus argumentos y se expresan sus principales

conclusiones. Podemos decir que la base de su método es ponerse en el lugar del Otro, percibir la realidad desde la perspectiva de los indios para poder vislumbrar la naturaleza de la praxis política española ajeno a la ideología del vencedor. Es por tal motivo que el “descubrimiento” de Colón, así como todas las incursiones españolas que le sucedieron, terminan significándose como una invasión ajena a todo derecho. La donación papal, principio jurídico original en donde se buscó justificar la presencia europea, fue finalmente descalificado al grado de admitir la necesidad de llamar a la desobediencia en este punto al pontífice. Asimismo, la ausencia de consensos entre los gobernantes del emperador con los monarcas indios hacía sencillamente insostenible defender legítimamente la presencia imperial en las Indias. Por otra parte, caracterizado ya el indio como un ser humano perfectamente racional, asumidos sus gobiernos como legítimos y a su religión como válida, la lógica imperial española se inscribía bajo las sombras de una tiranía de dimensiones transcontinentales, la razón de fuerza de un régimen usurpador donde se robaban las riquezas de los pueblos originales y se cometía un genocidio sin precedentes sobre la base de una guerra injusta y una explotación sin precedentes. El desmantelamiento de la noción de esclavo por naturaleza, el principio material de defensa de la vida, el republicano de la ética discursiva forjaron en la filosofía lascasiana una crítica a la razón estratégica, nacionalista, imperialista dominante en ese tiempo y le permitió situarse por fuera del naciente sistema de dominación. El establecimiento de un mundo bajo una racionalidad distinta es, por lo mismo, una de las tareas pendientes perfiladas en dicha perspectiva.

Finalmente valía la pena volver a preguntarnos: ¿Por qué la filosofía lascasiana no es reconocida como tal? ¿Por qué sus aportaciones se encuentran casi desaparecidas en la historia del pensamiento político? Como hemos visto, muchos de los principios argumentados por Bartolomé de las Casas son semejantes a los planteados por otros autores modernos. Semejantes en cuanto al contenido, pero no en cuanto al sentido implícito en su interpretación. La memoria de la filosofía de la historia elaborada por la ilustración, articulada en torno a una teleología dirigida por la noción de progreso, tiende

a ponderar más el sentido que el contenido. Esto es, el sentido hace valorar los momentos de concreción histórica, las finalidades conquistadas, para ponderar los contenidos. Es una ideología que supone un “avance” intrínseco de la historia, y de la filosofía conforme a valoraciones políticas, razones dominantes que se imponen sobre las demás y que, por ese hecho, se convierten en criterios de verdad. De acuerdo con ello, Bartolomé de las Casas, en efecto, planteó contenidos fuera del sentido de la historia, ajenos a la modernidad que es necesariamente la modernidad dominante. La mejor prueba de los defectos de su pensamiento sería haberse aferrado a una causa perdida, que se perdió justamente por el progreso de la humanidad. No fue esa la perspectiva asumida en el presente trabajo. La crítica se gesta al oponerse a la razón dominante y ella es la generadora de nuevas y mejores ideas: las que contemplan una nueva historia, otra forma de hacer política, una filosofía capaz de encontrar nuevos problemas y hallar nuevas soluciones.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Bartolomé de las Casas

- Apologética, historia sumaria*, México, UNAM, 1966.
Apología, Salamanca, Junta de Castilla y León, 2000.
Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión, México, FCE, 1992.
Historia de las Indias, 3 vols., México, FCE, 1992.
Obras Completas, 12 vols., Madrid, Alianza, 1992.
Tratados, 2 vols., México, FCE, 1997.

Bibliografía general

- Aguilar Rodríguez, Sandra, *La obra de Edmundo O'Gorman como filósofo de la historia*, tesis de licenciatura, asesor Mario Ruiz Sotelo, U. del Claustro de Sor Juana, 2002.
- Aquino, Tomás de, *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*, México, Porrúa, 1998.
- Aristóteles, *Política*, Madrid, Gredos, 1999.
- Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Gredos, 1999.
- Arroyo, Esteban, *Los primeros y principales abanderados de los derechos humanos de los indios fueron los misioneros dominicos*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 1983.
- Bagú, Sergio, *La economía colonial*, México, CONACULTA, 1992.
- Bataillon, Marcel, *Estudios sobre Bartolomé de las Casas*, Barcelona, Península, 1976.
- Bataillon, Marcel y Saint-Lu, André, *El padre Las Casas y la defensa de los indios*, Barcelona, Ariel, 1976.
- Benavente, Toribio de, *Historia de los indios de la nueva España*, México, Porrúa, 1975.
- Benitez, Fernando, 1992: *¿Qué celebramos, qué lamentamos?*, México, Era, 1992.
- Beuchot, Mauricio, *Derechos humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo*, México, UNAM, 1995.
- Beuchot, Mauricio, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, Barcelona, Anthropos, 1994.
- Beuchot, Mauricio, *Historia de la filosofía en el México Colonial*, Barcelona, Herder, 1996.
- Beuchot, Mauricio, *La querrela de la conquista*, México, Siglo XXI, 1997.
- Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM-Itaca, 2000.
- Brading, David, *Orbe indiano*, México, FCE, 1991.
- Brading, David, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Era, 1988.

- Cerutti, Horacio, *Filosofar desde Nuestra América*, México, UNAM, 1998.
- Cerutti, Horacio, *et. al.*, *Symposium Fray Bartolomé de Las Casas*, México, UNAM, 1995.
- Cicerón, Marco Tulio, *Sobre la República*, Madrid, Gredos, 2000.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Porrúa, 1999.
- Dussel, Enrique, “El concepto de fetichismo en el pensamiento de Marx: elementos para una teoría general marxista de la religión”, en *Cristianismo y sociedad* No. 85, México, Tierra Nueva, 1985.
- Dussel, Enrique, *1492: El encubrimiento del otro*, Madrid, Nueva Utopía, 1992.
- Dussel, Enrique, *Ética de la liberación*, Madrid, Edit. Trotta, 1998.
- Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación*, México, Primero Editores, 2001.
- Dussel, Enrique, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Edit Desclée, 2001.
- Dussel, Enrique, *Método para una filosofía de la liberación*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1991.
- Dussel, Enrique, *Modernidad y alteridad (Las Casas, Vitoria y Suárez: 1514-1617)*, Separata Revista “Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Salamanca. Universidad Pontificia de Salamanca, 2003.
- Dussel, Enrique, *et. al.*, *Nuestra América en el V centenario*, México, Joaquín Mortiz, 1989.
- Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno*, México, Planeta, 1985.
- Falcón Martínez, Constantino, *et. al.* *Diccionario de mitología clásica*, 2 vols., Madrid, Alianza, 2000.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias*, México, Condumex, 1979.
- Florescano, Enrique, *Memoria mexicana*, México, FCE, 2a. Ed., 1996.
- Frey, Herbert, *La arqueología negada del nuevo mundo*, México, Siglo XXI, 2002.
- Frey, Herbert, *El “otro” en la mirada*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2002.
- Friede, Juan, *Bartolomé de Las Casas: precursor del anticolonialismo*, México, FCE, 1974.
- Gallegos Rocafull, José M., *El pensamiento mexicano de los siglos XVI y XVII*, México, UNAM, 1974.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método*, vol. I, Salamanca, Sígueme, 2001.
- García Ruiz, Pedro Enrique, *Filosofía de la liberación: Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, México, Dríada, 2003.
- González Calzada, Manuel, *Las Casas, el Procurador de los indios*, México, Cooperativa Talleres Gráficos de la Nación, 1948.
- González Casanova, Pablo, (Coordinador), *El pensamiento lascasiano en la conciencia de América y Europa*, México, UNAM, 1994.
- Gutiérrez, Gustavo, *En busca de los pobres de Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 1993.
- Habermas, Jürgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*,
- Habermas, Jürgen, *Escritos de moralidad y eticidad*, Madrid, Paidós, 1991.
- Halkin, León E., *Erasmus*, México, FCE, 1977.
- Hanke, Lewis, *Estudios sobre Fray Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la*

justicia en la conquista española de América, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1968.

Hanke, Lewis, *La humanidad es una*, México, FCE, 1985.

Hanke, Lewis, *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, Madrid, Aguilar, 1959.

Hegel, Georg W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, 2vols. Altaya, Madrid, 1994.

Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, Buenos Aires, Planeta, 1993.

Hobbes, Thomas, *Leviatán*, México, FCE, 1996.

León Portilla, Miguel, *La flecha en el blanco*, México, Edit. Diana, 1995.

León Portilla, Miguel, *Visión de los vencidos*, México, UNAM, 2004.

Levinas, Emmanuel, *Totalidad e Infinito*, Salamanca, Sígueme, 1999.

Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid, Altaya, 1995.

Losada, Ángel, *Fray Bartolomé de las Casas a la luz de la moderna crítica histórica*, Madrid, Tecnos, 1970.

Marx, Karl, *El capital*, México, Siglo XXI, 8vols., 1985.

Marx, Karl, *La cuestión judía*, México, Ediciones Quinto Sol, S.F.

Machiavelli, Niccolo, *El Príncipe*, Aguilar, México, 1976.

O´Gorman, Edmundo, *Destierro de sombras*, México, UNAM, 1986.

O´Gorman, Edmundo, “Estudio Preliminar” en Las Casas, *Apologética...* México, UNAM, 1966.

O´Gorman, Edmundo, *La idea del descubrimiento de América*, México, UNAM, 1951.

O´Gorman, Edmundo, *La invención de América*, México, FCE, 1986.

Rabotnikof, Nora, Velasco, Ambrosio, *La tenacidad de la política*, México, UNAM, 1995.

Queraltó Moreno, Ramón Jesús, *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de las Casas*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1976.

Rand Parish, Helen, y Weidman, Harold, *Las Casas en México*, México, FCE, 1996.

Romano, Rugiero, Tenenti, Alberto *Los fundamentos del mundo moderno*, México, Siglo XXI, 1999.

Rousseau, Jean Jaques, *El contrato social*, México, UNAM, 1984.

Rovira Gaspar, María del Carmen, *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*. México, Miguel Ángel Porrúa, 2004.

Sánchez MacGregor, Joaquín, *Colón y Las Casas*, México, UNAM, 1991.

Sartori, Giovanni, *Teoría de la democracia*, 2 vols., México, Alianza, 1989.

Sepúlveda, Juan Ginés de, *Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios*, México, FCE, 1996.

Steinsleger, José, “América nació en Nicaragua”, en *La Jornada*, México, 12 de octubre de 2005.

Todorov, Tzvetan, *La conquista de América, el problema del otro*, México, Siglo XXI, 2003.

Yañez, Agustín, *Bartolomé de Las Casas: el conquistador conquistado*, México, Jus, 1974.

Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, SEP. 1987.

- Vitoria, Francisco de, *Relecciones*, México, Porrúa, 1974.
- Wallerstein, Immanuel, *El moderno sistema mundial*, vol I, México, Siglo XXI, 2003
- Wagner, Henry Raup, *The life and writings of Bartolomé de las Casas*, Albuquerque, The University of New México Press, 1967.
- Zavala, Silvio, *Por la senda hispana de la libertad*, México, FCE, 1993.
- Zavala, Silvio, *Filosofía política de la conquista*, México, FCE, 1986.
- Zea, Leopoldo, *El regreso de las carabelas*, México, UNAM, 1992.
- Zea, Leopoldo, *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI,